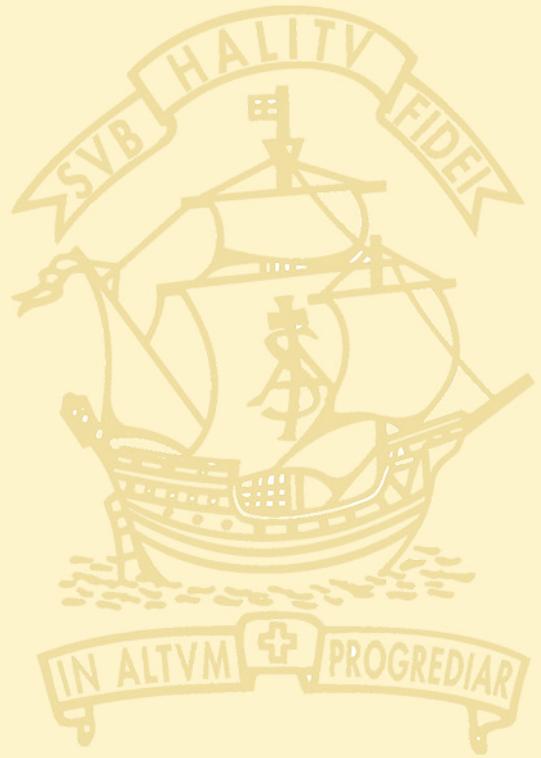


# CUADERNOS DE PENSAMIENTO

REVISTA DEL SEMINARIO ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ / N° 23



*LYDIA JIMÉNEZ*

*JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL*

*JORGE JUAN FERNÁNDEZ SANGRADOR*

*LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ*

*LUIS FERRERO CARRACEDO*

*SARA GALLARDO GONZÁLEZ*

*M<sup>a</sup> JESÚS CARRAVILLA PARRA*

*M<sup>a</sup> ÁNGELES NOGALES NAHARRO*

*TERESA CID VÁZQUEZ*

*M<sup>a</sup> BEGOÑA LAFUENTE NAFRÍA*

*JOSÉ LUIS ORELLA MARTÍNEZ*

**Directora**

LYDIA JIMÉNEZ

**Consejo Editorial**

ANÍBAL VIAL (Santiago de Chile)

AMANCIO LABANDEIRA (Madrid)

CHRISTOPH OHLY (Munich)

CONSOLACIÓN MORALES (†)

JOSÉ LUIS CAÑAS (Madrid)

JOSÉ MANUEL PRELLEZO GARCÍA (Roma)

JOSÉ T. RAGA GIL (Madrid)

LOURDES REDONDO (Madrid)

MICHAELA C. HASTETTER (Munich)

TERESA CID VÁZQUEZ (Madrid)

# Cuadernos de Pensamiento

# 23

2010

---



Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»  
de la Fundación Universitaria Española

## Sumario

Presentación LYDIA JIMÉNEZ .....	7
Problemática antropológica y ética de la vida en nuestra cultura actual JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL.....	11
La expansión del cristianismo: claves de un dinamismo interior JORGE JUAN FERNÁNDEZ SANGRADOR .....	37
Esperanza y mesianismo en el pensamiento judío LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ .....	49
Redescubrir lo sagrado (II). Anotaciones críticas a la lectura marioniana de san Agustín LUIS FERRERO CARRACEDO .....	77
Hacia una razón adulta. Reflexiones sobre el origen de la Filosofía según J. Pieper SARA GALLARDO GONZÁLEZ .....	117

Algunas reflexiones en torno al método científico	
M <sup>a</sup> JESÚS CARRAVILLA PARRA .....	137
La libertad en el acto humano	
M <sup>a</sup> ÁNGELES NOGALES NAHARRO.....	155
Familia y proceso de personalización	
TERESA CID VÁZQUEZ.....	169
El proceso educativo en el <i>Pedagogo</i> de Clemente de Alejandría	
M <sup>a</sup> BEGOÑA LAFUENTE NAFRÍA .....	189
Los derechos europeos como referente cultural en el siglo XX	
JOSÉ LUIS ORELLA MARTÍNEZ.....	197

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO (orden alfabético):

CARRAVILLA PARRA, M<sup>a</sup> Jesús  
CID VÁZQUEZ, Teresa  
FERNÁNDEZ SANGRADOR, Jorge Juan  
FERRERO CARRACEDO, Luis  
GALLARDO GONZÁLEZ, Sara  
JIMÉNEZ GONZÁLEZ, Lydia  
LAFUENTE NAFRÍA, M<sup>a</sup> Begoña  
NOGALES NAHARRO, María Ángeles  
ORELLA MARTÍNEZ, José Luis  
PEREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, Juan José  
PRIETO LÓPEZ, Leopoldo José

SECRETARÍA:

Alcalá, 93. 28009 Madrid.  
Teléfono 914 311 193 – Fax: 915 767 352  
e-mail: [fuesp@fuesp.com](mailto:fuesp@fuesp.com)  
[Http://www.fuesp.com/](http://www.fuesp.com/)

ISSN: 0214.0284

Depósito Legal: M-37.362 - 1987



## Presentación

LYDIA JIMÉNEZ\*

Las breves palabras de presentación de este número 23 de *Cuadernos de pensamiento* deseo que sirvan, en primer lugar, de agradecimiento a todos los colaboradores que generosamente nos han enviado sus trabajos para la publicación. Los estudios seleccionados tienen como hilo conductor la unidad entre la fe y la vida, entre el pensamiento y la acción, entre la teoría y la práctica; solamente desde la unidad –que respeta las diferencias– es posible desarrollar un pensamiento verdaderamente fecundo, que se abra a la reflexión serena y esperanzada sobre las grandes cuestiones de nuestro tiempo.

Una de esas grandes cuestiones, de candente actualidad en nuestro país y en el entorno cultural, es, sin duda, el reconocimiento del valor de la vida humana. El primer estudio, del profesor Pérez-Soba, titulado «Problemática antropológica y ética de la vida en nuestra cultura actual», se dedica a reflexionar sobre esta apremiante cuestión. En nuestra cultura, la vida humana se ha vuelto problemática, no solo por los ataques contra ella, sino sobre todo por los inmensos obstáculos para el crecimiento y florecimiento de la vida. Con rigor y profundidad analiza el autor las distintas vertientes de esta problemática para poner de relieve la cuestión central: la vida humana no se puede considerar como un *hecho* cuyo valor estuviera en un sistema de relaciones con otras realidades, el auténtico *reconocimiento y valoración* de la vida humana reside en una cuestión del *sentido de nuestros actos*. Por ello, la lucha por la vida «es una *cuestión de luz*, de *iluminar la vida de las personas* para que lleguen a tener “una vida abundante” (Jn 10, 10)». Es decir, de nada

---

\* Directora del Seminario de Pensamiento «Ángel González Álvarez» de la Fundación Universitaria Española.

sirven los métodos y las más depuradas estrategias si no se produce una conversión de la mente y del corazón.

Sin duda, esa “vida abundante” fue la clave del dinamismo interior que hizo posible la prodigiosa expansión de la fe en los albores del cristianismo. El profesor Fernández Sangrador, nos ofrece un interesante artículo sobre «La expansión del cristianismo: claves de un dinamismo interior». No se dedica a referir el proceso por el cual el cristianismo logró expandirse por el mundo durante los primeros siglos de su existencia, sino a poner de manifiesto aquel aserto de la fe cristiana que impulsó a cuantos la confesaron al anunciar el evangelio de la salvación a todos los pueblos, sobrepasando para ello las fronteras del Israel histórico, y en continuidad con la experiencia del conocimiento personal e histórico de Jesucristo. El motor que ha impulsado la expansión del cristianismo, ¿se halla en la voluntad de Jesús o en las fantásticas explicaciones alumbradas en las mentes de los apóstoles? Como subraya el autor, el intento de disolver el vínculo que ha unido a Jesús de Nazaret con el cristianismo primitivo, se diría que ha surtido el efecto contrario. La unión profunda que une a la Iglesia con Jesucristo es imbatible. En efecto, así lo pone de manifiesto Larry W. Hurtado, estudioso del cristianismo primitivo, en la obra traducida al español, *La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*. Siguiendo con la metáfora de la luz, la clave del dinamismo interior del cristianismo primitivo fue más «una *explosión* que el resultado de un desarrollo». Los apóstoles y otros discípulos lo dejan todo para seguir a Jesús, los relatos de las conversiones, incluida la de san Pablo, hablan de *luz envolvente*. Así escribía san Justino: «se *encendía* en mi alma y se apoderaba de mí el amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo». Como señala Fernández Sangrador, «el rasgo más llamativo de esta *explosión*, de que habla el profesor Hurtado, es que produce otras *explosiones* en cadena, es un fuego que enciende otros fuegos, un universo que genera nuevos universos». En definitiva, el verdadero impulso en la obra de propagación del cristianismo se halla en la experiencia del conocimiento verdadero de cuanto Dios ha obrado en su Hijo Jesucristo y de cómo ha participado la humanidad entera en los acontecimientos redentores.

El profesor Leopoldo J. Prieto, en su artículo «Esperanza y mesianismo en el pensamiento judío», comienza señalando algunos de los rasgos de la

cultura dominante actual: la fragmentación, la gran dificultad en creer en los grandes proyectos, en dar crédito a las teorías de amplios horizontes, en acoger con optimismo grandes ideales, aunque sean meramente humanos. La pretendida liberación del hombre, a la que la ciencia y el progreso deberían haberlo conducido, ha venido a desembocar en la pérdida del sentido de la vida, la desorientación y la carencia de puntos de referencia. ¿Qué relación tiene este panorama con la cuestión del mesianismo y la esperanza en el pensamiento judío? Por lo que se refiere al mesianismo, la salvación es un problema esencial de la vida humana, el mesianismo es una doctrina teológica sobre la salvación, el mesianismo, por tanto, constituye una respuesta a un problema esencial del hombre. Por lo que se refiere a la esperanza, como la salvación definitiva no se ha alcanzado aún, el mesianismo aparece lógicamente vinculado a un futuro que debe realizarse y, por tanto, a una esperanza que está por venir. El autor muestra como la historia de la idea mesiánica en el pensamiento judío ha consistido en un lento proceso de alejamiento de la antigua fe bíblica, comenzado en el siglo II a. C. hasta nuestros días. Analiza dos aspectos fundamentales de la transformación de la doctrina veterotestamentaria sobre el mesianismo: la espiritualidad y universalidad de la salvación mesiánica. En esa languidez de la auténtica fe veterotestamentaria encuentran su justificación las patologías de la fe y de la moral. Se entiende entonces por qué el eclipse de la fe en el Dios vivo ha sido el motivo de la progresiva desnaturalización de la verdadera esperanza mesiánica, cuya única fuente es la palabra y las promesas divinas.

Por su parte, el profesor Ferrero Carracedo, en su trabajo titulado «Redescubrir lo sagrado (II). Anotaciones críticas a la lectura marioniana de san Agustín», que es continuación del publicado en el número 22 de *Cuadernos de pensamiento*, «Redescubrir lo sagrado. Anotaciones críticas a la fenomenología de la donación», constata que a pesar de la creciente y extendida pretensión de desterrar del pensamiento las cuestiones esenciales que siempre han acompañado al hombre, del deseo de arrojarlas al olvido, las cuestiones esenciales para el pensamiento siguen vivas, inquietantes, por muy copiosa que sea la hojarasca –sociológica, política, ideológica– que se eche sobre ellas para ocultarlas. En los grandes momentos del pensamiento occidental, desde el que ciertamente se lanzan esos dardos pretendidamente mor-

tíferos, siempre encontramos un incontestable renacer de la metafísica, que ha sabido en cada momento avanzar más allá de sí misma para alumbrar nuevas formas de pensamiento para nuevos modos de existencia. Contrariamente a la interpretación de J.L. Marion y de acuerdo con Flórez, en san Agustín, como en Heidegger –y en todo el pensamiento filosófico occidental- el *pathos* fundamental que pilota la actividad del pensar está en la búsqueda dinámica del «*est quaerere...*», es decir, en la pregunta por el ser, en el problema del ser. Estamos instalados en el ser porque necesariamente *entre-somos*. Como afirma Flórez, también san Agustín «parte del *sum*», no de un *sum apolíneo* (cartesiano) ni de un *sum trágico* (nietzscheano), sino de un *sum dramático* (cervantino y calderoniano), que experimenta el ser como deseo, como vida y como dádiva.

En la misma línea, se incluyen otros interesantes trabajos de las profesoras Gallardo, Carravilla y Nogales, sobre el origen de la Filosofía según J. Pieper, algunas reflexiones en torno al método científico, el papel de la libertad, etc. Desde una perspectiva más pedagógica, los trabajos de las profesoras Cid y Lafuente, analizan la relación entre la familia y el proceso de personalización, y se nos invita a reflexionar sobre un clásico siempre actual, el *Pedagogo* de Clemente de Alejandría, temas relacionados sin duda con el hilo conductor de este número. En efecto, la unidad entre pensamiento y vida, solo es posible a través de la educación de la persona en todas sus dimensiones. El hombre, decía san Agustín, tiene un gran deseo de verdad, de justicia, y de amor, pero necesita un maestro que le guíe, que le muestre el camino de la sabiduría. Por último, si en el primer artículo reflexionábamos sobre la problemática antropológica y ética de nuestra cultura actual, el que cierra el número, del profesor José Luis Orella, nos ofrece un interesante análisis desde el punto de vista histórico-político, titulado «Las derechas europeas como referente cultural en el siglo XX».

Esperamos que estos trabajos contribuyan de algún modo a elaborar un pensamiento vivo, cimentado en el contenido de valores de base humana y no sólo formalista, que sirvan para un asentamiento más humanizador de nuestra cultura.

## Problemática antropológica y ética de la vida en nuestra cultura actual

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL\*

**H**ablar de que la vida es problemática en nuestra cultura supone la existencia de unos ataques contra la misma. Aún siendo estos evidentes, es conveniente desde un principio mirar más allá de estos embates. Para enmarcar adecuadamente el significado de esa lucha no podemos reducir su comprensión a lo que es una solución real del problema, para ser completa tiene que incluir además la *promoción* de la vida. No sólo existen ataques, se dan al mismo tiempo obstáculos inmensos para el crecimiento y florecimiento de la vida. La solución que buscamos a favor de la vida que se nos presenta debe articularse entonces en un conjunto de iniciativas a favor de la vida.

El auténtico obstáculo ante el que nos encontramos es una forma de minusvalorar la vida humana, al menos en determinadas circunstancias, de un modo que la misma vida queda a merced de un arbitrio ajeno que la debilita al ponerla al mismo nivel que otras realidades no personales. Por la importancia de estas valoraciones en el nivel social, la corrupción moral de las mismas tiene unos efectos muy nocivos en toda la sociedad, aunque haya surgido de un grupo muy pequeño de personas.

Para empezar nuestro estudio sobre las raíces antropológicas y éticas de esta problemática, que cuenta con tantas ramificaciones y variantes, hemos de proponer un camino que nos permita recorrer paso a paso las distintas vertientes de esta problemática. La existencia de personas que no valoran la

---

\* Prof. Dr. D. Juan José Pérez-Soba, catedrático de Teología Moral Fundamental, Facultad de Teología «San Dámaso de Madrid», y del P.I. Juan Pablo II sobre estudios del matrimonio y la familia de Roma.

vida adecuadamente se debe a motivos profundos que es necesario tener en cuenta para plantear en su totalidad lo que significa esa lucha y poder afrontarla desde el campo de la educación.

### 1. LA RAÍZ DE LA DIFICULTAD: RECONOCER LA VIDA COMO UN DON

El primer paso en este camino es mirar la raíz, el principio más profundo del que brota la incapacidad de reconocer la vida humana como un don especial. La misma Sagrada Escritura nos presenta el primer canto de una mujer con el asombro de recibir un hijo y reconocerlo como un don de Dios: “¡He recibido un varón con el favor de Yahvéh!” (*Gen 4,1*). No se puede ni siquiera pensar que este canto se haya acallado con el paso de los siglos, la maravilla ante una nueva vida humana no ha cesado de brotar en los ojos de los padres. Pero se puede decir que en la actualidad ese canto ha perdido una de sus resonancias. Desde luego, ha dejado de oírse en el campo social. La fascinación ante una nueva vida se presenta muchas veces como una simple emoción privada sin más relevancia pues no afectaría a la verdad de las relaciones humanas que podría reducirse a los acuerdos sociales. El no dar oído a la autenticidad de ese canto es ya un problema grave para cualquier sociedad, porque surge la cuestión de cómo es posible no darse cuenta de la trascendencia de esta experiencia fundamental de un gozo humano de tal categoría.

Estamos hablando de “reconocer la vida” y hemos de comprender con exactitud lo que supone esto. Es aquí donde a lo largo de la historia han ido surgiendo los ataques más duros contra la vida humana. Ya pasó con el problema de la esclavitud en la cual algunas vidas humanas se han considerado como de una categoría menor que la de otros. Se llegaba entonces a hablar de algunos hombres que hubieran nacido “naturalmente esclavos”<sup>1</sup>. Del mismo modo, el desprecio que ha existido en muchas culturas y muchos momentos contra la mujer ha procedido de considerarla una vida menos valiosa. Los ejemplos se pueden multiplicar con el racismo, las castas, determinados nacionalismos, etc. Son hechos lacerantes que se expresan en una magnitud históri-

---

<sup>1</sup> Incluso Aristóteles: cfr. *Ética Nicomaquea*, 8,11.

ca y apoyada en una extensión cultural y nos conduce a concluir que no se puede considerar simplemente evidente el valor de la vida humana. Es un tema siempre por fortalecer. La dificultad más grave en este campo ha sido entonces en que estos desprecios han consistido en general en no atribuir a estas vidas el valor de ser *personales* con un cierto valor absoluto<sup>2</sup>.

Por eso se trata de *re-conocer*, esto es, no nos hallamos ante un conocimiento directo que acaba en la formulación de un principio<sup>3</sup>, más bien, es el confrontar un conocimiento con un principio interior. El término reconocer alcanza un valor especial al centrarse en la persona. El personalismo ha insistido en el valor especial de este conocimiento y lo ha sabido diferenciar como algo irreductible a otros modos de usar el conocimiento que si se aplican sin discernimiento sobre la persona resultan alienantes contra la misma<sup>4</sup>.

En especial, se ha de destacar la diferencia del tipo de conocimiento técnico que acompaña en gran medida a los distintos conocimientos científicos que se fundamentan en el uso de la técnica para alcanzar sus logros. Este tipo de conocimiento no sólo “objetiviza” aquello que quiere conocer separándolo de toda relación afectiva, además, su gran aportación ha consistido en la cuantificación de sus datos y el modo de sacar de ellos conclusiones por medio de fórmulas y reglas. De esta manera, cualquier contenido de su modo de razonar es un factor que entra en una relación cuantitativa con otros elementos commensurables. En nuestro caso la vida humana sería una variable más dentro de una serie de relaciones muy complejas tanto en lo que corresponde a la biología, como a la salud psíquica, como al conocimiento de la organización de la sociedad.

La reducción de todo conocimiento a la técnica supone entonces un oscurecimiento de algunas dimensiones humanas de la máxima importancia. Precisamente aquellas que corresponden a lo más original de la persona que tiene un principio de irreductibilidad a cualquier otra categoría no-personal.

---

<sup>2</sup> Cfr. U. FERRER, *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid 2002.

<sup>3</sup> Utiliza este argumento en el caso de los embriones: L. MELINA, “Estatuto ético del embrión humano”, en AA.VV., *El inicio de la vida. Identidad y estatuto del embrión humano*, BAC, Madrid 1999, 93-112.

<sup>4</sup> Me permito referirme para ello a mi estudio: J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La pregunta por la persona, la respuesta de la interpersonalidad. Estudio de una categoría personalista*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2004.

De aquí que una verdadera defensa de la persona necesita siempre un desenmascaramiento de la manipulación que puede sufrir si se la aplican indiscriminadamente las funciones propias del conocimiento técnico.

Cualquier pretensión de que el reconocimiento personal esté en las manos de la técnica procede de ignorar lo más básico de lo que significa el *encuentro con otra persona* y lo irrepetible de la misma. A partir de una tradición muy desarrollada, el conocimiento personal y con él de la vida humana, se ha centrado en un modo de conocimiento *experiential* en el cual el sujeto cognoscente está implicado<sup>5</sup>.

De la posible reducción del conocimiento técnico se pasa a su aplicación en los momentos más ordinarios de la vida. La técnica nos ofrece una facilidad en el plano de usar los mejores medios para los fines que nos podamos proponer. De aquí la primacía de una *valoración utilitaria* de las distintas realidades vitales que se extiende en la toma de decisiones por medio de una serie de preferencias, no siempre conscientes, pero de un impacto enorme en la configuración de la propia vida. Es normal oír expresiones como “de qué me sirve”, “para qué vale”, “qué consigo con”... Detrás de ellas se ha desarrollado todo un modo de pensamiento que incluso quiere justificar sus juicios de valor en su dimensión moral. Son fórmulas cuya aplicación efectiva tiene su lugar en los procesos productivos cuyo resultado es “una cosa”, pero es patente la repercusión de este modo de valorar cuando el objeto de éste es la vida humana<sup>6</sup>.

La utilidad se dirige a los medios para un fin ajeno a los mismos. Mirar la vida humana como un mero medio hacia fines distintos parece, ya a primera vista, un modo inadecuado de afrontar el valor auténtico de la vida de un hombre. Precisamente en este hecho es donde Kant hablaba de *dignidad* como lo que no tiene precio, es decir, con lo que no es negociable porque es inconmensurable con cualquier otra realidad<sup>7</sup>. No se puede menospreciar la dignidad de ninguna persona, de ninguna vida humana.

---

<sup>5</sup> Cfr. C. DÍAZ, *La persona como don*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

<sup>6</sup> Lo recuerda: BENEDICTO XVI, C. Enc. *Caritas in veritate*, n. 75: “Detrás de estos escenarios hay planteamientos culturales que niegan la dignidad humana. A su vez, estas prácticas fomentan una concepción materialista y mecanicista de la vida humana. ¿Quién puede calcular los efectos negativos sobre el desarrollo de esta mentalidad?”

<sup>7</sup> Cfr. I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, IV, 434: “En el reino de

La opacidad de lo utilitario ante la vida humana consiste en su incapacidad de percibir el *sentido* de vivir. Precisamente es aquí donde está el auténtico valor de la vida humana como lo recuerda la encíclica *Veritatis splendor* con una cita de Juvenal: “de ningún modo se ha de preferir la vida al pudor, y por el amor a la vida perder el sentido de vivir”<sup>8</sup>.

La vida no se puede considerar como un *hecho* entre otros factores y cuyo valor estuviera en un sistema de relaciones con otras realidades. El auténtico *reconocimiento y valoración* de la vida humana reside en una cuestión del *sentido de nuestros actos*. El sentido de vivir no es una mera continuidad de la vida, más bien se presenta a modo de un fin atrayente al cual el hombre tiene que responder con su propia virtud.

La diferencia se ilumina bien en cuanto se aprecia la distancia que existe entre lo que es morir sin más (un hecho físico) con lo que es *entregar la vida* (una acción moral). En realidad, un mismo hecho físico puede ser en realidad resultado de acciones muy diferentes. San Agustín lo recuerda cuando decía que en la muerte de Cristo se dan tres acciones diferentes: el Padre que entrega al Hijo, el Hijo que se entrega al Padre y Judas que le entregó<sup>9</sup>. En un mismo hecho físico se dan tres actos morales.

Podemos comprender que esta función que realiza el sentido es precisamente lo que afecta más radicalmente a la vida. Así sucede en el dolor y la muerte que no pueden reducirse a meros hechos que juzgar según criterios utilitaristas<sup>10</sup>. Estas experiencias humanas son principio de la cuestión de sentido que se despierta en ellas hasta tener un papel primordial, pero no se agota en las mismas en cuanto el “sentido de vivir” se extiende a todas las dimensiones de la vida<sup>11</sup>. Cuando nos planteamos en su totalidad la cuestión del sentido, vemos que no se resuelve en un momento electivo y consciente, más bien late como una corriente subterránea por debajo de nuestras accio-

---

los fines todo tiene un *precio* o una *dignidad*. Lo que tiene un precio puede ser sustituido por otra cosa como *equivalente*. Lo que en cambio no tiene precio, y por eso no admite algún equivalente, tiene una dignidad.”

<sup>8</sup> Cfr. JUVENAL, *Satirae*, VIII, 83-84. Citado por: JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 94.

<sup>9</sup> Cfr. S. AGUSTÍN, *In Epistola ad Parthos*, 7,7 (PL 35, 2033).

<sup>10</sup> Cfr. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, EUNSA, Pamplona 1988, 49-55.

<sup>11</sup> Cfr. V.E. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 4<sup>a</sup>1983.

nes alentándolas desde dentro. Desde el criterio utilitarista que hemos presentado queda marginada y oculta, pero no deja de estar presente. El hombre va a necesitar entonces algunos despertadores de “sentido” que le ayuden a cuestionarse y le permitan corroborar esa búsqueda en las distintas acciones que marcan el itinerario de su existencia.

El lugar preferencial donde se viven estas experiencias y se puede aprender de ellas a dirigir la vida y dar respuesta a la pregunta por el sentido de vivir es *la familia*. En ella las relaciones personales tienen una densidad y una fuerza que ayuda a iluminar estas cuestiones por medio del amor mutuo que sostiene a la familia y la caracteriza. Podemos entonces hablar de este “lugar de vida” donde el hombre encuentra de forma privilegiada el sentido de vivir como una auténtica “ecología humana”<sup>12</sup>, es decir, donde se hallan las condiciones adecuadas para el desarrollo de su vida.

Entramos de lleno en el tema del análisis de las experiencias como el método adecuado de descubrir el valor de la vida humana, con ello, destacamos así la insuficiencia de un planteamiento que quiera partir directamente de una cierta idealización de lo que es la vida, o de un racionalismo craso que quiera reducir el sentido de la misma a elementos objetivables. Se nos presenta ahora la última de las cuestiones relativas al conocimiento que se han de incluir en este primer paso de nuestro camino. El último elemento que dificulta la percepción completa del valor de la vida humana consiste en considerar que el aprecio de la vida estriba en una mera reacción emotiva, sin más relevancia racional. Sería algo apreciable en su medida, pero en la realidad social se sitúa en una cuestión decorativa de mera presentación de un producto.

El *emotivismo* es uno de los males de nuestra sociedad que debilita en su misma raíz la forma como el hombre interpreta sus experiencias morales y, mediante ellas, puede alcanzar el conocimiento de sí mismo. Esta cuestión cada vez más patente en la vida social, llega a caracterizar al sujeto contemporáneo como aquél que obra en lo que corresponde a las cuestiones fundamentales de la vida mediante un sistema reactivo de sus emociones<sup>13</sup>. Es un

---

<sup>12</sup> Cfr. JUAN PABLO II, C.Enc. *Centesimus annus*, n. 39; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, nn. 74-82.

<sup>13</sup> Ha destacado las deficiencias enormes de este modo de valoración moral: A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Ed. Crítica, Barcelona 1988.

sujeto débil que ignora hacia dónde le conducen estas emociones y que incluso se puede sentir atrapado, encerrado por ellas. Esta persona valora sus experiencias según expresiones del tipo “me sentí bien al hacerlo”, “sentí un impulso irresistible”, “me sentía triste”, “no lo siento así”, ... De aquí proviene un acercamiento sólo sentimental hacia la vida, muy vulnerable a la manipulación del lenguaje<sup>14</sup> y a la presión de los medios de comunicación que son expertos en producir los sentimientos adecuados para alcanzar resultados programados.

## 2. EL APRECIO DE LA PROPIA VIDA EN RELACIÓN CON LA DE LOS DEMÁS

Tras el primer acercamiento a la valoración de la vida, hemos de entrar en ella en su aspecto más íntimo. El auténtico valor de la vida surge en esa difícil relación entre la apreciación de lo que significa la propia vida a desarrollar y las valoraciones que provienen de los vínculos con los demás. La autoconciencia de una persona no es un dato primigenio, está despertada por la relación con los demás. El aprecio a la vida tiene que ver con el modo como hemos sido apreciados en nuestra propia vida por los demás. Chesterton destacaba cómo uno de los fundamentos de nuestra Civilización Occidental ha sido el valor que los romanos daban al nacimiento de un hijo frente al uso del sacrificio de los primogénitos que realizaban los Cartaginenses. La expresión más esperanzada de esta vida es la famosa égloga de Virgilio: “*Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem*” (el niño pequeño comienza a conocer a su madre en la sonrisa)<sup>15</sup>.

Esta primera aceptación, nos sitúa en un marco de relaciones personales anterior a cualquiera de nuestras elecciones. De aquellas, surge el aprecio de una verdad en la cual la vida tiene un sentido que parece que se le promete por medio de estas relaciones. De aquí que la valoración de la propia existencia como un bien precioso a desarrollar; está inscrita al mismo tiempo en

---

<sup>14</sup> Un aspecto fundamental al cual ha querido dar respuesta el libro: PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre la familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004.

<sup>15</sup> Cfr. G.K. CHESTERTON, *El hombre eterno*, en *Obras Completas*, Plaza y Janés, Barcelona 1952, 1576.

el aprecio singular de las vidas ajenas que han configurado internamente mi propia existencia. El significado de la vida no puede ser de ningún modo algo que proceda de una simple apuesta humana, o de una decisión subjetiva sin más referencia que la propia libertad<sup>16</sup>. Si existe, tiene que ver con el origen mismo de la vida; volvamos a decirlo, de la vida entendida como un don, con una relación con una persona que me precede.

La gran sombra que se puede proyectar sobre esta luz es la del *individualismo*, un modo de considerar la vida centrada de forma casi compulsiva a partir de las propias opiniones y que va configurando el “caparazón de la subjetividad” como un mundo cerrado en sí mismo y que busca endurecerse ante cualquier influjo exterior. No significa el aislarse de los demás, sino considerar estas relaciones como exteriores a lo íntimo de la persona, producto de una elección arbitraria y selectiva.

El individualismo no es algo neutro, tiene una consecuencia terrible para la persona: *la soledad*. Es cierto, “no es bueno que el hombre esté solo” (*Gen* 2,18). Esta primera afirmación divina es de una actualidad enorme. Posiblemente el mal mayor de nuestra sociedad y uno de los fundamentos principales para despreciar la vida es el de la extensión de la soledad hasta niveles increíbles. No se trata sólo de personas abandonadas, tal vez la peor soledad la sufren aquellos que están rodeados de gente pero se sienten ajenos a todas ellas y no creen que nadie les llegue a hacer caso. La incomunicación que se desprende de este estado anímico fractura las familias, hace odiosos los trabajos y hostil toda la sociedad.

Incluso las relaciones personales más básicas quedan debilitadas. Ahora parecen incapaces de dar una esperanza completa al hombre que las ve con sospecha o no sabe urdir con ellas el entramado más fuerte de la propia existencia. En vez de ser una fuente de sentido para la vida humana, aparecen como dificultades o, incluso, como causa de un dolor insufrible. De nuevo aquí vemos que la debilidad de las relaciones propias se debe a experimentarlas en otros muchos y dejar de creerlas capaces de configurar una historia. Entonces, sólo queda la posibilidad de ir tirando de ellas, sin descubrir en las mismas nuevos horizontes de vida.

---

<sup>16</sup> Es el argumento de: M. BLONDEL, *La acción*, BAC, Madrid 1996.

Queda un sujeto reducido a un individuo aislado, sin apoyos, que mira con temor el futuro o, todo lo más, lo interpreta como una mera autoafirmación de lo conseguido. Este sujeto débil es fácilmente manipulable, ha perdido sus raíces y no tiene grandes ilusiones por las que luchar. Se debate entonces ante el impacto de unos fines que se le proponen y que acepta con una alarmante pasividad. En una sociedad poco estructurada como es la nuestra, sin fuertes organizaciones sociales, la debilitación de la familia puede ser desastrosa para que las personas encuentren un sentido fuerte por el que vivir.

### 3. CONCLUSIÓN PRIMERA: LA “CALIDAD DE VIDA” COMO VALORACIÓN ACTUAL DE LA EXISTENCIA PERSONAL

Tras este breve recorrido llegamos a una primera conclusión: la valoración de la vida humana se hace depender de la categoría de *calidad de vida*. Es un instrumento que se adapta perfectamente a las exigencias que antes hemos visto como procedentes de la valoración “actual” de la vida. Es un concepto que puede ser objetivable a partir de determinados baremos y, en consecuencia, medible y analizable en cada caso. El sentido de la vida que en la frase de Juvenal aparecía envuelta en una exigencia de trascendencia como algo que la vida misma no podía dar, queda ahora en cambio encerrada en la búsqueda de esa *calidad*.

Es un concepto que responde también al utilitarismo de buscar los bienes que aseguren esa calidad de una forma permanente<sup>17</sup>. Pero se observa con expectación que todo el emotivismo de fondo que pretende ser el motor último de las acciones, no puede definirse adecuadamente desde la categoría de la calidad. Así, los afectos quedan en la sombra, sin referente alguno que los guíe. Por eso, aunque la propuesta de la calidad es un modo plausible a nivel social de querer determinar la valoración de la vida, no responde al deseo humano, esto es, es incapaz de responder a la cuestión del sentido de la que tanto hemos hablado.

---

<sup>17</sup> Es el primer paso de la evolución del utilitarismo: del cuantitativo de Bentham, al cualitativo de Stuart Mill.

La calidad de vida se extiende como el fin social por excelencia, incluso como el único fin que debe perseguir el gobernante en lo que ha pasado a llamarse “Estado de bienestar”. Con esta terminología se nos hace patente la contradicción interna que contiene: se quiere definir la calidad mediante un “estar” (esto es, un estado de ánimo), pero en referencia sólo a bienes exteriores que no pueden asegurar ese “estar” bien<sup>18</sup>.

Pero la consecuencia más nociva que procede de esta valoración reductiva consiste en que se convierte en un *principio de relativización*. La calidad es un concepto en sí mismo relativo que se determina siempre por medio de comparaciones. No cabe una “calidad absoluta”, como no cabe un “rojo absoluto”. La cuantificación de la calidad lleva a valorar la vida por medio de parámetros no personales en los cuales nunca cabe la posibilidad de una valoración absoluta. La vida humana queda relativizada en relación a otros bienes, se la considera sólo como un bien entre otros.

En cuanto nos planteemos las posibles deficiencias de este concepto de “calidad de vida” los problemas que surgen son muy graves. Todo se centra en fijar unos límites en los cuales la calidad se considera suficiente. Pero determinadas vidas pueden entonces considerarse que no alcanzan ese “nivel de calidad”. ¿Qué se puede decir? ¿Son vidas menos humanas, o incluso inhumanas? Desde luego, la valoración de las mismas está afectada en lo más íntimo. Está ahora a merced de cuestiones muy variables: intereses sociales, económicos, posibilidades educativas, el disfrute de la salud, etc. Estas vidas que se consideran menos valiosas, ¿han de ser ayudadas o sólo despreciadas? ¿Basta con calificar una vida como de “menos calidad” para permitir en algunas condiciones eliminarla? Detrás de estas preguntas tan radicales vemos surgir muchas amenazas contra la vida humana que en muchos casos queda abandonada en un estado de falta de protección real. Desde luego, ante la imposición ideológica del baremo de la calidad la cuestión del sentido se desvanece.

La aceptación rendida de esta categoría de “calidad de vida” y su extensión habitual en los aspectos más básicos de la existencia es un camino de debilitación cultural y un ataque sutil pero efectivo contra la vida humana.

---

<sup>18</sup> Cfr. CH. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1989.

Como ocurre con todo aquello afecta el lenguaje<sup>19</sup>, casi sin sentir, se va extendiendo en los detalles más nimios un mensaje que penetra y transforma el sentido de muchas expresiones.

Aunque sus límites son muy claros, su asunción no proviene de un asentimiento intelectual. Corresponde a una aceptación interna de determinadas primacías que están unidas a los contenidos concretos por medio de los cuales se quiere proceder a la medición de la calidad.

#### 4. EL PROBLEMA SUBYACENTE DE LA LIBERTAD. LA VIDA COMO MANIPULABLE

En la raíz de este desprecio de la vida humana que hemos procurado rastrear está implicada la *libertad*. Ésta es una dimensión de tal importancia en la vida humana que al aplicarse en este campo va a variar radicalmente la forma de promocionar la vida en los distintos ámbitos que le corresponde. Con la absolutización cultural de la libertad humana que se ha ido consolidando en un largo proceso<sup>20</sup>, todo aquello que no es directamente la libertad, se nos presenta como elementos ajenos a la identidad humana. En casos extremos se ha llegado a identificar la misma naturaleza humana simplemente con la libertad<sup>21</sup>.

Todo lo que fuera anterior al acto consciente de elección no sería sino meramente dispositivo para la misma y no cabría aplicarle el calificativo de absoluto. La vida en cuanto bien humano no tendría un valor en sí misma, sino sólo como soporte de una libertad omnímoda que debe elegir el fin que cada persona escogería autónomamente de la misma. Esta elección, puramente individual, sólo puede encontrar una limitación, la presencia de otras personas igualmente libres que se pudieran oponer a mis planes.

De este modo de entender la libertad ha nacido el famoso principio: “mi libertad termina donde empieza la del otro.” Hemos de reconocer que ha tenido un éxito indudable dentro de nuestra cultura, en la cual el sistema

---

<sup>19</sup> Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *La revolución oculta. Manipulación del lenguaje y subversión de valores*, PPC, Madrid 1998.

<sup>20</sup> Cfr. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, cit., 419-450.

<sup>21</sup> Cfr. JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 35.

socio-político está sostenido por la teoría del pacto. Esto es, la sociedad se forma por un “contrato social” cuya última justificación está reflejada en el principio anterior<sup>22</sup>. Cada cual renuncia a realizar muchas cosas que desea por el beneficio que supone para todos el respeto de la libertad ajena. El principio de limitar así mi libertad, puede funcionar como un argumento irrefutable en el que sostener muchas de las restricciones de la libertad que acarrea una vida social tan compleja como la nuestra. En cierta medida, el triunfo del denominado “Estado de Derecho” ha consistido en velar por esa esfera “privada” en la cual cada persona se siente libre sin cortapisas mediante la defensa de un cumplimiento de las normas comunes aceptadas por todos.

Este modo de entender la libertad es el Juan Pablo II denominó como “concepción perversa de la libertad”<sup>23</sup>. La razón de una calificación tan negativa la fundamenta en la contestación de Caín ante la muerte de Abel: “¿soy yo acaso el guardián de mi hermano?” (*Gen 4,9*). La concepción anterior de la libertad ve en el otro simplemente un *límite*, un concepto negativo<sup>24</sup>, por lo que las relaciones sociales pasan a ser el campo donde se desenvuelve un conflicto de libertades. El desinterés hacia el otro encubierto bajo un falso respeto, que es la sustancia de la contestación de Caín, oculta una negación profunda de la presencia del otro como un elemento interior de mi libertad. La contestación no ofrece dudas: ¡Sí! Tú eres el guardián de tu hermano, pues su vida nunca te puede ser indiferente. El hecho que la pudieras juzgar desde la indiferencia es ya una elección perversa, que mancha con su iniquidad todas las acciones consecuentes.

Por el contrario, se ha de afirmar que *el otro es principio de mi libertad* porque es una llamada a la misma que pide una respuesta. Al dar una conferencia, el público que escucha no es un límite para el conferenciante, más bien es la razón de que dé esa conferencia, es una provocación a la misma. El público viene con una expectativa que pide al conferenciante muchas cosas y él responde libremente a esas demandas. Además, no basta con cualquier respuesta, debe estar a la altura de la relación de la que surge. Es muy

---

<sup>22</sup> Cfr. D. NEGRO, *Lo que Europa debe al Cristianismo*, Unión Editorial, Madrid 2004.

<sup>23</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, nn. 18-20.

<sup>24</sup> Cfr. I. BERLIN, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid 2000, 215-280.

distinta una reunión de negocios, que un espectáculo, que una disertación académica, en cada una de ellas están en juego bienes distintos que hay que saber promover. La presencia de otra persona es un grito a mi libertad, un modo de despertarla para que sea capaz de reaccionar. Mi libertad no nace de una elección primigenia, sino de una presencia personal que pide una respuesta. La presencia del otro dirige internamente y hace crecer mi libertad antes de cualquier elección mía. La libertad entonces no surge de un primer momento individualista, sino dentro de una serie de relaciones personales que son fuente de acciones y de intenciones que acaban también en el deseo de promocionar la vida de otros.

La vida y la libertad se unen entonces en un proceso de construir a la persona, en un camino muy amplio en el cual se va configurando una fuerte intimidad personal consciente del bien que hace a cada una la relación con tantas personas. La comunión de personas constituye así en un fin de la libertad, que actúa como una verdad interna que guía el ejercicio de la libertad antes de cualquier elección<sup>25</sup>.

Esta dimensión “comunional” de la libertad humana nos permite destacar el fariseísmo de fondo que se esconde en la afirmación cainita. Nadie se cree que no sea el guardián de su hermano, pero sí que intenta justificarse acudiendo a este argumento. La receptividad social de determinadas afirmaciones contribuye a dar una cobertura exterior a las pequeñas o grandes iniquidades individuales.

Este fariseísmo que se esconde en la libertad individualista ha llegado a dimensiones enormes en nuestro tiempo. El imperio de lo “políticamente correcto” produce una presión ideológica muy fuerte, una auténtica dictadura del relativismo y se extiende sin dificultad en una multitud de personas dispuestas a afirmar lo contrario que sostenían hace unos pocos años simplemente porque han cambiado el rumbo de la opinión general. Esta mutabilidad irracional es ya de por sí mala, pero lo peor es la intención de imponerla al que piensa de modo diferente como si fuera una persona antisocial y contraria al progreso. Se trata del fariseísmo de creerse justificado por el aplauso social y cometer los mayores crímenes, entre otros un formidable ataque a la

---

<sup>25</sup> Como lo indica la expresión: JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 86: “La libertad, pues, tiene sus raíces en la verdad del hombre y tiende a la comunión.”

vida humana, sistemático, ocultando los métodos, las consecuencias y el terrible dolor que extiende en todo el mundo. Por eso se quieren presentar como “avances de la humanidad” sucesos que generan un enorme sufrimiento: el aborto, el fracaso matrimonial, todo tipo de adicciones nocivas. Y, además, ¡se quieren justificar como necesarias para mantener un “Estado del bienestar”! La expresión es ya por sí misma una muestra de un fariseísmo frío y calculador.

## 5. APLICACIÓN EN LOS MOMENTOS DE LA VIDA DEFICIENTE

No basta con analizar todos esos elementos de una forma general, necesitamos introducirnos en ellos en momentos concretos, porque así se nos revelan con más fuerza las deficiencias de cierta valoración de la vida humana, y la forma farisaica de tratarla en nuestra sociedad. Partir del concepto de calidad lleva a pararnos en esos momentos en los que esa calidad no existe. Esto se produce en los tramos en los que la pretendida autonomía radical de la persona humana permanece oculta o es imperceptible, son los momentos del nacimiento y de la muerte. Aquello que se supondría que eran los momentos claves de la cuestión sentido de la existencia humana, ahora se van a medir una y otra vez como carentes de él.

a) Para que podamos comprender de modo completo de qué estamos hablando, hemos de fijar primero nuestra mirada en lo que es el estadio humano anterior al nacimiento. Es el momento de mayor dependencia del hombre de otro hombre, oculto en el vientre de la madre se presenta casi como un “sin-rostro”, un ser que o es todo esperanza o todo amenaza. Depende en su apreciación de la imaginación y las ilusiones de sus padres que le deben hacer un “lugar en sus corazones”.

Es fácil presentar ese ser desconocido y anónimo como una amenaza de la libertad de la mujer, como un inquilino no deseado ni elegido que se ha colado sin pedir permiso, un peso excesivo que no es posible afrontar. Un atentado contra los propios planes que parecen frustrarse radicalmente por un mero incidente, un fallo técnico. Ha sido un error de cálculo, al que es difícil darle permiso de existencia. Es fácil en cambio negárselo, porque no

puede protestar, no tiene voz, ni siquiera una mirada que pudiera decir: ¡no me mates!<sup>26</sup>

Extrañamente ante tal invalidez del ser humano no nacido, la sociedad usando un principio utilitarista radical, da todo el valor a la elección de la mujer, el *free choice* por el cual se le ha de dejar, sin presiones, elegir tener o no el hijo<sup>27</sup>. La libertad absolutizada se impone a una vida no reconocida en su valor a la que no se concede en verdad ningún derecho porque no se le da ningún sentido *de facto*.

La pretensión de licitud de la determinación de plazos al aborto por medio de ir introduciendo condiciones más exigentes en la medida en que vaya desarrollándose el niño no nacido, simplemente es una expresión máxima del valor relativo que se le concede y que se pone en comparación con otro tipo de bienes materiales con los que parece colisionar. La facilidad de dar preferencia a éstos sin más razón que la voluntad de la mujer, constata la terrible falsedad en la que se funda.

Esta contradicción llega a un grado máximo en todo lo que supone la manipulación de los embriones en las técnicas de reproducción asistida y en la consecuente investigación con células embrionarias<sup>28</sup>. En este sentido se ha inventado todo un lenguaje que deforma la realidad hasta fabricar el término “pre-embrión” sin ningún fundamento técnico, pero usándolo con una intención de no reconocerla como humana que ha infeccionado todas las leyes al respecto<sup>29</sup>.

Creo que es un error insistir en la lucha contra el aborto ciñéndola exclusivamente a cuestiones de derecho o legales. El problema es anterior y tiene tanta fuerza que es el que deforma el derecho hasta tal punto de justificar su práctica. En cierta medida, es lo que ocurre cuando determinada práctica social se considera inevitable para el funcionamiento de la convivencia. Muchos se

---

<sup>26</sup> Así define la responsabilidad: E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Martinus Nijhoff, La Haye <sup>2</sup>1965.

<sup>27</sup> Cfr. W. MAY, “Libre elección”, en *Lexicón*, cit., 675-686.

<sup>28</sup> Sigue siendo el referente en este campo: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Inst. *Donum vitae* (22-II-1987); actualizada en ID., Inst. *Dignitas personae* (8-IX-2008).

<sup>29</sup> Demuestra lo artificial de esta nomenclatura: M<sup>a</sup> D. VILA-CORO, “Estatuto jurídico del embrión humano”, en AA.VV., *El inicio de la vida. Identidad y estatuto del embrión humano*, BAC, Madrid 1999, 149-162.

encogen de hombros y lo aceptan como algo necesario sin más. Un mal, sin duda, pero debe ser asumido en el conjunto de la vida social. Por eso, la encíclica *Evangelium vitae* califica el aborto como una *estructura de pecado* que debilita la conciencia social respecto a la valoración de la vida humana<sup>30</sup>.

b) El segundo momento en el que la debilidad de la vida puede llegar a considerarla despreciable, es el momento de la enfermedad y la muerte. En este caso, el tema de la calidad de vida es el que se cuestiona de una forma nueva: el dolor que está presente en ambos, tomado como hecho, al no saber integrarlo en la pregunta por el sentido, se convierte en algo incomprensible y, por eso mismo, insufrible. Si se llega a perder la esperanza de una curación, de la posibilidad de desaparecer el dolor, las respuestas que provienen de un modo de pensamiento técnico dejan al hombre en una soledad tan amarga que la muerte se presenta como una liberación.

Hasta qué punto en la actualidad se mitifica la salud como el único estado en verdad humano, se comprueba por determinadas reacciones ante la presencia de la enfermedad. El rechazo de la enfermedad como una vida inadecuada se ve sobre todo en el empleo de los *diagnósticos prenatales* que, en el caso de determinar que el niño que se espera va a estar enfermo acaba en un porcentaje altísimo en aborto<sup>31</sup>. Se quiere una vida, pero una vida sana, porque la enfermedad parece una vida inhumana, sin sentido.

El máximo conflicto nos aparece al llegar al límite de proponer la elección directa de la muerte. Es lo que se ha denominado eutanasia, “buena muerte”. Este tipo de expresión es ya una manifestación del fariseísmo que contiene. Es cierto que todo hombre está llamado a una “buena muerte”, esto es, una “muerte digna” de su humanidad. Pero la cuestión estriba en determinar en qué consiste tal dignidad y a esto sólo responde la cuestión del sentido. Un ejemplo clamoroso fue la muerte de Juan Pablo II, una muerte en su cama, exhausto y consumido, entregando su cuerpo mientras toda una plaza de San Pedro repleta de personas en oración. Como lo calificó el entonces cardenal Ratzinger, era como su última misa en San Pedro pues decía con su presencia “este es mi cuerpo entregado”. El sentido de la muerte no

---

<sup>30</sup> Cfr. JUAN PABLO II, C.Enc. *Evangelium vitae*, nn. 24. 59.

<sup>31</sup> Como lo recuerda: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Inst. *Donum vitae*, I, 2, nn. 32-35.

consiste en el hecho de la muerte, sino en qué sea una entrega de la vida. Todo el mundo comprende el sentido contenido en el morir por amor. Hemos de decir que esta es la muerte auténticamente humana.

Nos hallamos ante un ejemplo más de la indebida absolutización de la libertad. Se considera que el hecho de proceder de la elección hace que el acto sea “auténticamente humano”. Por eso, el derecho a elegir la muerte sería básico para cualquier persona humana, mucho más en el caso que se pueda hacer razonable por la presencia del dolor y mover a compasión, un sentimiento en sí mismo muy digno, a todos los que le rodean. En todo caso, se trata de una libertad individualista que no mira sino su propia decisión. Lo absurdo de esta propuesta está en lo que calla, que es precisamente la posibilidad de llenar de contenido la muerte, convertirla en un acto humano de una relevancia enorme.

La muerte más digna es la de Jesucristo, en las condiciones más indignas que se pueden pensar, que llega a iluminar con su luz la muerte de cada persona. Pero “elegir la muerte” por la muerte misma es un error, el simple motivo de evitar el dolor no es una razón suficiente por ser un sentido meramente privativo.

La *Evangelium vitae* define la eutanasia como “una acción o una omisión que por su naturaleza y en la intención causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor”<sup>32</sup>. Esto es, consiste en poner la intención de morir como el sentido de la acción y, por eso, siempre será equivocado. El caso más representativo que ha sido omnipresente en este país el de Sanpedro y en realidad, no es un caso de eutanasia cuanto de suicidio asistido. No padecía una enfermedad mortal, más bien, quería provocarse la muerte, suicidarse, pero estaba impedido de hacerlo solo y requería ayuda. Se hace evidente el que la cuestión de sentido es la que está en juego. Es cierto que una vida sin sentido no merece ser vivida, pero es un error gravísimo pensar que esto se puede dar, porque supone negar la posibilidad de amar que tiene una persona y que está al alcance de cualquier hombre. Elegir morir es decir que el amor no vale la pena ser vivido y esto es un insulto contra toda la humanidad<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> JUAN PABLO II, C.Enc. *Evangelium vitae*, n. 65.

<sup>33</sup> Cfr. C. DÍAZ, *Soy amado, luego existo, Volumen I: yo y tú*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

A la luz de estos dos casos concretos, podemos ahora delinear qué significa la lucha por la vida. Como se recuerda en la presentación de la *Evangelium vitae*, así como en el fin del siglo XIX la Iglesia salió en defensa de los más débiles: la clase proletaria con la Doctrina Social de la Iglesia en *Rerum novarum*, ahora se ha de procurar por todos los medios la defensa de los seres humanos más débiles que están amenazados muy gravemente de muerte por un desprecio general que se les arroja<sup>34</sup>.

## 6. UN MODO INICUO DE RAZONAR: EL TELEOLOGISMO

Si ya es mala la forma de valoración de la vida deficiente, se ha unido a ella un sistema de pensamiento moral que ha empeorado las cosas. Se trata del denominado “teleologismo” que responde a lo que normalmente entendemos como consecuencialismo: el método de valorar las acciones humanas por sus consecuencias y no por el significado del mismo acto<sup>35</sup>.

Este sistema de pensamiento moral ha surgido a principios del siglo XX de la filosofía analítica. G.E. Moore profesor de ética inglés es el que pone sus cimientos por medio de su análisis del término bien (*good*)<sup>36</sup>. Para él, no es una característica del objeto sino el sentimiento subjetivo que un objeto nos despierta. Entonces el auténtico valor moral no está en las realidades objetivas, sino en el juicio emotivo propio que hacemos sobre ello. De aquí ha provenido una reinterpretación del papel del bien en las acciones humanas, que ha conducido a postular una división entre: bienes premorales, y bienes morales<sup>37</sup>. Los bienes denominados “pre-morales” son los bienes objetivos ante los que el hombre se encuentra y que no tendrían una verdadera relevancia moral hasta que cada persona emita un juicio de lo que va a realizar, este juicio sería así el único “bien moral” auténtico. De este modo,

---

<sup>34</sup> Cfr. JUAN PABLO II, C.Enc. *Evangelium vitae*, n. 5: “Así como hace un siglo la clase obrera estaba oprimida en sus derechos fundamentales, y la Iglesia tomó su defensa con gran valentía, proclamando los derechos sacrosantos de la persona del trabajador, así ahora, cuando otra categoría de personas está oprimida en su derecho fundamental a la vida, la Iglesia siente el deber de dar voz con la misma valentía, a quien no tiene voz.”

<sup>35</sup> Cfr. JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, nn. 74-75.

<sup>36</sup> Cfr. G.E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge 1903.

<sup>37</sup> Cfr. JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, nn. 48. 75.

ningún bien por sí mismo es moral fuera del momento del juicio de cada persona. Este juicio, según el teleologismo, consistiría en el cálculo de las consecuencias de forma que todo bien para llegar a ser moral debe ser comparado y sopesado con otros bienes.

Se comprende fácilmente la multitud de consecuencias que esto tiene para nuestro tema. La vida humana sería un mero *bien pre-moral*, sin un valor definitivo por sí mismo, éste sólo se podrá determinar en relación otros bienes no personales que pueden entrar en colisión con la promoción de la vida, por lo que hay que usar para resolverlo el procedimiento que se denomina “conflicto de valores” de elegir entonces el que se prefiera<sup>38</sup>. No se le podría reconocer directamente un valor moral sin discusión. Es así como se produce una profunda desvalorización de la vida humana, por considerarla como un bien más entre otros. Es sencillo mostrar un ejemplo. La vida humana como bien pre-moral es un bien físico más que, en el caso del aborto colisiona con el bien del desarrollo de la vida de la mujer que quedaría destrozada por las obligaciones que conlleva el nacimiento y del desprecio social que le acarrearía. El juicio moral que se desprende de este planteamiento en estas circunstancias no ofrece muchas dudas. No cabría el recurso al valor sagrado de la vida humana, ya que se interpretaría como producto de la ignorancia sobre el modo de realizar el juicio moral tal como ellos lo describen<sup>39</sup>. De aquí la imposibilidad de entendimiento que se observa entre los que defienden la vida humana en todo su desarrollo y los que relativizan este valor por el uso del teleologismo. No sólo defienden posturas distintas, hablan lenguajes diferentes.

Este sistema de pensamiento es inicuo porque, al centrar todo el valor moral en el momento de elección, ignora la presencia de una verdad anterior que guía precisamente esa elección. Además, al reducir los bienes a los físicos, ha ocultado la cuestión de sentido que es la que da un valor absoluto y sagrado a la vida humana.

Lo grave de la situación actual contra la vida es que ese pensamiento es el que se aplica sistemáticamente en los acuerdos internacionales, espe-

<sup>38</sup> Un análisis del mismo en: L. MELINA, “Des limites pour la liberté? Les conflits de devoir”, en *Anthropotes* 20 (2004) 379-391.

<sup>39</sup> Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “La persona y el bien”, en L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Ed. Palabra, Madrid 2001, 293-318.

cialmente los que tratan de las políticas demográficas<sup>40</sup>. Ante los problemas migratorios que amenazan las economías occidentales se busca reducir radicalmente la demografía en los países del tercer mundo. Por eso todos los medios que se empleen están tomados en vista del procurar con efectividad el bien de toda la humanidad y esto justificaría las esterilizaciones masivas, la ruptura de las familias, la extensión de los preservativos y el recurso al aborto si fuera necesario. Todo sería legítimo, incluso necesario, para el bien real de la humanidad.

#### 7. LA LUCHA POR LA JUSTICIA. LA VIOLENCIA ANTE CONCIENCIAS ADORMECIDAS

Tras el análisis de todas estas amenazas contra la vida se hace más evidente la necesidad imperiosa de responder con la lucha por la vida. Es una obligación moral básica luchar a favor de la justicia<sup>41</sup>. Aquí se hacen patentes los límites de la tolerancia. Tolerar la injusticia puede hacer al hombre profundamente injusto. Aceptar la injusticia es un modo de colaborar con ella y su extensión. Por eso se ha de luchar contra ella y se necesita para ello la virtud de la fortaleza.

Luchar a favor de la vida significa en la actualidad estar dispuesto a enfrentarse a determinados obstáculos y bastantes dificultades. Rechazar la existencia de ataques contra la vida cuando estos se presentan como necesarios para el orden social es un modo de ser tachado de antisocial. Desenmascarar las amenazas profundas contra la vida que se desprenden de determinada cultura supone pasar por una descalificación sistemática y pública que puede ser muy dura.

El modo preciso de llevarlo a cabo se sitúa en la tradición anterior de “la acción profética”. Hablamos de una acción que no vale tanto por su resultado cuanto por su valor testimonial, va contra lo establecido para mostrar públi-

---

<sup>40</sup> Cfr. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Evoluciones Demográficas. Dimensiones éticas y pastorales* (25-III-1994).

<sup>41</sup> Cfr. R. GUARDINI, *Una ética para nuestro tiempo* (Tugenden), en ID., *La esencia del cristianismo-Una ética para nuestro tiempo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002, 167: “Toda la historia de la humanidad podría contarse bajo el título «La lucha por la justicia».”

camente la iniquidad en la que la sociedad está sustentándose. El profeta, elegido por Dios, debe saber superar la presión social para responder con fidelidad a lo que Dios le pide<sup>42</sup>.

El primer resultado perceptible es siempre una reacción en contra del profeta a nivel social, su acción produce siempre un primer escándalo en una doble dirección: por una parte, la acusación de ser una acción ilícita, que entra en confrontación con lo establecido como un gesto violento e intransigente que no acepta opiniones contrarias, ni siquiera cuando son mayoritarias; el segundo, el asombrarse de que todavía existan personas que piensen así, y procurar descalificar radicalmente cualquier pronunciamiento en esa dirección. Es un claro ejemplo de escándalo farisaico que se indigna por una pequeña oposición, mientras mira complacido la extensión sin freno y legitimada de graves injusticias.

Por eso mismo, hay que insistir en la palabra *lucha* ya que su intención es violentar un modo de pensar dormido en un estado de cosas que considera suficientemente justificado y que no quiere cambiar. No se puede aceptar ese modelo de pretendida paz social fundada en no dejar pensar a las personas, no admitir ninguna opinión divergente y quejarse de violencia ajena cuando se busca ocultar una violencia enorme contra los más desfavorecidos. Hay que destacar en todo caso el aspecto totalitario de estas prácticas<sup>43</sup>.

Es preciso asumir que se van a producir estas fuertes reacciones contrarias y que lo van a hacer siempre con una cierta carga de violencia verbal y de presión social, de otro modo muchas personas, aunque personalmente sepan reconocer los principales ataques contra la vida, al toparse con los primeros rechazos cargados de agresividad, no se atreven a expresarse en público sobre estos temas y mucho menos en los ambientes profesionales. Se pasa a una situación de un silencio que calla ante una injusticia manifiesta.

Pero todavía es peor la actitud de los que quieren evitar a toda costa un enfrentamiento con el “pensamiento correcto” de la sociedad, estos alegan que sería romper lazos de comunicación esenciales para la convivencia y favorecer un cierto clima de enfrentamiento que no sería beneficioso para la

---

<sup>42</sup> Cfr. J.L. SICRE, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella 1991.

<sup>43</sup> Cfr. M. SCHOYANS, “Dérives totalitaires et «structures de péché»”, en *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 481-486.

transmisión del Evangelio. Que, todo lo más, se puede expresar una cierta desaprobación en los casos extremos pero aceptar como integradas en la sociedad algunas prácticas. El mensaje evangélico tendría una pretensión utópica de recordar unos imposibles, este anuncio de la utopía serviría por sí mismo de empuje para la transformación social, sin que fuera necesario oponerse a determinadas dejaciones, sin buscar así un cambio real en las prácticas sociales<sup>44</sup>. El cristiano debería aceptar moverse en un pluralismo moral radical en el cual el Evangelio simplemente propondría unas intenciones de fondo y que no cambiarían los juicios de los contenidos concretos.

El tiempo nos ha permitido ver las consecuencias negativas y secularizadoras que se contienen en este modo de plantear las cuestiones morales. Muchos cristianos se encuentran en ellas sin ninguna orientación y naufragan dentro de un entorno muy difícil de argumentos y de ideas descolocadas como ya hemos visto al enmarcar el tema. Así el fiel se debilita en las propias convicciones y se pierde el horizonte de sentido que el cristianismo propone y que está en conexión con las realidades que construyen la vida humana.

En este campo de la vida, hay que dar gracias a Dios por el gran número de personas que trabajan en la defensa, ayuda y promoción de la vida humana tanto en el periodo de gestación, como en los momentos de enfermedad y dolor. En nuestra Iglesia en España se ha cuidado y fomentado la aparición de muchas instituciones y asociaciones a favor de la vida. En cambio, a pesar de la generosidad de todas estas realidades y la buena intención que las ha animado ha faltado una mayor relación entre ellas. Tal vez por el carácter particularista español de querer ser protagonistas o de evitar acciones que no estén en nuestro dominio, se observa una cierta fragmentación de las iniciativas que no se tienen en cuenta unas a otras. Este hecho difumina la repercusión social que podrían tener estas actividades.

Es absolutamente necesario decir que falta una unidad en la estrategia tanto más imprescindible cuanto mayor es la presión social contraria. El término estrategia nos sirve para expresar que la lucha no se puede centrar en acciones reactivas *contra* iniciativas legales o sociales, se debe cuidar el

---

<sup>44</sup> Cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, nn. 100-132.

aspecto propositivo de estas iniciativas para saber transmitir la belleza de una cultura de la vida y la aportación decisiva que determinadas acciones pueden tener en la mejora de la convivencia social. Esto incluye todo el espectro de las realidades sociales que debe ser contemplado en esta estrategia: el político, el profesional, el de servicios sociales, el de los medios de comunicación y también, como no podía ser menos, el ámbito educativo.

## 8. LA LUCHA POR LA VIDA Y LA EDUCACIÓN

Entrar en el campo de la educación, se ha de hacer teniendo como claro objetivo la formación de personas sensibles a la auténtica valoración de la vida humana que sepa transmitir lo que significa en verdad el sentido de vivir. En esta dirección hemos de destacar determinadas dimensiones que son esenciales en la acción educativa y que contienen en sí mismas una aportación significativa para la vida humana.

a) La primera de ellas es que toda la educación se fundamenta en una relación humana peculiar en la que se produce una transmisión. Se trata de una relación recíproca pero asimétrica: uno es el maestro y otro es el discípulo. Uno tiene un saber que quiere comunicar al otro de maneras muy diversas pero apropiadas a lo que se quiere enseñar y a la capacidad de recibir. El contenido de la enseñanza tiene que ver con una *herencia recibida*<sup>45</sup>. Todos hemos de constatar que lo más importante de nuestra vida es algo que hemos recibido, otras personas nos han capacitado para llegar a ser lo que somos y que por tanto aquello por lo que vivimos no deja de tener una dimensión muy fundamental de agradecimiento.

Este aspecto esencial en la educación es una clave muy importante para conservar y potenciar el sentido de la vida como un don recibido sin el cual se entenebrece la cuestión del sentido que hemos destacado poco antes. En la educación, la herencia es sobre todo cultural y no meramente técnica, es importante saber comunicar que la técnica y la ciencia empírica han sido posibles por una cultura actual que las ha sostenido e impulsado.

---

<sup>45</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Carta a los jóvenes*, n. 11.

b) El segundo punto del que hemos de hablar es el *sentido de autoridad* que está presente en toda educación. La asimetría de la relación maestro-discípulo conlleva la aceptación de una desigualdad entre ambos que confiere la iniciativa de contenido y organización al maestro. La acepción primera de *autoridad* se refiere “al que hace crecer” al discípulo, por tanto no es un concepto absoluto, cuenta con la exigencia de una relación de benevolencia hacia el subordinado. El *cuarto mandamiento* es el que custodia la importancia de la aceptación de esta autoridad inicial en la vida moral del hombre<sup>46</sup>. El igualitarismo fundado en el solo respeto es ciego ante esta realidad que está en el fundamento de todo proceso educativo.

De aquí la relación estrecha que debe tener la educación y la familia, pues en ambas instituciones se entretajan los principios que configuran la vida de los hombres. El asombroso intento de programar una educación bajo el prisma excluyente de “la autonomía”<sup>47</sup>, que corta de raíz toda relación con el principio de autoridad, ha enturbiado mucho la fortaleza de las relaciones personales en las cuales se sostiene el acto educativo en todas sus facetas. Esta fortaleza interior es vital para el buen funcionamiento de cualquier democracia, que necesita de personas honradas con una concepción fuerte del entramado social.

c) Porque lo que se transmite de modo primero en cualquier educación es la asunción de la *responsabilidad*. En primer lugar, del propio desarrollo, que es la esencia de la educación: sacar de una persona lo mejor que tiene y cómo esta tarea se realiza en relación con los demás. La misma educación se desarrolla en un entorno común que si en verdad se mueve en torno a la enseñanza forma una auténtica “comunidad educativa” que tiene una repercusión enorme en las personas. Esa solidaridad que se establece en vistas a esa tarea de colaborar en la propia educación junto con los otros es una forma privilegiada de transmitir que cada persona es responsable también de los demás y la asunción de este hecho estructura inicialmente la apertura de cualquier hombre a la sociedad.

Este es el baluarte fundamental para mantener la sociabilidad activa y no

---

<sup>46</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 15.

<sup>47</sup> Por el influjo de Piaget y Kolbert en la pedagogía.

formal de las personas. Es el cauce principal de fomentar las relaciones fuertes y positivas entre las personas en un interés no material que une a todas ellas en un ideal por el que vale la pena vivir. Aquí se va formando el *humus* adecuado para que crezca la valoración de la vida y el sentido de la misma en el ámbito social.

Este breve repaso de las condiciones de posibilidad de la educación en una promoción de la vida, nos abre un panorama inmenso de formación de personas y de ir constituyendo una auténtica cultura de la vida que permita a las personas valorar su dignidad y la de los demás. Devolver la confianza y el respeto a todos los que trabajan en este difícil ámbito educativo es una auténtica apuesta a favor de la vida.

## 9. LA REFERENCIA CULTURAL

Aunque ha sido ya un hilo conductor a lo largo de toda esta reflexión hemos de terminar hablando de la cultura como el vehículo en el que se libra una lucha enconada. Se trata del enfrentamiento violento entre la *cultura de muerte* y la *civilización del amor*<sup>48</sup>. Así presenta Juan Pablo II el panorama de nuestra humanidad actual. Con ello, hace un análisis teológico, es una mirada de fe a nuestro mundo.

Es una lucha, aunque no se pueda identificar nuestra cultura actual como “de muerte” sino que hemos de ver en ella los signos de esa “cultura de muerte” que está presente y quiere vencer a la “civilización del amor”. No se puede ser neutral en esta lucha, es imposible tomar la posición de ser un mero observador. Tal indiferencia ante el valor de la vida es ya sucumbir de un modo insensible a los influjos de la cultura de muerte que procura no aparecer con toda su negrura, se disfraza de esa falsa libertad y quiere ocultar sus efectos mostrando una economía creciente a la que se deja la labor de acallar los más diversos deseos de los hombres. Por eso, entrar en esta lucha cultural es adquirir el compromiso de desenmascarar los signos de la cultura de muerte allá donde los hubiere.

Acusar públicamente la existencia de la “cultura de muerte” es una forma

---

<sup>48</sup> Cfr. JUAN PABLO II, C.Enc. *Evangelium vitae*, n. 12.

de despertar la necesidad de formar personas críticas ante esos signos de la cultura actual. Es particularmente necesario cuando muchos de nuestros conciudadanos aceptan complacidos cualquier nuevo cambio social con tal que sea presentado como un avance y no tenga consecuencias económicas negativas. Vender la tolerancia hacia lo que es manifiestamente injusto alarga las conciencias y debilita a las personas ante las pretensiones de los que dirigen determinada cultura con fines inconfesables.

Hablar de cultura es hablar de vida humana de su desarrollo y florecimiento<sup>49</sup>. Por eso mismo, el simple concepto de una “cultura de muerte” tiene una contradicción interna que la hace más perniciosa más allá de las intenciones directas de muchas personas.

En cambio, la expresión “civilización del amor” es ante todo un anuncio, el del Evangelio de la vida. No se trata de una realidad de la que se sea muy consciente. Más bien es una llamada para que las personas crean, no en una estructura social que la vaya generando, sino en una fuerza interior capaz de ir construyendo una nueva vida que llene de sentido la de tantos hombres.

Crear en el amor (cfr. *1Jn* 4,16) es la razón más profunda para creer en la vida<sup>50</sup>. Y para ello es necesario *enseñar a vivirlo* a los hombres en su abrirse progresivo a la llamada al amor<sup>51</sup>. La lucha por la vida es una cuestión de luz, de iluminar *la vida de las personas* para que lleguen a tener “una vida abundante” (*Jn* 10,10).

---

<sup>49</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a la UNESCO* (2-VI-1980): “Cultura es aquello por lo que el hombre llega a ser más hombre, “es” más, accede más al ser”.

<sup>50</sup> Además de ser lo más cristiano como nos lo enseña: BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 1.

<sup>51</sup> Este es el hilo conductor del *Directorio de Pastoral Familiar de la Iglesia en España* (XI-2003).

## La expansión del cristianismo: claves de un dinamismo interior

JORGE JUAN FERNÁNDEZ SANGRADOR\*

Entre los libros, que, en los últimos años, suelen aparecer antes de la Semana Santa, con el fin de provocar gran efecto mediático, se ha publicado uno con el título *Inchiesta su Gesù. Chi era l'uomo che ha cambiato il mondo*, que suscitó una importante polémica en Italia<sup>1</sup>. Sus autores, Corrado Augias y Mauro Pesce son muy conocidos tanto en ese país como más allá de sus fronteras. El primero es escritor, periodista y autor de numerosos libros y programas de la televisión; el segundo, es profesor en la universidad de Bolonia, biblista e historiador del cristianismo primitivo. Algunas tesis mantenidas en esta obra fueron rebatidas con vehemencia por Raniero Cantalamessa, predicador de la Casa Pontificia, y Gianfranco Ravasi, actual presidente del Pontificio Consejo de Cultura y por entonces director de la Biblioteca Ambrosiana de Milán, aunque ha sido sobre todo Giuseppe de Rosa quien, en *La Civiltà Cattolica*, acometió sistemáticamente una crítica razonada del libro<sup>2</sup>. Entre las afirmaciones que se contienen en la obra de Augias y Pesce, figura esta:

“Si se quiere conocer realmente a Jesús, hay que quitarse las lentes cristianas y mirarlo con ojos hebreos”<sup>3</sup>.

---

\* Dr. D. Jorge Juan Fernández Sangrador, Director de la Biblioteca de Autores Cristianos.

<sup>1</sup> Corrado Augias – Mauro Pesce, *Inchiesta su Gesù. Chi era l'uomo che ha cambiato il mondo* (Milano 2006).

<sup>2</sup> Giuseppe de Rosa S.I., ‘Un attacco alla fede cristiana’, en *La Civiltà Cattolica* 157 (2 dicembre 2006) 456-466.

<sup>3</sup> *Inchiesta su Gesù*, 27

Y esta otra:

“El Jesús cristiano es aquel de quien Pablo dice: ‘Cristo ha muerto por nuestros pecados según las Escrituras’. El Jesús hebreo dice: Dios es quien perdona los pecados”<sup>4</sup>.

Y esta también:

“Jesús está más cerca de los hebreos religiosos actuales que de los sacerdotes cristianos”<sup>5</sup>.

En definitiva, lo que los autores vienen a decir es que “Jesús es hebreo antes que cristiano” y que, si bien desempeñó su actividad en un contexto geográfico internacional, helenizado y romanizado, en realidad no se propuso convertir sino solo a hebreos, no intentó convertir a quienes no lo eran y que, tras su muerte, habrían de ser las iglesias cristianas quienes emprendieran una misión *ad gentes* con la introducción de innovaciones sustanciales respecto a lo que Jesús hizo o enseñó<sup>6</sup>.

Después de haber sido publicado el mencionado libro, salió a la luz el de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI, *Gesù di Nazaret*, en el que se dice:

“Quien lee cierto número de estas reconstrucciones puede constatar inmediatamente que son más bien fotografías de los autores y de sus ideales”<sup>7</sup>.

El presente artículo no pretende referir el proceso por el cual el cristianismo logró expandirse por el mundo durante los primeros siglos de su existencia, que es más bien el modo propio de un historiador de la Iglesia, sino poner de manifiesto aquel aserto de la fe cristiana que impulsó a cuantos la confesaron a anunciar el evangelio de la salvación a todos los pueblos, sobrepasando para ello las fronteras del Israel histórico, y en continuidad con la experiencia del conocimiento personal e histórico de Jesucristo, el Hijo de Dios.

Mas conviene antes dejar constancia de cuáles son aquellos puntos de vista que, en la actualidad, han ido imponiéndose cuando se trata de estable-

---

<sup>4</sup> Ibid., 29.

<sup>5</sup> Ibid., 32.

<sup>6</sup> Ibid., 37.

<sup>7</sup> Joseph Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret* (Città del Vaticano 2007) 8.

cer la relación existente entre la vida de Jesús de Nazaret y la Iglesia primitiva. En la descripción, a día de hoy, de lo que sucedió en los albores del cristianismo, numerosos autores –cada vez más- operan con los siguientes presupuestos:

- 1) Jesús de Nazaret, plenamente compenetrado con la religión y la cultura de Israel, se hallaba más identificado con el judaísmo que con el cristianismo. “Hebreo, no cristiano” se ha llegado a decir, como ya se ha visto más arriba.
- 2) En los orígenes del cristianismo habrían coexistido diversas interpretaciones de lo que realmente significaron la vida y la muerte de Jesús de Nazaret. De aquellas, legítimas todas por igual, habría logrado prevalecer la que con el transcurso del tiempo acabó deviniendo Iglesia Católica.
- 3) La *heterodoxia* habría sido el estado natural del cristianismo naciente; la *ortodoxia*, en cambio, la implantación de una interpretación unilateral y reductora a la vez que un cercenamiento del pluralismo y de la riquísima variedad iniciales.
- 4) Los *cristianismos* marginados –denominados también en la actualidad como “los otros cristianismos”- se estarían recuperando ahora, frente a las formas confesionales más institucionalizadas, es decir, las grandes iglesias cristianas. Por los hallazgos de documentos, como son los de Nag Hammadi (Egipto), y otros, así como por las modernas interpretaciones, se está descubriendo el auténtico rostro de Jesús, desfigurado o velado en parte por la interpretación eclesiástica.
- 5) Lo que resulta de ese proceso de selección es una posibilidad de entre otras muchas. Pudo haber sido todo de otra manera.

En realidad, lo que se está debatiendo y abordando con estos planteamientos es la continuidad entre Jesús de Nazaret y el cristianismo, entre el cristianismo y la Iglesia, así como la legitimidad de las informaciones que se han recibido, conservado y transmitido acerca de Jesús en la Iglesia Católica.

De ahí que sea importante establecer el marco desde el cual se plantean en la actualidad las cuestiones acerca del cristianismo en sus orígenes, en su primer desarrollo y en su expansión. Pues, según y cómo sean aquellas, el proceso por el cual se va desde la existencia de Jesús de Nazaret hasta la llamada Gran Iglesia, la de los Santos Padres, ese proceso puede ser visto como lógico, inherente a la capacidad o la fuerza del cristianismo, o como un proceso dialéctico en el que ha prevalecido quien más arretos ha demostrado tener en la empresa de desbancar a los demás<sup>8</sup>. Y si hubiera sido de esta manera, el resultado final, el cristianismo, tal como es visto actualmente, sería, antes que otra cosa, una interpretación, una mera posibilidad entre muchas que han quedado aparcadas en el camino. Lo que hoy es así pudo muy bien haber sido de otro modo.

Estas cuestiones, sin embargo, no son nuevas. Desde el siglo XVIII, auspiciada por la teología liberal, viene sosteniéndose la tesis de que hay que distinguir entre la predicación de Jesús y la fe de los apóstoles<sup>9</sup>. Estos habrían alumbrado una serie de fantasías (mesianismo, redención, resurrección, retorno como juez de vivos y muertos) para explicar el fracaso de la muerte de aquel. Así pues, la idea de que el cristianismo nace de una fabulación, de la justificación de un fracaso, tras un hiato entre la vida de Jesús y la del primitivo cristianismo, ha estado siempre sobre el tapete con diferentes modulaciones.

Por tanto, cabe preguntarse: el motor que ha impulsado la expansión del cristianismo ¿se halla en la voluntad de Jesús o en las fantásticas explicaciones alumbradas en las mentes de los apóstoles para situarse ante la muerte de Jesús?<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Véase Ramón Trevijano, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*. Plenitudo Temporis, 3 (Salamanca 1995) 365-402.

<sup>9</sup> Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede* (New York 1968; Baltimore 1998).

<sup>10</sup> Véanse, en lengua española, los estudios sobre los orígenes del cristianismo de Gustave Bardy, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos* (Madrid 1990); Jorge Juan Fernández Sangrador, *De Babilonia a Nicea. Metodología para el estudio de Orígenes del Cristianismo y Patrología* (Salamanca 2006); José Miguel García, *Los orígenes históricos del cristianismo* (Madrid 2007); Santiago Guijarro (coord.), *Los comienzos del Cristianismo. IV Simposio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinar sobre los Orígenes del Cristianismo (G.E.R.I.C.O)* (Salamanca 2006); Romano Penna, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo* (Bilbao 1994); Manuel Sotomayor

El intento por disolver el vínculo que ha unido a Jesús de Nazaret con el cristianismo primitivo, se diría que ha surtido el efecto contrario de lo que se esperaba e incluso deseaba. Y si no, basta simplemente con observar lo que está sucediendo en la actualidad ante la innumerable producción bibliográfica que se presenta como alternativa a las posiciones que mantienen las iglesias, y que logra que se sigan en cambio estos dos efectos: queda acreditado el gran peso humano, social e institucional que poseen las denominadas grandes iglesias, y éstas, aunque acusen los golpes, no se vienen abajo. Todo lo contrario. Inmediatamente surgen círculos de estudio y de reflexión que, con mayor o menor acierto, analizan el fenómeno desde las tres vertientes en que cabe hacerlo: científico, ideológico y editorial.

Pues bien, eso ha sucedido a lo largo de la historia con el intento de querer establecer una quiebra entre Jesús y el cristianismo. Y no hay modo de lograrlo. La unión profunda que une a la Iglesia con Jesucristo es imbatible. Y esto es importante ponerlo de relieve. Ha sido traducido al español un libro titulado *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, del que es autor Larry W. Hurtado, profesor de la Universidad de Edimburgo<sup>11</sup>. Este estudioso del cristianismo primitivo sostiene que “la veneración por Jesús como alguien divino fue más una explosión que el resultado de un desarrollo” (“Devotion to Jesus as divine appeared more as an explosion than as an evolutionary development”). Y eso de la “explosión” expresa muy bien lo que sucedió en los orígenes del cristianismo<sup>12</sup>. Los apóstoles y otros discípulos lo dejan todo para seguir a Jesús; los relatos de conversiones, incluida la de san Pablo, hablan de luz envolvente; san Justino, en el *Diálogo con Trifón*, refiere así su conversión:

---

– José Fernández Ubiña (coord.), *Historia del cristianismo. I. El mundo antiguo* (Madrid 2003); Antonio Piñero, *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús* (Córdoba – Madrid 1993); Albert Viciano, *Cristianismo primitivo y su inculturación en el Imperio romano* (Murcia 2007); François Vouga, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates* (Estella 2001).

<sup>11</sup> Larry W. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*. Biblioteca de Estudios Bíblicos, 123 (Salamanca 2008).

<sup>12</sup> Véase L.W. Hurtado – J. Núñez Regodón – S. Guijarro Oporto – J.J. Fernández Sangrador, ‘La devoción a Jesús en el cristianismo más antiguo. Una conversación con el Prof. L.W. Hurtado’, en *Salmanticensis* 53 (2006) 61-80.

“Inmediatamente sentí que *se encendía un fuego en mi alma* y se apoderaba de mí el amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo, y reflexionando conmigo mismo sobre los razonamientos del anciano, hallé que ésta sola es la filosofía segura y provechosa. De este modo, pues, y por estos motivos soy yo filósofo, y quisiera que todos los hombres, poniendo el mismo fervor que yo, siguieran las doctrinas del Salvador. Pues hay en ellas *un no sé qué* de temible y son capaces de conmover a los que se apartan del recto camino, a par que, para quienes las meditan, se convierten en dulcísimo descanso”<sup>13</sup>.

Algo semejante se halla en las *Confesiones* de Jeremías<sup>14</sup>, en las de san Agustín<sup>15</sup>, en *Llama de amor viva* de san Juan de la Cruz<sup>16</sup>, en el *Memorial* de Pascal<sup>17</sup>. El rasgo más llamativo de esta explosión, de la que el profesor Hurtado habla, es que produce otras explosiones en cadena, es un fuego que enciende otros fuegos, es un universo que genera nuevos universos. Ese *no sé qué* del que habla san Justino, ésa es la chispa que ha provocado innumerables deflagraciones, un dinamismo que halla su epicentro en la persona de Jesús de Nazaret y se expande por la palabra y el testimonio de sus seguidores.

<sup>13</sup> San Justino, *Diálogo con Trifón* 8,1-2. Traducción tomada de *Padres Apostólicos y Apologetas griegos (s.II)*. Introducción, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno. Biblioteca de Autores Cristianos, 629 (Madrid 2002) 1116.

<sup>14</sup> Jeremías 20,9: “Era dentro de mí como un fuego devorador encerrado en mis huesos; me esforzaba en contenerlo, pero no podía”. Traducción tomada de *La Biblia*. La Casa de la Biblia (Madrid 1992) 815.

<sup>15</sup> San Agustín, *Confesiones*, VIII, 12, 29: “Apenas leída esta sentencia, como si una luz de seguridad hubiera penetrado en mi corazón, se desvanecieron todas las tinieblas de mis dudas”. Traducción tomada de Agustín de Hipona, *Confesiones*. Introducción, traducción y notas de Primitivo Tineo Tineo. Biblioteca de Patrística, 60 (Madrid 2003) 282.

<sup>16</sup> San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*: “¡Oh llama de amor viva,/ que tiernamente hie-res/ de mi alma en el más profundo centro!/ ... ¡Oh lámparas de fuego,/ en cuyos resplandores/ las profundas cavernas del sentido,/ que estaba oscuro y ciego,/ con extraños primores/ calor y luz dan junto a su querido/...”. San Juan de la Cruz, *Obras completas*. Edición crítica, notas y apéndices por Licinio Ruano de la Iglesia. Biblioteca de Autores Cristianos, 15 (Madrid <sup>14</sup>1994) 915.

<sup>17</sup> “El año de gracia de 1654 / Lunes, 23 de noviembre ... / Desde aproximadamente las diez y media de la noche hasta alrededor de las doce y media de la noche / Fuego / Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios / Certidumbre, certidumbre, conciencia, alegría, paz / (Dios de Jesucristo) / Dios de Jesucristo / ... Traducción tomada de *Blaise Pascal. Obras. Pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculos y cartas*. Prólogo, José Luis Aranguren. Traducción y notas Carlos R. de Dampierre (Madrid 1981) 607-608.

Ahora bien, llegados a este punto, cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿por qué hay corrientes de opinión que entienden que las diferentes formas de cristianismo –los denominados “otros cristianismos”–, no tienen por qué hallar su arranque en la existencia histórica de Jesús de Nazaret sino solo como un motivo de inspiración, al modo de lo que, en su día, sucedió con Charles de Foucauld?<sup>18</sup>. Pues al menos por estas dos razones:

- 1) Una desconfianza respecto a los textos canónicos de la Biblia. Se han vuelto sospechosos. Ha cundido la idea de que son expresiones de un fenómeno cultural y, por tanto, coyuntural, vinculado a etapas históricas pretéritas y no se sabe bien cómo cribar en ellos lo histórico de lo narrativo y lo teológico.
- 2) Pero no solo esto, la dificultad para incorporar el Antiguo Testamento a esta reflexión sobre la vida, la obra y la predicación de Jesús ha contribuido en gran manera a aislarlo por completo y a reducirlo a pura individualidad, desconectado de todo lo anterior –si acaso, solo como mero reformador–, y de todo lo posterior –si acaso, como mero inspirador–.

En verdad, importa que estas cuestiones sean dilucidadas, porque si se ha ido hilvanando todo en un proceso improvisado de experiencias subjetivas que se han ido añadiendo, superponiendo, de una manera inopinada, cabe entonces hacerse la tercera y última pregunta: el cristianismo, cuando se expande por el mundo ¿por qué lo hace exactamente?

El discurso de san Pedro en el libro de Hechos de los Apóstoles<sup>19</sup>, tras explicar lo que sucedió en Jerusalén, es decir, el cumplimiento del plan de Dios, que entregó a Jesús, y los israelitas lo crucificaron y mataron, concluye: “Pues para vosotros es la promesa, y también para vuestros hijos y para todos los que están lejos, cuantos quiera que llamare a sí el Señor Dios nues-

---

<sup>18</sup> Charles de Foucauld murió el 1 de diciembre de 1916 en Hoggar. Solo, sin discípulos. En 1933 fueron fundados los Hermanitos de Jesús en El Abiodh; en ese mismo año, en Montpellier, las Hermanitas del Sagrado Corazón; en 1943, en Aix en Provence, las Hermanitas de Jesús.

<sup>19</sup> Hch 2,14-39.

tro”<sup>20</sup>. De ahí que el bautismo perdone la responsabilidad moral de quienes los crucificaron y mataron<sup>21</sup>, tanto los de cerca como los de lejos, cumpliéndose así lo dicho en la antigüedad a Abrahán: “En tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra”<sup>22</sup>, y lo anunciado por la profecía de Joel: “Derramaré mi Espíritu sobre todo hombre [...] Y todo el que invoque el nombre del Señor se salvará”<sup>23</sup>.

A partir de este momento, se encuentra una notable expansión del anuncio de que Israel ha cumplido su destino en el de Jesús, que él es el descendiente de Abrahán en quien son bendecidas todas las naciones de la tierra. Israel es, pues, ya ahora lo que tenía que ser en virtud de la muerte de Cristo: “consummatum est”. No es de este momento desplegar todas las virtualidades que se contienen en el enunciado que acabo de expresar, pero es a partir de entonces cuando cabe en realidad hablar de expansión del cristianismo en el Imperio romano y en otras regiones del mundo antiguo, ya que, de no ser así, tal difusión sería vista como un vehemente impulso hacia las regiones limítrofes, en un movimiento imparable, que podría ser explicado simplemente como una especie de frenesí expansionista, al estilo del que, en su día, indujo a Alejandro Magno, transido de espíritu panhelénico, a propagar la cultura griega.

Habida cuenta de que todos, incluso lo que no estábamos presentes, por el pecado hemos llevado a Jesús a la muerte, lo lógico es que se haga saber a todos el efecto reconciliador de su resurrección y de que ya participamos de la vida divina en virtud de la acción del Espíritu Santo y por el bautismo. Y así se explica el hecho de que el cristianismo haya alcanzado las cotas de universalidad que conocemos y que haya tenido lugar aun cuando algunos opinen que, en la Iglesia primitiva, no hubo propiamente una acción misionera, tal como la entendemos hoy *ad gentes*, pues fuera de lo que se lee en Hechos de los Apóstoles y en las cartas del apóstol san Pablo, no se conoce con precisión lo que podíamos denominar una *estrategia misionera*<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Hch 2,39.

<sup>21</sup> Hch 3,17-19.

<sup>22</sup> Hch 3,24.

<sup>23</sup> Hch 2,17.21.

<sup>24</sup> Véase Ramón Trevijano Etcheverría, ‘La difusión de la Iglesia en el área mediterránea hasta la paz constantiniana’, en *Dos mil años de cristianismo. Los grandes ciclos evangelizado-*

Con ello no se pretende decir que no haya habido expansión y ésta, además, notable y rápida, pues, a comienzos del siglo II, Plinio el Joven (112 ca.) aseguraba que había, en el Ponto, cristianos de toda edad, rango, de ambos sexos, y que se hallaban tanto en el campo como en la ciudad<sup>25</sup>. Pero ello se debe principalmente a que, en los primeros momentos del cristianismo, ha existido un núcleo de fe, un mensaje claramente definido, que impelía a proyectarse hacia fuera, no solo por la *pasión por convencer*, sino también como una exigencia moral, por el deber de mostrar lo que había sucedido con Jesús de Nazaret y en Jesús de Nazaret, conforme al plan de Dios, lo cual incumbía a judíos, claramente, pero también a quienes no lo eran.

Muy asentado tiene que estar uno en la certeza de cuál es la naturaleza de su quehacer, como es el caso de san Pablo, para pasar por el trago de “recibir, cinco veces, cuarenta golpes menos uno; tres veces azotado con varas, una vez apedreado, tres naufragios, un día y una noche en alta mar, viajes a pie con peligros de ríos, de bandidos, de los de la propia raza, de los paganos, de los de la ciudad, de los del descampado, en el mar, de los falsos hermanos, noches sin dormir, con hambre y sed, con ayunos, con frío y desnudez”<sup>26</sup>. Pero, aun así, se vuelve al punto de partida: y todo ello, ¿para qué? ¿con qué fin?

Y de nuevo lo mismo: Dios Padre ha entregado a su Hijo para perdón de los pecados de toda la humanidad, Israel ha cumplido su destino y la novedad radica, no en que haya habido una mera reforma del judaísmo, sino en una innovación que ha colmado y superado cualquier expectativa de renovación histórica y religiosa. Y desde aquí se ha de entender:

- 1) La relación con los judíos. Se ve, por las fuentes, que el cristianismo ha seguido, en los primeros momentos de su existencia, los pasos marcados por Israel. La red de sinagogas, que se extendía

---

*res. XXI Simposio Internacional de Teología. 3-5 de mayo 2000 = Anuario de Historia de la Iglesia IX (2000) 31-46 = Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores. XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Edición dirigida por E. de la Lama, M. Merino, M. Lluch-Baixauli y J. Enériz. Simposios Internacionales de Teología, 2 (Pamplona 2001) 15-30.*

<sup>25</sup> Epístola X, 96.

<sup>26</sup> 2 Corintios 11,23-29.

por el Imperio romano, ha provisto, al cristianismo, una infraestructura de la que tenemos cumplida noticia. Pero, insisto, no es cuestión de estrategia, es una cuestión de contenido; el cristianismo entendía que su discurso ahondaba en el del judaísmo, por lo demás extraordinariamente expandido en torno al mar Mediterráneo, ya que su mensaje de que existe un solo y único Dios, de que hay una ley moral que todo ciudadano honesto puede cumplir, ejerció una gran fascinación entre las personas verdadera y sinceramente religiosas del Imperio romano<sup>27</sup>.

- 2) La relación con los no judíos. La situación en que se encontraba la religión tradicional romana, el advenimiento de cultos orientales, el recurso a la filosofía para articular un discurso religioso incisivo, atrayente, han fungido como factores que han impulsado al cristianismo a establecer un diálogo con sectores determinantes de la vida social. Y esto no se explica solo por el impulso vehemente de anunciar un evento extraordinario, enjuiciado como tal desde los parámetros de la cotidianidad, sino desde una profunda y nueva perspectiva, visión e interpretación de la historia<sup>28</sup>.

De este tronco, de esta estructura básica de fe, pensamiento y acción, se pueden colgar una serie de elementos importantes que han contribuido a una mayor y más rápida expansión del cristianismo, como son, por ejemplo, el que las vías romanas fueran más seguras, que soldados y mercaderes deambulaban por doquier, que el griego fuera lengua universal, que ciudadanos romanos y bárbaros estuviesen equiparados ante la ley, que se reconocieran los derechos fundamentales de los esclavos, que instituciones básicas de la sociedad, como, por ejemplo, la familia, estuviesen debidamente asentadas, que el cristianismo asimilase el derecho romano y sus asociaciones quedaran configuradas al modo de los *collegia* religiosos y profesionales<sup>29</sup>. Son factores ciertamente importantes en la obra de propagación del cristianismo, pero

---

<sup>27</sup> Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig 1924; reimp. Wiesbaden) 5-23.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 28-39.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 23-27.

el verdadero impulso se halla en la experiencia del conocimiento verdadero de cuanto Dios ha obrado en su Hijo Jesucristo y de cómo ha participado la humanidad entera en los acontecimientos redentores. Todos estábamos allí.

Pero es preciso decir algo más. La transmisión de las noticias sobre lo que sucedió en la primera hora del cristianismo, consignada en los libros canónicos por la Iglesia, es fidedigna. Y se requiere, en la interpretación de los textos neotestamentarios, una hermenéutica liberada de la sospecha. Las confesiones cristianas no han dificultado, por la confección del canon, el acceso epistemológico a las realidades que en él se refieren, sino que han sido ellas precisamente las que, al fijarlas por escrito, las han salvaguardado, surtiendo además a las generaciones de todos los siglos de aquellas claves que les permitan adentrarse en la vivencia auténtica de los hechos allí relatados, convirtiéndose así la fe de la Iglesia en un recurso heurístico insustituible en toda *Inchiesta su Gesù*.



## Esperanza y mesianismo en el pensamiento judío

LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ\*

En las últimas décadas se ha puesto de manifiesto una tendencia de fondo bastante difundida culturalmente. Consiste ésta en un cierto malestar general, caracterizado además por la exigencia de tomar distancia de todo proyecto que se proponga la mejora de la sociedad. Pienso en libros como *El sueño destruido: el fin de la época de las utopías*, de Joachim Fest<sup>1</sup>, donde se recogen y se someten a una escrupulosa crítica los distintos proyectos utópicos, desde Platón a nuestros días; *La crítica de las utopías políticas*, de Robert Spaemann<sup>2</sup>; *El fin de la utopía*, de Herbert Marcuse<sup>3</sup>; *Alabanza del politeísmo*, de Odo Marquard<sup>4</sup>, etc. En ellas se perfilan las claves de la cultura dominante de hoy, como son: *fragmentación*, en vez de continuidad; *multiplicidad*, en lugar de unidad; *narración*, en lugar de teoría. Efecto natural de estas propuestas culturales es la disposición del ánimo en la sociedad a la liviandad, al desorden, al cansancio y a la falta de esperanza en el futuro. Una *sensibilidad del desencanto y del miedo* llega así a apoderarse de nuestra época. Los grandes *paradigmas*, como suele llamarse hoy a las *teorías*, carecen de vigencia social

---

\* Prof. Dr. D. Leopoldo José Prieto López, profesor titular de Historia de la Filosofía moderna del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Roma), colaborador en la Facultad de Filosofía de San Dámaso (Madrid) y en el Instituto Superior de Estudios Teológicos de San Ildefonso (Toledo).

<sup>1</sup> Cf. J. FEST, *Der zerstörte Traum: Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Siedler, Berlín 1991.

<sup>2</sup> Cf. R. SPAEMANN, *Per la critica dell'utopia politica*, Franco Angeli, Milano 1995.

<sup>3</sup> Cf. H. MARCUSE, *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona 1968.

<sup>4</sup> Cf. O. MARQUARD, *Lob der Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, en ID., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart 1982.

en nuestro tiempo. Hoy se experimenta una gran dificultad en creer en los grandes proyectos, en dar crédito a las teorías de amplios horizontes, en acoger con optimismo grandes ideales, aunque sean meramente humanos.

En este contexto no es de extrañar la pérdida de vigencia cultural que sufre la noción de *progreso*, uno de los ideales indiscutibles del siglo XIX, que viene a ensombrecer más aún, si cabe, el panorama de estos últimos decenios. El *progreso*, considerado por el *iluminismo* como la fuerza transformadora y la dirección segura que la razón humana imprime a la historia, no puede seguir siendo aceptado ingenuamente. Desde la primera guerra mundial la noción de *progreso* se ha visto sometida a una fuerte revisión crítica, de la que se han hecho eco los más autorizados filósofos del siglo XX. ¿Quién puede creer seriamente en el *progreso*, tras los devastadores efectos, en pérdida de vidas humanas y en ofuscación de las conciencias, causados por dos guerras mundiales? El siglo XX ha asistido a horrores de crudeldad y destrucción, posibilitados precisamente por un desarrollo unilateral de la racionalidad, limitada a su dimensión científica. La razón del drama del siglo XX parece residir, en última instancia, en una comprensión unilateral del progreso, que se limita a la *ciencia experimental*, olvidando las ineludibles exigencias de la *ley moral* y de la *conciencia*. Como ha sugerido recientemente Benedicto XVI, el riesgo de una *ciencia sin conciencia* equivale a convertir la ciencia en el único criterio del bien moral<sup>5</sup>. La historia reciente demuestra cuán peligrosa resulta dicha conversión. Juan Pablo II, a propósito de la sistemática crueldad puesta en práctica en los campos de exterminio durante la segunda guerra mundial, habló de *un oscurecimiento de la razón y de la conciencia*<sup>6</sup>; oscurecimiento de la razón acaecido, precisamente, en un siglo que, heredero de *iluminismo* y del *positivismo*, debería haber llevado al hombre de la superstición y la ignorancia a su *emancipación*, en la que Kant

<sup>5</sup> Cf. Benedicto XVI, Discurso a los participantes en un coloquio internacional sobre la identidad del individuo (28 de enero de 2008), en: [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080128\\_convegno-individuo\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080128_convegno-individuo_sp.html).

<sup>6</sup> Cf. Juan Pablo II, Angelus del domingo 29 de enero de 1995: “En Auschwitz, como en otros campos de concentración, murieron numerosos inocentes, de diversas nacionalidades. En particular, los hijos del pueblo judío, cuyo exterminio sistemático había programado el régimen nazi, sufrieron la dramática experiencia del holocausto. Fue un *oscurecimiento de la razón, de la conciencia y del corazón*”, en: [www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/angelus/1995/documents/hf\\_jp-ii\\_ang\\_29011995\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/1995/documents/hf_jp-ii_ang_29011995_sp.html).

veía compendiado el espíritu de la *ilustración*. Sin embargo, la pretendida *liberación del hombre*, a la que la *ciencia* y el *progreso* deberían haberlo conducido, ha venido a desembocar en la pérdida del sentido de la vida, la desorientación y la carencia de puntos de referencia. Las actitudes de resignación y fuga se han convertido en características de nuestros días. Droga y *New Age* ocupan frecuentemente el vacío de las viejas certezas que la *emancipación humana* parecía exigir.

El lector se preguntará, con razón, qué relación guarda este cuadro de colores poco sonrientes con la cuestión del *mesianismo* y la *esperanza* en el pensamiento judío, que este artículo va a estudiar. La relación no es difícil de ver. Por lo que se refiere al *mesianismo*, hay que observar que siendo la *salvación* un *problema esencial de la vida humana* y que siendo el *mesianismo* una *doctrina teológica sobre la salvación*, el *mesianismo* constituye una respuesta a un problema esencial del hombre. Más aún, el mesianismo, rectamente entendido, es la única respuesta a la necesidad humana de *salvación definitiva*. Por lo que se refiere a la *esperanza*, es preciso advertir igualmente que, como la *salvación definitiva* no se ha alcanzado aún, el mesianismo aparece lógicamente vinculado a un *futuro* que debe realizarse y, por tanto, a una *esperanza* de lo que está por venir. Pero no a cualquier tipo de *esperanza*, sino a la *esperanza* específicamente *teologal*, es decir, a aquella *esperanza en Dios*, que asegura que Él dará cumplimiento a las promesas de salvación que, desde el *Génesis* hasta el *Evangelio*, ha dirigido al *mundo*. Y se dice aquí conscientemente al *mundo*, no únicamente al pueblo de la *antigua alianza*. Efectivamente, como vamos a ver a continuación, la historia de la idea mesiánica en el pensamiento judío ha consistido en un lento proceso de alejamiento de la antigua fe bíblica, comenzado en el siglo II a. C. hasta nuestros días.

## 1. ENCUADRAMIENTO TEOLÓGICO DEL MESIANISMO JUDÍO ANTES DE JESÚS

El término *mesías* aparece en la Biblia por primera vez en el *Levítico*, donde es referido al *sacerdote ungido*<sup>7</sup>. Pero el mismo término es empleado

<sup>7</sup> Cf. Lev 4,3: “Si el que peca es el *sacerdote ungido*, haciendo culpable al pueblo, entonces

también en referencia a otros personajes que, aunque no son sacerdotes, aparecen investidos de una misión divina, como reyes y profetas. Por ejemplo, es conocida a este respecto la unción de los reyes Saúl y David, realizada por el profeta Samuel. El mismo Ciro, rey de Persia, es llamado *mesías* por el profeta Isaías, porque le ha sido confiada una misión divina<sup>8</sup>. De este uso del término, referido a diversos tipos de personas, se sigue que la noción de mesías guarda relación más con una tarea o misión a cumplir que con una persona singular.

La misión a cuyo cumplimiento es llamado el mesías es llevar la *salvación* a todos aquellos que yacen en la opresión y en la esclavitud. La llegada de la salvación, que el mesías trae consigo, es caracterizada como un tiempo de felicidad y de paz, al que la sagrada Escritura llama *era mesiánica* o *tiempos mesiánicos*. Nota esencial de los *tiempos mesiánicos* es la *paz*, el *shalom*. Parece que el término *shalom* significa realización, armonía, perfección y no únicamente la exclusión de la guerra. En los tiempos mesiánicos el hombre retornará a la plenitud de vida que poseía en el *paraíso*<sup>9</sup>.

A este estado de felicidad y plenitud mesiánica son llamados no sólo el pueblo hebreo, sino todas las naciones de la tierra<sup>10</sup>. Ciertamente Israel es el amado de Jahveh, pero es también siervo, a quien se ha encomendado la

---

ofrecerá a Yahveh por el pecado que ha cometido un novillo sin defecto, como sacrificio por el pecado”.

<sup>8</sup> Cf. *Is* 45,1: “Así dice Yahveh a su *ungido Ciro*, a quien he tomado de la diestra para someter ante él a las naciones”.

<sup>9</sup> Cf. *Os* 2,20: “Haré en su favor un pacto el día aquel con la bestia del campo, con el ave del cielo, con el reptil del suelo; arco, espada y guerra los quebraré lejos de esta tierra, y haré que ellos reposen en seguro”; *Is* 11,6-9: “Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá. La vaca y la osa pacerán, juntas acostarán sus crías, el león, como los bueyes, comerá paja [...] Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo Monte, porque la tierra estará llena de conocimiento de Yahveh, como cubren las aguas el mar”.

<sup>10</sup> Cf. *Mic* 4,1-3: “Sucederá en días futuros que el monte de la Casa de Yahveh será asentado en la cima de los montes, y se alzarán por encima de las colinas. Y afluirán a él los pueblos, acudirán naciones numerosas y dirán: «Venid, subamos al monte de Yahveh, a la Casa del Dios de Jacob, para que él nos enseñe sus caminos, y nosotros sigamos sus senderos». [...] Forjarán ellas sus espadas en azadones, y sus lanzas en podaderas. No blandirá más la espada nación contra nación, ni se adiestrarán más para la guerra”. También cf. *Zc* 9,10: “El suprimirá los cuernos de Efraim y los caballos de Jerusalén; será suprimido el arco de combate, y él proclamará la paz a las naciones. Su dominio irá de mar a mar y desde el Río hasta los confines de la tierra.”

misión de llevar a las naciones la salvación de Dios. A Abraham fue prometido que en él serían bendecidas todas las naciones de la tierra<sup>11</sup>. La misión específica de Israel era formar “un pueblo de sacerdotes y un pueblo santo” para anunciar las promesas de Dios a todos los hombres.

En efecto, desde su mismo inicio en el *Génesis*, la Biblia hace partícipes a todas las gentes de las bendiciones del *mesías esperado*. Ya en el *protoevangelio* Dios anuncia la salvación que traerá al género humano la descendencia de la mujer en su lucha y posterior victoria contra la serpiente, el diablo<sup>12</sup>. La promesa de salvación se determina más aún cuando se asocia a la descendencia de Sem<sup>13</sup>, de la que provendrá Abraham<sup>14</sup>, con quien Dios sellará una Alianza indeleble. Una vez confirmada la universalidad de la salvación y la misión mediadora del pueblo descendiente de Abraham por la línea de Isaac y de Jacob<sup>15</sup>, la misión es restringida a la tribu de Judá<sup>16</sup>, la cual mantendrá la supremacía espiritual (simbolizada en el cetro y en bastón de mando que Judá detenta) hasta que el *mesías*, “aquél a quien a quien corresponde el báculo y a quien rinden obediencia las naciones”, haya fundado el nuevo Reino. Tal supremacía espiritual de Judá estaba representada sensiblemente en el Templo de Jerusalén, cuya destrucción (70 d.C.) cumpliría la función de demostrar al pueblo elegido que el Mesías había venido ya. Su llegada, según el lenguaje de imágenes de la Escritura, vendrá acompañada de una felicidad y prosperidad material extraordinaria, repetida nuevamente en otras profecías.

Con David las esperanzas mesiánicas recobran nuevo vigor. La dinastía de David deberá colaborar de un modo especial en la realización de las promesas de Jahweh, a cuyo destino queda ligada para siempre. David, el rey

---

<sup>11</sup> Cf. *Gn* 12,3: “Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra”. *Gn* 22,18: “Por tu descendencia se bendecirán todas las naciones de la tierra, en pago de haber obedecido tú mi voz”.

<sup>12</sup> Cf. *Gn* 3,14-15.

<sup>13</sup> Cf. *Gn* 9,26.

<sup>14</sup> Cf. *Gn* 12,1-3: “Yahveh dijo a Abram: Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre; y sé tú una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra”.

<sup>15</sup> Cf. *Gn* 26,3 y 27,28-29, donde se contienen las promesas a Isaac y Jacob.

<sup>16</sup> Cf. *Gn* 49,10.

piadoso, retornando sobre las antiguas promesas, celebra en los *Salmos* al misterioso liberador que Dios suscita para la realización de su Reino<sup>17</sup>. El Mesías es hijo de Dios<sup>18</sup> e igual a Jahweh, por lo que es invitado a sentarse a la diestra del Señor<sup>19</sup>. Es soberano de Israel y de todas las gentes<sup>20</sup>. Será sacerdote por siempre<sup>21</sup> y ejemplo de justicia y santidad que realizará perfectamente el Reino de Dios en la tierra. Pero como descendiente de David, es un hombre, de quien el santo rey describe los sufrimientos<sup>22</sup> y la resurrección<sup>23</sup>.

El mesianismo experimenta su mayor desarrollo con los *profetas escritores* (desde el siglo VIII a.C. en adelante). Presentan estos como estrechamente unidos el retorno del exilio y la salvación mesiánica, cuyo preludio y preparación es aquél. Lo considera con detalle el profeta Daniel, según el cual la restauración comenzará con el decreto de Ciro para el retorno de los exiliados a Jerusalén y será completada cuando, con la llegada del mesías, todo pecado será borrado y reinará una justicia eterna<sup>24</sup>. La promesas de Jahweh a David están enteramente dirigidas al mesías. Por eso, después del anuncio de la destrucción y ruina del reino, los profetas proclaman los vaticinios mesiánicos más bellos y esperanzadores<sup>25</sup>. El *Mesías* nacerá en Belén<sup>26</sup>, de la estirpe de David<sup>27</sup>, de una virgen<sup>28</sup>. Será lleno del Espíritu de Dios, la *ruah Jahweh*, la fuerza divina concedida temporalmente a los elegidos de Dios para una determinada misión, que en el mesías será un don permanente<sup>29</sup>. El *Mesías* será el siervo de Jahweh, el *ebed*

---

<sup>17</sup> Cf. *Sal* 2, 22, 72, 110.

<sup>18</sup> Cf. *Sal* 2,7: “Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy”.

<sup>19</sup> Cf. *Sal* 110,1: “Oráculo de Yahveh a mi Señor: Siéntate a mi diestra”.

<sup>20</sup> Cf. *Sal* 2, 6,8; 72, 11: “Todos los reyes se postrarán ante él, le servirán todas las naciones”.

<sup>21</sup> Cf. *Sal* 110,4: “Lo ha jurado Yahveh y no ha de retractarse: Tú eres por siempre sacerdote, según el orden de Melquisedec”.

<sup>22</sup> Cf. *Sal* 22.

<sup>23</sup> Cf. *Sal* 16,10-11.

<sup>24</sup> Cf. *Dn* 9,24: “Setenta semanas están fijadas sobre tu pueblo y tu ciudad santa para poner fin a la rebeldía, para sellar los pecados, para expiar la culpa, para instaurar justicia eterna, para sellar visión y profecía, para ungir el santo de los santos”

<sup>25</sup> Cf. *Is* 4,1; 7,14.

<sup>26</sup> Cf. *Mic* 5,1.

<sup>27</sup> Cf. *Is* 11,1; *Jer* 23,5; 33,15; *Ez* 17, 22.

<sup>28</sup> Cf. *Is* 7,14b.

<sup>29</sup> Cf. *Is* 11, 1-5; 42, 1.

*Jahweh*, quien le dará el culto perfecto<sup>30</sup> y lo glorificará plenamente al cumplir la misión espiritual que Dios mismo la he confiado: establecer la Alianza definitiva con Israel<sup>31</sup>. “Ahora, pues, dice Jahweh [...] Es poco que seas mi siervo para restaurar las tribus de Jacob y hacer volver a los preservados de Israel. Te voy a poner como *luz de las gentes*, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra”<sup>32</sup>. Anunciar la ley divina será su norma<sup>33</sup> y su obra será redimir a la humanidad ofreciéndose a sí mismo a inauditas torturas morales y físicas hasta el suplicio capital<sup>34</sup>. El Mesías morirá a manos del propio Israel, que le resiste y desprecia<sup>35</sup>, pero que se afligirá con luto nacional por su pecado.

El Mesías será de naturaleza divina. Siendo el nombre entre los semitas designación de su naturaleza, el mesías será llamado: “consejero admirable, Dios fuerte, padre por siempre, príncipe de paz”<sup>36</sup>. Conocerá los pensamientos ocultos, pues “no juzgará por las apariencias, ni sentenciará de oídas”<sup>37</sup>. Estará dotado, en consecuencia, de la potencia divina: “herirá al hombre cruel con la vara de su boca, con el soplo de sus labios matará al malvado”<sup>38</sup>. Será rey por siempre<sup>39</sup>. Su reino será *universal*, definitivo y *espiritual*<sup>40</sup>. El Mesías será fuente de bendiciones para todas las gentes. Las características de su reino serán la santidad y la remisión de los pecados<sup>41</sup>; la paz, orden perfecto

<sup>30</sup> Cf. *Is* 42,1: “He aquí mi siervo a quien yo sostengo, mi elegido en quien se complace mi alma. He puesto mi espíritu sobre él: dictará ley a las naciones”; 49,3: “Me dijo: Tú eres mi siervo (Israel), en quien me gloriaré”; 52,13: “He aquí que prosperará mi Siervo, será enaltecido, levantado y ensalzado sobremanera”.

<sup>31</sup> Cf. *Is* 42,6: “Yo, Yahveh, te he llamado en justicia, te así de la mano, te formé, y te he destinado a ser alianza del pueblo y luz de las gentes”. 49,5: “Ahora, pues, dice Yahveh, el que me plasmó desde el seno materno para siervo suyo, para hacer que Jacob vuelva a él, y que Israel se le una”.

<sup>32</sup> *Is* 49,6.

<sup>33</sup> Cf. *Is* 42,1-3.

<sup>34</sup> Cf. *Is* 53.

<sup>35</sup> Cf. *Is* 53,8.

<sup>36</sup> *Is* 9,5.

<sup>37</sup> *Is* 11,3.

<sup>38</sup> *Is* 11,4.

<sup>39</sup> Cf. *Ez* 37,24-25: “Mi siervo David reinará sobre ellos, y será para todos ellos el único pastor [...] Allí habitarán ellos, sus hijos y los hijos de sus hijos, para siempre, y mi siervo David será su príncipe eternamente”.

<sup>40</sup> Cf. *Is* 11,10; 42,1-7; *Ier* 31, 31-34.

<sup>41</sup> Cf. *Is* 56, 6; 57,13; *Ier* 31,23-24; *Ez* 36,25-28.

en las relaciones de cada hombre con Dios y con el prójimo<sup>42</sup>; así como también la abundancia de bienes espirituales, que es expresada *simbólicamente* con vívidas imágenes de una fertilidad exuberante<sup>43</sup>.

Los *profetas postexílicos* animan a los repatriados con la esperanza mesiánica, haciéndoles saber que el presente es sólo una sombra de la grandeza futura con la que Dios cumplirá sus promesas. La teocracia reconstituida en Israel es preparación y preludio del Reino del Mesías. Pero como precisan estos profetas, el triunfo del Mesías, rey de mansedumbre que monta sobre un asno, consistirá en un dominio pacífico sobre la tierra<sup>44</sup>.

Sin embargo, a partir de la larga y sangrienta lucha entablada contra los *seleúcidas* (en el siglo II a.C.), el pensamiento judío comenzó a orientarse hacia una interpretación parcial y restringida del mesianismo. Se inicia entonces un modo de comprender la salvación mesiánica como atribuida en beneficio único y exclusivo de Israel. A la limitación del ámbito de la *salvación*, acompaña también un cambio de su naturaleza, que consiste ahora en el dominio político sobre todas las gentes. La literatura apócrifa y rabínica abandonó las *ideas esenciales del mesianismo*, deteniéndose en el *elemento accesorio* de las profecías mesiánicas, con una exégesis literal, exagerada hasta lo grotesco. La prosperidad material del imperio judaico y la potencia con la que el Mesías habría vencido al mundo fueron descritas con tintes de fábula.

Las profecías de Daniel, publicadas y divulgadas en aquel tiempo pudieron contribuir a esta transformación. El *reino del Mesías* es presentado ahora como un imperio, al que se llama el *reino de los santos*, que se impone y sucede a los precedentes. De esta simple sucesión cronológica se pasó a considerar su naturaleza como idéntica a los demás imperios del mundo. El Mesías comenzó a ser considerado de modo prevalente, si no exclusivo, como un rey guerrero y conquistador. Se olvidó el perdón de los pecados, la redención. Los sufrimientos del Mesías fueron negados de modo decidido. Mientras en los escritos apócrifos el Mesías presenta todavía características so-

---

<sup>42</sup> Cf. *Is* 9,6; *Mi* 5,5.

<sup>43</sup> Cf. *Is* 7,21; 9,36; *Ez* 47,1-12.

<sup>44</sup> Cf. *Zc* 9,9: "He aquí que viene a ti tu rey: justo y victorioso, humilde y montado en un asno, en un pollino, cría de asna".

brenaturales y divinas<sup>45</sup>, los rabinos racionalizan su figura, rebajándola a la de un mero hombre, aunque agraciado con los dones del espíritu de Jahweh. No veían de qué otro modo salvaguardar el fundamental dogma judío del *monoteísmo*<sup>46</sup>. Permaneciendo firme su origen davídico, el mesías debía aparecer de improviso y ser presentado y consagrado por Elías. De este modo, la interpretación ya habitual en el tiempo de Jesús sobre el Mesías no podía alejarse más abiertamente de la obra redentora dolorosa del Mesías, según las palabras del propio Redentor: “El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida como rescate por muchos”<sup>47</sup>. Evitar un malentendido con el mesianismo político, ya dominante en el ambiente religioso, fue probablemente la razón del empleo por parte de Jesús del enigmático título de *Hijo del hombre*. A pesar de la paciente insistencia de Jesús en corregir los falsos prejuicios políticos, el concepto de mesías no cambió en el pensamiento judío. Incluso después de su resurrección, tuvo Jesús que reprochar a sus propios discípulos su dureza de corazón para creer en todo lo dicho por los profetas. “Les dijo: ¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el *Cristo* padeciera eso y entrara así en su gloria? Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras”<sup>48</sup>.

La Iglesia cree y afirma que Jesús es el Mesías esperado de Israel. Pero según la opinión judía común lo único que consta con certeza de Jesús es que fue un profeta galileo, no siendo claro que él mismo se tuviera por el Mesías. A lo largo del Nuevo Testamento –dice D. Flusser– Jesús se da sí mismo en diversas ocasiones el título de profeta, pero nunca el de Mesías<sup>49</sup>. Es cierto –admite este autor– que Jesús se refiere con frecuencia a sí mismo en tercera persona como “Hijo del hombre”. El “Hijo del hombre” es la figura que aparece en el libro de *Daniel*: un ser sobrehumano y celestial que se sienta sobre el trono de Dios y que viene sobre las nubes para juzgar a todos

<sup>45</sup> Cf. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jesus Christ*, I, Beauchesne, Paris 1934, pp. 362-374.

<sup>46</sup> Cf. *Dt* 6,4.

<sup>47</sup> *Mt* 20,28.

<sup>48</sup> *Lc* 24,25-27.

<sup>49</sup> Cf. D. FLUSSER, *Jesus as the Messiah*, in “Encyclopædia Judaica” (CD), Keter Publishing House, Jerusalem 1992.

los hombres<sup>50</sup>. Ahora bien, en la literatura judía contemporánea a Jesús el título “Hijo del hombre” es identificado frecuentemente con el Mesías y es probable –reconoce el mismo autor– que Jesús empleara esta expresión también con este sentido. Es cierto que en su tiempo Jesús fue tenido por muchos como el Mesías. Lo demuestra la multitudinaria aclamación previa a su condena a muerte, cuando montando un asno<sup>51</sup>, todo el pueblo salió a su encuentro, a la vez que lo proclama con vítores “Hijo de David” y “el que viene en nombre del Señor”. En realidad, a la luz del diálogo de Jesús con el sumo sacerdote durante el proceso que le conducirá a la pena capital, resulta evidente la inconsistencia de la tesis de Flusser de que Jesús no se tenía sí mismo por el Mesías. Conjurado por éste a que respondiera si él era “el Mesías, el Hijo de Dios”, Jesús contesta abiertamente: “Sí, tú lo has dicho. Y yo os declaro que a partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo”<sup>52</sup>. Si hasta entonces Jesús había usado la oscura expresión “Hijo del hombre” –como ya se ha dicho, probablemente para evitar la exaltación política que habría seguido al empleo del título de Mesías–, en el momento más solemne y decisivo del proceso no sólo se dice Mesías, sino que une a este título el de Hijo de Dios.

Pero, ¿cuáles fueron las razones de fondo por las que el judaísmo oficial rechazó la pretensión de Jesús de ser el *Cristo*, el *Mesías* verdadero *que había de venir*? En lo esencial parecen ser las tres siguientes:

a) Como *rey de Israel* –estima Levinson– que debería haber liberado a su pueblo de la opresión romana, conduciéndolo nuevamente al esplendor de antaño, Jesús se habría comportado de una manera decepcionante para los judíos, porque tras su venida nada habría cambiado en el mundo<sup>53</sup>. De un

<sup>50</sup> Cf. *Dn* 7,13-14: “Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás”.

<sup>51</sup> El asno aparece asociado al Mesías en el Antiguo Testamento. En *Gn* 49,11 el Mesías es “el que ata a la vid su borriquillo y a la cepa el pollino de su asna”, mientras que en *Zc* 9,9 el Mesías aparece montando un borriquillo (“He aquí que viene a ti tu rey: justo y victorioso, humilde y montado en un asno, en un pollino, cría de asna”).

<sup>52</sup> *Mt* 26,64.

<sup>53</sup> Cf. N. P. LEVINSON, *Il Messia nel pensiero ebreo*, Città nuova, Roma 1998, 40.

modo semejante se expresa R. Goetschel: “Justamente por el modo específicamente espiritual con el que el cristianismo primitivo presentaba a Jesús, cuya misión aparecía como el cumplimiento de las expectativas mesiánicas anunciadas por los profetas; precisamente en razón de la superación de estas esperanzas en un sentido meramente espiritual, los judíos rechazaron el cristianismo naciente. Porque el cristianismo concibe la redención como un acontecimiento que ocurre en un dominio espiritual e invisible, que se realiza solamente en el interior del alma de cada hombre y que produce una transformación secreta en el espíritu, a la que no sigue efecto visible alguno en el mundo. En sentido contrario, en el judaísmo [...] la redención es un acontecimiento que tiene lugar de un modo público, de una manera abierta y palmaria en la escena de la historia por medio de la comunidad y que no puede ser pensada sin algún tipo de manifestación visible del reino de Dios”<sup>54</sup>.

b) Como *salvador* que, arrogándose una potestad divina, perdona los pecados, y que, según la concepción paulina, reemplaza a la Torah, Jesús sólo podía ser motivo de escándalo para los hebreos fieles a la ley.

c) Finalmente, como *Hijo de Dios* que, ante el sumo sacerdote, se hace una cosa sola con Dios, abriendo así el camino a la doctrina cristiana de la *Encarnación* y de la *Trinidad* de personas en Dios, las pretensiones de Jesús no podían significar para la fe judía otra cosa que una neta apostasía.

## 2. DESARROLLO HISTÓRICO DEL MESIANISMO EN EL MUNDO JUDÍO POSTERIOR A JESÚS

Después de Jesús, la historia de Israel no ha carecido de *figuras mesiánicas*. Muchos hombres que se decían investidos de una misión mesiánica surgieron a lo largo de los siglos en el pueblo judío, pero de un modo especial durante los períodos de vejación y persecución, ya a partir del dominio romano en el siglo I d.C. Los *Hechos de los apóstoles* refieren la historia de un tal Teudas, que consiguió reunir cuatrocientos hombres en torno a

<sup>54</sup> R. GOETSCHEL, *Dictionnaire du judaïsme*, Albin Michel, Paris 1998, 493.

sí<sup>55</sup>. También Flavio Josefo menciona a este personaje. Ambas fuentes coinciden en la noticia de que tanto él como muchos de sus seguidores fueron exterminados<sup>56</sup>. Otra *figura mesiánica* se levantó en aquellos tiempos, llegando a congregarse hasta treinta mil hombres, a quienes, después de haberlos conducido al monte de los olivos, había prometido hacer caer los muros de la cercana Jerusalén al ruido de su palabra, dejando así expedito el camino para la conquista de la ciudad. Pero el resultado fue que la mayor parte de los amotinados fue muerta o hecha prisionera por el procurador romano Félix, mientras que el *profeta* lograba escapar<sup>57</sup>.

Con todo, la figura mesiánica más conocida de los tiempos antiguos fue el alborotador Bar Kosiba, *hijo de la mentira*, llamado también Bar Kokba, que significa *hijo de la estrella*, en referencia al texto de Números: “De Jacob avanza una estrella, un cetro surge de Israel [...] Edom [ahora, Roma] será conquistada, tierra dominada será Seír, porque Israel despliega su poder”<sup>58</sup>. En el tiempo del emperador Adriano, entre los años 132 a 135, Bar Kokba guió la revuelta contra Roma, llegando a ser considerado mesías incluso por el afamado rabbi Akiba<sup>59</sup>. Los cristianos rehusaron tomar parte en la rebelión, toda vez que no creían en otro Mesías que Jesús, ya venido y muerto a instigación de las autoridades religiosas del pueblo. La revuelta de Bar Kokba fue de tal naturaleza que Roma la creyó un verdadero peligro para su Imperio. Envío por ello a Palestina desde Inglaterra a su mejor general, Julio Severo, con las legiones segunda, tercera, cuarta y décima. Fueron destruidas 995 aldeas y, tras cincuenta y cinco batallas, el número de víctimas judías alcanzó, según Dión Casio, la cifra de 580.000 personas, no contando entre ellas a los que murieron por efecto de las carestías y enfermedades. La respuesta romana, pues, fue atroz. A ningún hebreo le fue en adelante permitido entrar en Jerusalén, que a partir de entonces pasó a llamarse Aelia Capitolina. Fueron prohibidos el estudio de la Torah, la circuncisión, la observancia del sábado y otros ritos judíos. Los supervivientes fueron

---

<sup>55</sup> Cf. *Hch* 5,36.

<sup>56</sup> Cf. F. JOSEFO, *Antigüedades judaicas*, 20, 98.

<sup>57</sup> Cf. F. JOSEFO, *Antigüedades judaicas*, 20, 169-172.

<sup>58</sup> *Nm* 24,17-18.

<sup>59</sup> Cf. L. GINZBERG, *Akiba ben Joseph*, en “Jewish Encyclopedia”, I, Funk and Wagnalls, New York 1916, 305.

vendidos en los mercados de esclavos al precio de un caballo. El lugar se convirtió en desierto y sobre la explanada del Templo de la ciudad santa fue erigida una estatua de Júpiter. Los estudiosos coinciden en señalar este momento como el fin de la nación judía<sup>60</sup>.

Después de una larga serie de personajes, *soñadores y filibusteros*, en términos de Levinson, entre los que cabe recordar a: Moisés de Creta (siglo V), Abu Isa al-Isfahani de Persia (hacia el siglo VIII); Sereno de Siria (también en el siglo VIII); David Alroy, *mesías* en el Kurdistán (siglo XII); Abraham Abulafia, de Zaragoza (siglo XIII); Nissim de Ávila (a fines del siglo XIII); Moisés Botarel de Cisneros, en Tortosa (siglo XV); y el alemán Asher Lämmlein, que se manifestó como *mesías* en Istria a inicios del siglo XVI, nos limitaremos, por razón de brevedad, a algunos de los casos más emblemáticos.

David Reubeni y Salomón Molko son las primeras figuras a tener en cuenta. En febrero de 1524 se presentó en la corte pontificia sobre un caballo blanco un hombre de aspecto oriental, de nombre David Reubeni (1490-1535), procedente de la tribu de Rubén. Afirmaba ser hermano de un rey hebreo que reinaba en Arabia y ser portador de un mensaje para el Pontífice reinante, Clemente VII. Buscaba el apoyo del Papa para obtener armas de fuego y cañones. Pretendía que con estos medios estaría en condiciones de obtener una victoria aplastante contra los turcos, reuniendo en uno solo los ejércitos judíos y pontificios. Recibido después en Almeirim por Juan III, rey de Portugal, a quien el Papa había enviado una carta de recomendación, se le dispensó una recepción de honor en la corte portuguesa. El rey le prometió una fuerza de ocho barcos y 4.000 cañones, promesa incumplida por el clima de creciente hostilidad hacia los conversos cristianos de origen judío. En Portugal, donde el clima de tensión entre cristianos y judíos había sufrido un notable incremento a consecuencia de la actividad de la naciente *Inquisición*, la llegada de Reubeni suscitó una gran excitación entre los *marranos* amenazados de Portugal. El entusiasmo hacia este *rey* creció hasta límites extraordinarios. Idéntico frenesí mesiánico se extendió entre los judíos de España, donde se pensó que, finalmente, los tiempos del mesías y de su salvación

---

<sup>60</sup> Cf. R. GOTTHEIL- S. KRAUSS, *Bar Kokba and Bar Kokba War*, en "Jewish Encyclopedia", II, 505-509.

habían llegado. Muchos olvidaron toda prudencia y se dieron a una suerte de delirio colectivo, acompañado de éxtasis y visiones celestes.

Un convencido secuaz de Reubeni, Diego Pires (1500-1532), un *marrano* amigo personal del soberano portugués, se hizo circuncidar en un peligroso rito en el que estuvo próximo a la muerte por desangramiento, adoptando el nombre de Salomon Molco, con el que ha entrado en la historia judía. Se puso en viaje junto con Reubeni, hacia Salónica, Adrianópolis y Safed, retornando posteriormente en Europa. Llegado a Roma en el tiempo de la invasión de la ciudad por parte de las tropas de Carlos V, permaneció sentado durante treinta días en un puente del Tíber que se encontraba en frente del palacio papal, vestido de andrajos, en conformidad con lo exigido por las leyendas mesiánicas. Orador elegante y seductor, predicó en la sinagoga de Roma la inminente liberación mesiánica. Reubeni y Molco, los dos *mesías aventureros*, terminaron de diferente manera. En 1532 ambos decidieron dirigirse al emperador Carlos V, que se encontraba en Ratisbona en la asamblea de la Dieta. Fueron arrestados. Molco, en su condición de cristiano apóstata (o de *marrano*, como se decía entonces), fue sometido a juicio y condenado a muerte por un tribunal eclesiástico de Mantua. Le fue propuesta la conmutación de la pena, a condición de abjurar de la fe judía y retornar a la Iglesia, pero como respuesta dijo no tener otro motivo de dolor sino el de haber sido cristiano en su juventud. Sobre Reubeni, que no era *marrano*, la Inquisición no tenía poder jurisdiccional, por lo que el emperador mandó fuese llevado a España y encarcelado<sup>61</sup>.

Personalidad de relevancia indiscutible en la historia del mesianismo judío, que logró sembrar la confusión en la Europa del siglo XVII, fue Sabbatai Zevi (1626-1676). Afirmaba haber sido elegido *mesías* por Dios. Nació un sábado en Esmirna, en Asia menor. Entonces era frecuente llamar Sabbatai a los niños hebreos nacidos en sábado. Su padre, Mordecai, era un humilde comerciante de pollos de origen sefardita. Pero diversas circunstancias hicieron de él un acaudalado hombre de negocios al servicio de poderosas sociedades comerciales inglesas, lo que proporcionó al padre la posibilidad de dar a su hijo una cuidada instrucción sobre la Biblia y el

<sup>61</sup> Cf. J. JACOBS, *David Reubeni*, en “Jewish Encycloedia”, X, 388-389. Cf. también I. SINGER-P. BLOCH, *Solomon Molko*, en “Jewish Encyclopedia”, VIII, 651.

Talmud. Además de estas disciplinas, Sabbatai estudió la *doctrina mística del judaísmo* y los libros de la *cábala* bajo la guía de Moisés Pinheiro y de Joseph Escapa<sup>62</sup>. Pero sobre todo el joven Sabbatai adquirió un profundo conocimiento del *Sefer-ha-Zohar*, el *Libro del esplendor*, un comentario místico del Pentateuco atribuido al maestro talmúdico Simon bar Jochai, pero probablemente compuesto por Moisés de León en la España de siglo XIII. Se trata de la principal obra de la *cábala* y Sabbatai se distinguió precozmente por sus conocimientos en la materia. Pero no se contentó con adquirir un conocimiento solamente teórico. Adentrándose en la práctica de la *cábala*, considerada el saber oculto por excelencia, se dio a rigurosos ayunos, mortificaciones y oraciones para adquirir conocimientos superiores y escrutar los acontecimientos sobrenaturales. Penetró así en el mundo de los fenómenos suprasensibles, de los ángeles y de los espíritus, realidades sobre las que podían ejercer un cierto influjo las fórmulas secretas y las *gematriot*, es decir, la numerología de las letras del alfabeto hebreo. En poco tiempo se le unieron diversos jóvenes atraídos sobre todo por las experiencias exotéricas. Llegó a ser rabino a la edad de 18 años y se casó pronto. Pero no tuvo relaciones con su mujer y prefirió separarse de ella, tras lo cual volvió a casarse y tornó a separarse de la segunda mujer. No debe descartarse en este personaje una enfermedad mental del tipo de la esquizofrenia, con oscilaciones maniaco-depresivas, admitidas por todos sus biógrafos. Durante sus raptos espirituales Sabbatai se decía capaz de realizar acciones milagrosas, que, aunque impresionaban a la gente, chocaban con la desconfianza de los rabinos. Llegó incluso a atribuirse el poder de volar. Se pensó por ello en una posible posesión diabólica. Con su excén-

---

<sup>62</sup> La *cábala* es una doctrina exotérica de teosofía, cuyo origen se halla en el siglo XIII en España y Provenza en torno al *libro del Zohar (esplendor)*, compuesto por el cabalista español Moisés de León entre el 1280-1286, del que han bebido abundantemente los movimientos místicos judíos. Originalmente la *cábala* era un sistema teosófico que, influenciado por el *neoplatonismo* y *gnosticismo*, se organizaba con un lenguaje simbólico considerado capaz de explicar la naturaleza de Dios y de sus conexiones ocultas con la creación. Más allá de toda contemplación humana, Dios es en sí mismo un efluvio dinámico de fuerza incognoscible, llamado el inmutable *En Sof* (Infinito). Los atributos cognoscibles por medio de su relación con el mundo son sus emanaciones, ordenadas en diez *Sefirot* (reinos), consideradas los arquetipos de lo creado, cuya comprensión desvela el dinamismo del cosmos y de la historia. La *cábala* guarda una estrecha relación con el mesianismo sabbatiano y el *hassidismo* polaco del siglo XVIII.

trica conducta transgredía notoriamente la ley y él mismo no era capaz de dar una explicación razonable de lo que hacía.

Por otro lado, si es verdad que la era mesiánica se debía caracterizar por el fin de las persecuciones contra el pueblo hebreo, hay que decir que no ha habido peores persecuciones que las padecidas en Ucrania, durante los *progroms* de Chmielniski en 1648. Hasta la época del nazismo, el 1648 ha sido considerado el año más terrible de la historia del pueblo judío. Ninguna persecución había sido antes más atroz para los hebreos. El pueblo clamaba por la salvación. Por ello, las aspiraciones mesiánicas de Sabbatai Zevi encontraron un vasto eco entre las masas judías, sobre todo en Europa oriental. Pero los rabinos veían en él un peligroso embaucador. Después de amonestarlo, lo castigaron a los 39 golpes de azote prescritos por la tradición y, finalmente, decretaron el *herem*, es decir, la expulsión de la sinagoga. Pero Sabbatai decía escuchar una voz interior que le aseguraba: “¡Tú eres el liberador de Israel, el verdadero salvador y nadie puede salvar fuera de ti!». Posteriormente se dijo consagrado por el mismo profeta Elías con óleo de fragancia el 27 del mes de Sivan. En realidad, según las leyes judías debería haber sido condenado a muerte, pero se evitó una decisión tan rigurosa. Sabbatai se puso en viaje, porque en su ciudad natal no encontraba ya reconocimiento. Se trasladó a Salónica y después a Constantinopla. Empezó a difundir el dicho impío que reza: “Alaba al Dios que permite lo que está prohibido”, pues, una vez llegado él, el *mesías*, la ley debía perder todo valor. Afirmó incluso que el pecado debía ser considerado una obligación religiosa.

En Constantinopla Sabbatai encontró a Abraham Jakini, uno de los mayores exponentes de la cábala, que sostenía haber encontrado un rollo en una gruta en el que se aseguraba que Sabbatai vencería al gran dragón y destruiría a la serpiente. “Él será el verdadero ungido y se sentará sobre mi [de Dios] trono por siempre. Su reino durará por siempre e Israel no tendrá otro salvador fuera de él”. Expulsado de Constantinopla, se detuvo en Esmirna y en 1662 llegó a Palestina. En Gaza conoció a Natán Benjamín ha-Levi, llamado también Natán Ashkenazi (de Gaza), excepcional conocedor de la cábala y capaz, según se decía, de leer los corazones de los hombres y desvelar los pecados secretos. Dotado de energía y de una ilimitada imperturbabilidad, Ashkenazi se convirtió en el profeta de Sabbatai, de quien llegó a ser

su brazo derecho. Como intérprete ideológico y teológico de Sabbatai, Natán se puso en viaje por numerosas tierras para anunciar con tesón infatigable la salvación que estaba por llegar por obra de Sabbatai. En la predicación de Natán se podía apreciar un elemento que parecía cercano al cristianismo: la importancia fundamental dada a la salvación por medio de la fe.

En 1666, al trasladarse a Constantinopla, Sabbatai fue encarcelado por los turcos en la fortaleza de Abbido, situada en el estrecho de Dardanelos, donde disfrutó de un régimen penitenciario benigno. Pero, en cierto momento, el sultán convocó a Sabbatai, proponiéndole elegir entre someterse a la tortura para dar pruebas de su identidad mesiánica o convertirse al Islam. La elección no fue difícil para Sabbatai, que no quería afrontar el martirio. Después de su paso al Islam dijo: “Dios me ha hecho ismaelita; Él lo ha mandado y así ha ocurrido”. La decepción en el mundo judío fue grande. Finalmente, sorprendido en el trato con hebreos, a quienes predicaba sus doctrinas cabalistas, fue condenado al exilio en Albania, donde murió abandonado en 1676. Todavía a inicios del siglo XX sus seguidores de Salónica se desplazaban a Dulcigno (Albania) a venerar su tumba<sup>63</sup>.

Los seguidores de Sabbatai continuaron venerándolo como mesías después de su muerte. Algunos de ellos, habiéndose convertido al Islam, se organizaron en una secta en el ámbito de la nueva religión. Los demás permanecieron fieles al judaísmo, como seguidores hebreos de Sabbatai, recibiendo por ello el nombre de *Schöpse* (según la pronunciación alemana del nombre Sabbatai, *Schabsai*). Entre los *Schöpse* se contaron algunos de los más ilustres rabinos de Europa, como Mordecai de Eisenstadt, que *profetizó* entre el 1679 y el 1682 en Bohemia, Moravia, Hungría e Italia; Jehuda Hassid; Nehemías Chija Chajun (1650-1733), autor de una doctrina de carácter trinitario, inspirada en realidad en el sistema dualista del *ex-marrano* Abraham Miguel Cardoso (1630-1706), quien, como Sabbatai, no hacía otra cosa que confundir mística con un indecoroso sensualismo, en razón de lo cual el rabinato de Jerusalén lo excomulgó. El sabbataísmo alcanzó una particular difusión en Polonia. Grande era la fuerza de atracción de las doctrinas exotéricas y el prurito de lo escandaloso y prohibido, divulgado bajo el falso ropaje

<sup>63</sup> Cf. K. KOHLER-H. MALTER, *Sabbatai Zevi ben Mordecai*, en “Jewish Encyclopedia”, XI, 218-225.

je de la piedad religiosa. Los seguidores de Sabbatai se profesaban exteriormente fieles cumplidores de la ley, pero en realidad se adoctrinaban secretamente, animándose a transgredir las leyes. Un último nombre de rabino debe mencionarse todavía, el del rabino y talmudista Jonathan Eybeschütz (1690-1764), pero su adscripción al sabbataísmo es disputada.

Ya en el siglo XVIII, Jakob Frank (1726-1791), barón de Offenbach, superó en gran medida la extravagancia de todas las *figuras mesiánicas* precedentes. Originario de Polonia, su nombre original era Jankiev Leibowitch. Recibió el nombre de Frank después de su retorno de Turquía. Era habitual entonces indicar con el nombre de *Frank* o *Franken* a los hebreos de origen sefardita y también a los orientales en general. Designación, por tanto, confusa, como se ve, al aplicarla a Jankiev Leibowitch, que era oriundo de Polonia. Nacido de padres de condición humilde, se trasladó a trabajar a Bucarest en un almacén regentado por un rico hebreo polaco, que lo llevaba frecuentemente consigo a Salónica y Constantinopla. En estas ciudades conoció nuestro personaje a algunos seguidores de Sabbatai, pertenecientes a la secta de los *dönmeh*<sup>64</sup>. En Esmirna fue introducido en el conocimiento de la cábala y del *libro del Zohar*. Muy pronto fue venerado como *mesías*. Sostuvo que los *derviches salvadores* no eran sino diversas encarnaciones de un único principio divino, que se complacía en revelarse bajo diversas manifestaciones. El rey David, Jesús, Mahoma, Sabbatai Zevi y otros *mesías*, incluido naturalmente él, eran en realidad diversas *encarnaciones* de un solo principio divino. La característica más notoria del movimiento mesiánico iniciado por Jakob Frank fue su *antinomismo extremo*, que no era más que la prosecución de la senda emprendida por el sabbataísmo. Dios era celebrado por Frank como aquel que permite lo prohibido. El extremismo de Frank se acercaba peligrosamente al más explícito nihilismo religioso. Era necesario combatir el mal –afirmaba– por medio del mal mismo, poniendo en práctica la *santidad del pecado*. El libertinismo moral encontró motivos de apoyo en una doctrina trinitaria, en la que la *Shekiná* divina –también llamada *Matronita*– aparecía como un principio divino femenino de innegable relevancia. Después de una conversión cristiana simulada y de una simulación de bautismo,

---

<sup>64</sup> Cf. K. KOHLER-R. GOTTHEIL, *Dönmeh*, en “Jewish Encyclopedia”, IV, 639.

Frank se hizo venerar como Cristo resucitado. Pero, incumplida en algún momento por algunos de sus seguidores la *ley del silencio*, que siempre había sido exigida, Jakob Frank fue llamado por la Inquisición polaca y encarcelado en 1760 en una fortaleza de Czestochowa. Liberado por los rusos después de la invasión y posterior partición de Polonia, se trasladó a Alemania, donde, después de adquirir una residencia en Offenbach, se hizo llamar barón de Offenbach. Transcurrió los últimos años de vida entre el lujo y la disolución, muriendo en 1791. Ningún sacerdote católico tomó parte en sus exequias, que probablemente se realizaron siguiendo los ritos hebreos. El sistema religioso fundado por Jakob Frank pervivió a su muerte y continuó practicándose en él, como uno de sus elementos fundamentales, la conversión de una religión a otra y las reuniones secretas de fieles<sup>65</sup>.

Rabbi Nahman de Bratzlav (1772-1811) nació en Miedzyborz, en Podolia (Ucraina). Nahman de Bratzlav era descendiente de una élite de maestros *hasideos* (*hasidim*)<sup>66</sup>. Poseía, por ello, por así decir, una misión adquirida por herencia y estaba destinado a convertirse en uno de los *Rebbe* más eminentes<sup>67</sup>. Como todo místico, llevaba una vida de ascesis. Practicaba los baños purificatorios del invierno en agua helada e ingería de prisa el alimento para no gustar el sabor. El estudio, sin embargo, le resultaba difícil y no sobresalía por un particular conocimiento del *Talmud*. En cambio, dominaba a la perfección los textos bíblicos, como consta por sus escritos. Desde la juventud se sintió angustiado por la pecaminosidad del hombre, de una manera inusual respecto de lo que ocurría en el *hasidismo*. Se sentía fuertemente atraído por la naturaleza y recorría bosques y campos intentando así acercarse más a Dios. Enseñaba la prioridad absoluta de la fe sobre cualquier tipo de estudio filosófico y científico y rechazó la lectura de los filósofos de su tiempo. A sus *hasidim* no les estaba permitida ni siquiera la lectura de Maimónides, aunque él mismo estuviera versado en este autor. Tuvo contacto con hombres de cultura, incluso laicista, de su tiempo, que ejercieron sobre él cierto influjo. Llegó incluso a hospedarase en casa de uno de estos *libre-*

<sup>65</sup> Cf. H. ROSENTHAL-S. M. DUBNOW, *Jakob Frank and the Frankists*, "Jewish Encyclopedia", V, 475-478

<sup>66</sup> Del hebreo *hasid*, piadoso.

<sup>67</sup> *Rebbe* es la palabra que, en *yiddish*, significa maestro. Deriva de la palabra hebrea *rabbi*, de la que procede el actual vocablo *rabino*.

*pensadores*, a pesar de haber luchado toda su vida contra los *ilustrados* (*maskilim*), considerados por los judíos piadosos como el mismo mal y como la *cabeza de la serpiente*. Entre las personas cuyo trato frecuentó al final de su vida se encuentran algunos notorios librepensadores, como los miembros de las familias Rapport y Hurwitz.

Junto a la fe, la alegría ocupaba un puesto central en la teología de Nahman de Bratzlav. Se trata de una actitud común a otros grupos hasídicos. Pero lo específico de este rabino era el predicar y exigir la alegría *a pesar de todo*, sobre todo en los momentos de desesperanza y melancolía. No ceder nunca y tener siempre ante los ojos la salvación divina: éste era el mensaje fundamental del *Rebbe* de Bratzlav, idea ciertamente capaz de consolar y de sostener en la *esperanza*. Empezó un viaje a tierra santa en 1798, contra la oposición de su familia, en el que se comportó de un modo extravagante, ocultando la propia identidad, fingiéndose loco e imitando a comediantes y bufones. Deseaba convertirse en un pordiosero, en un mendigo rechazado de Dios y de los hombres, tema éste recurrente en sus escritos. Desembarcó en Haifa en 1798. No entró en Jerusalén, sino que permaneció en Galilea, donde visitó la tumba de rabbi Simon bar Jochai, el legendario autor del *Zohar*, el libro que dio origen a la cábala. Embarcado en Acre, consiguió regresar a Ucrania, tras peligrosas aventuras en el viaje de regreso. Los *hasidim*, sus seguidores, han insistido en diversas ocasiones en el significado místico de este viaje.

Otra *figura mesiánica*, mucho más reciente, ha sido rabbi Menachem Mendel Schneerson de Lubavitch (1902-1994), también llamado el *mesías de Brooklyn*, rabino perteneciente al *movimiento hasídico Chabad-Lubavitch*, en el que ha ocupado el puesto de séptimo *Rebbe*. Rabbi Menachem Mendel Schneerson nació en Mykolaiv (Ucrania). Fuerte personalidad carismática, estudió física en la Universidad de Berlín y en la Sorbona, donde concluyó los estudios. Sus seguidores lo han considerado el *mesías* sin la menor vacilación. El mismo rabbi Menachem Mendel Schneerson, por su parte, ha alimentado estas esperanzas, declarando que nuestro tiempo habría visto la salvación definitiva. En 1991 se expresaba en los siguientes términos: “La venida del Mesías no es sueño de un lejano futuro, sino una realidad presente, que pronto se hará manifiesta”. El mismo año decía: “He

hecho todo lo posible para hacer llegar al Mesías. Ahora os transmito esa misión. ¡Haced todo lo que esté en vuestras manos para hacerlo llegar!”. Según este rabbi, los signos premonitores de la próxima liberación eran la caída del muro de Berlín y la masiva emigración hacia Israel de parte de judíos rusos y etíopes. El hecho, además, de que los habitantes de Israel fueran preservados de la destrucción de los misiles lanzados desde Iraq durante la guerra del Golgo era una *señal milagrosa* que manifestaba la cercanía del mesías. “Estamos a las puertas de la liberación”, ha proclamado en repetidas ocasiones este rabino. Sus adeptos consideran centenares, incluso millares, los *milagros*, verdaderos *signos mesiánicos*, realizados por el *mesías de Brooklyn*: mujeres estériles que han tenido hijos, personas pobres que se han hecho ricas, enfermos que han recobrado la salud con la bendición del *Rebbe* de Lubavitch. Después del Holocausto –profetizó– no habría ocurrido catástrofe nueva alguna, pero aún había que esperar a la liberación futura. Rabbi Menachem Mendel Schneerson murió en 1994. Sus seguidores esperan su retorno inminente. En 2006 un cartel de propaganda religiosa del movimiento Chabad-Lubavitch en el que aparecía una foto del rabbi Menachem Mendel Schneerson decía: “El tiempo de vuestra redención ha llegado [...] Larga vida al *rebbe* Rey Mesías por siempre”<sup>68</sup>.

También el *sionismo político* debe ser considerado un movimiento mesiánico, aunque promovido por el judaísmo no religioso. El retorno del pueblo hebreo de la dispersión entre los *goyim* (gentiles) a *Eretz Israel* (la tierra de Israel), ha formado desde siempre parte esencial del mensaje mesiánico. Por esta razón el sionismo tiene una clara dimensión mesiánica. El movimiento sionista está ligado a los nombres de Moses Hess, Leo Pinsker y Theodor Herzl. Moses Hess (1812-1875) nacido en Bonn, hijo de un industrial, fue un famoso socialista que, junto a Marx, Engels y Bakunin, fundó el *Rheinische Zeitung*, el primer periódico alemán de oposición. El hegeliano Arnold Ruge llamó irónicamente a Hess el *comunista Rabbi Moses*. La revolución de 1848 lo obligó a emigrar primero a Suiza y luego a Bélgica y Francia, donde dejando de lado la política se dedicó a las cien-

---

<sup>68</sup> Cf. [www.it.wikipedia.org/wiki/File:Lubavitch\\_Mitzvah\\_Tank.jpg](http://www.it.wikipedia.org/wiki/File:Lubavitch_Mitzvah_Tank.jpg), donde pueden leerse la palabras en inglés traducidas arriba: “The Time of your Redemption has arrived [...] Long live the Rebbe King Moshiah forever”.

cias naturales. En el libro titulado *La triarquía europea* sostuvo la necesidad de unir todas las naciones del viejo continente en los Estados Unidos de Europa. Inspirado en las ideas de Proudhon, se convirtió en uno de los precursores del comunismo moderno, pero sin adoptar, como luego haría Marx, la *lucha de clases* y el *materialismo histórico*, lo que le condujo a la ruptura con Marx después de la publicación del *Manifiesto comunista*. Junto con Ferdinand Lasalle, Moses Hess fue también el fundador de la *Internacional Socialista*.

Las ideas fundamentales de Hess sobre la *cuestión judía* –como entonces se llamaba al dilema entre *asimilación* en las naciones de acogida o fundación de un Estado propio– son las siguientes: en primer lugar, los judíos serán siempre extranjeros en los pueblos europeos entre los que habitan, que, aunque les concedan por razones de justicia y humanidad todos los derechos civiles y políticos propios de los nacionales, nunca los respetarán como lo serían si retornaran al lugar de su gran memoria nacional, pues “la patria está donde se encuentra el bien” (*ubi bene, ibi patria*); en segundo lugar, el tipo humano judío es indestructible y el sentimiento nacional judío no podrá ser desarraigado, aunque los judíos alemanes, más avanzados en derechos que los demás judíos europeos, quieran convencerse de lo contrario. La solución, pues, de la *cuestión judía* está en la colonización de Palestina, que Hess confiaba en que sería llevada a cabo con la ayuda de Francia por medio de la fundación de colonias desde Suez hasta Jerusalén y desde Cisjordania hasta el Mediterráneo.

Su obra principal se titula *Roma y Jerusalén: la última cuestión nacional*<sup>69</sup>, donde defendió el *sionismo político*, partiendo de sus propios estudios sobre el problema de la nacionalidad. Según Hess, lo que une a los hebreos es una común *esperanza mesiánica*, que no tiende a la salvación individual, sino a la realización de una sociedad ideal, el *reino de Dios*, y a la *fe* en una fraternidad futura entre todos los hombres. Ahora bien, la misión religiosa de Israel puede realizarse únicamente partiendo de un *único centro geográfico de acción*, que, situado en Palestina, debería ser protegido por las grandes potencias. En sus escritos Hess expresa una convencida fe en la *esperanza*

---

<sup>69</sup> M. HESS, *Rom und Jerusalem, die Letzte Nationalitätsfrage*, E. Wngler, Leipzig 1862.

*mesiánica*, a la que llama *el sábado de la historia*. La historia, como la naturaleza, posee en sí misma –dice Hess– los tiempos de su desarrollo y de su perfeccionamiento. La historia, pues, alcanzará y festejará su propio *sábado*, una vez que se haya cumplido todo su ciclo de trabajo, en la época mesiánica. En último término, sin embargo, es claro que Hess concibe un mesianismo sin pretensiones sobrenaturales, y por lo mismo, en realidad un mesianismo ético sin mesías<sup>70</sup>.

Leo Pinsker (1821-1891), nacido en Polonia, estudió derecho y medicina y luchó por la igualdad de derechos entre rusos y hebreos. Pero las discriminaciones provenientes de la legislación estatal rusa lo terminaron de convencer de que la vía de la *asimilación* era impracticable y que no quedaba otro camino que el de la *emancipación*. Como médico creyó haber descubierto una enfermedad característica de los no hebreos: una suerte de psicosis o fobia hacia los hebreos, a quienes consideran seres siniestros y espectrales<sup>71</sup>.

Pero el verdadero fundador del sionismo político fue Theodor Herzl (1860-1904). Nacido en Austria, a pesar de haber formado parte de una asociación estudiantil patriótica, perdió la esperanza de una posible *asimilación* del pueblo hebreo en Europa después de ciertos acontecimientos. Particularmente el *caso Dreyfus*, ocurrido en Francia, lo movió a asumir esta posición. Dreyfus, era un oficial del estado mayor del ejército francés, que fue acusado de espionaje en favor de Alemania y condenado a cadena perpetua. Una movilización realizada en su favor por personalidades del mundo literario y político francés, entre los que se encontraban Émile Zola, Anatole France, Aristide Briand y Georges Clemenceau, logró su posterior rehabilitación. En tales circunstancias Herzl dejó de creer en un futuro sin sombras para los hebreos en la diáspora. Pensó entonces que sólo un Estado hebreo podía remediar la situación de indefensión de los hebreos. En su libro *El Estado judío* (1896), afirmaba Herzl que “los judíos, si lo deseaban, pueden tener su Estado”. Fue recibido a este propósito por el emperador Guillermo II, el gran duque Federico de Baden, el zar de Rusia y el

<sup>70</sup> Cf. I. SINGER-M. SCHLOESSINGER, *Moses Hess*, en “Jewish encyclopedia”, VI, 373.

<sup>71</sup> Cf. H. ROSENTHAL-J. G. LIPMAN, *Lev (Seminiovich) Pinsker*, en “Jewish encyclopedia”, X, 52.

Papa. Murió a la temprana edad de 44 años<sup>72</sup>. Pero sus trabajos vieron prontamente el éxito. Con la *Declaración Balfour* (1917) en la que se prometía a los hebreos *un hogar nacional (a national home)*, se comenzaba a ver una solución política a la *cuestión judía*. Inglaterra, que después de la primera guerra mundial había recibido el *mandato* sobre Palestina, Jordania e Irak, pero cuya gestión no satisfizo ni a árabes ni a judíos, dejó el territorio del mandato en 1948. Posteriormente, con el voto de muchos estados reunidos en la ONU, el 14 de mayo de 1948 fue proclamada la creación del Estado de Israel.

Pero este acontecimiento no fue interpretado por todos los judíos como una obra del verdadero mesianismo. El sionismo, en efecto, hace suya la idea mesiánica, pero únicamente bajo el aspecto político y de una manera explícitamente laica y secularista. Por ello, como para los judíos piadosos la obra de la salvación no puede ser humana y como solamente Dios puede realizarla cuando los tiempos estén maduros, el *sionismo* es una *conjura antimesiánica* de las potencias satánicas, una revuelta colectiva contra el reino de Dios. Por otro lado, se preguntan algunos *hasidim*, ¿cómo puede llamarse *Israel* un Estado hebreo si la Torah y sus mandamientos no son el fundamento de la nación? ¿Cómo se pueden secularizar y despojar de su sentido teológico conceptos tradicionales como los de *salvación y reunión de los dispersos*? Semejante obra de los *ateos* –así son llamados los sionistas– no puede tener consistencia: ésta es la profunda convicción de algunos grupos antisionistas que ocupan las tendencias más aguerridas de la *ortodoxia hebrea*. Algunos de estos han dejado incluso entender que el Holocausto, en realidad, ha sido el pago divino al pecado de la rebelión sionista contra Dios, rebelión como no había tenido lugar antes en Israel. Así como la impía sedición de Bar Kokba conllevó atroces consecuencias para el pueblo, así también está destinada a producirlas –dicen– esta nueva torre de Babel.

El judaísmo ha dado siempre muestras de contener *elementos progresistas y universalistas*. Por ello, algunos creían necesario liberar al judaísmo de aquellos elementos particularistas que entraban en contraste con la idea

---

<sup>72</sup> Cf. I. SINGER-J. DE HAAS, *Theodor Herzl*, en “Jewish encyclopedia”, VI, 370-371.

de una fraternidad universal de los hombres. Ésta fue la tarea de la *haskala*, el movimiento judío correspondiente al *iluminismo occidental*: promover la idea de un mesianismo universalista secularizado. En la conferencia rabínica de Frankfurt de 1847 se proclamó solemnemente: “No esperamos ni deseamos un mesías que haga retornar a los israelitas a la tierra de Palestina. No reconocemos otra patria que aquélla a la que pertenecemos por nacimiento o ciudadanía”. El actual *judaísmo reformado*, que es el heredero del *haskala*, también llamado *judaísmo liberal*, no rechaza ya ciertos aspectos nacionalistas de la fe mesiánica, pero desde luego, no cree en un mesías personal. Por lo que se refiere al carácter sobranatural de la salvación mesiánica, los teólogos de la *reforma judía* admiten solamente un *mesianismo racional* –que se encuentra ya en las fuentes rabínicas–, para el cual el más allá, el *mundo futuro* debe ser distinguido del futuro mesiánico. A este propósito, Hermann Cohen, el conocido fundador de la Escuela neokantiana de Marburgo, decía: “La realización de un *orden moral sobre la tierra*, de sus incumbencias y de su fin eterno: esto, y sólo esto, significa para nosotros la idea de un mesías. El reino del mesías es el reino de Dios”<sup>73</sup>. Y para entender qué significa para un neokantiano como Cohen el *Reino de Dios* hay que buscar el origen de la expresión en el mismo Kant, según el cual el *reino de Dios* –expresión que aparece un notable número de veces en su obra ético-política– significaba la constitución de un orden moral y jurídico que abrazase a toda la humanidad, que, promovido por el *iluminismo*, sería la única instancia capaz de instaurar la *paz perpetua* entre las naciones. La instauración de este estado de cosas, que Kant consideró como el *fin de la historia* –a lo que dio el nombre de *quiliasmo filosófico*–

<sup>73</sup> H. COHEN, *Das Gottesreich*, en „Soziale Ethik im Judentum”, 2ª Aufl., J. Kaufmann, Frankfurt am Main 1914, 120. Cf. también H. COHEN., *Monotheismus und Messianismus*, en „*Neue Jüdische Monatshefte*”, 1. Jahrgang, 4. Heft, 108: „So beten die Juden an ihren höchsten Festtagen: ‚Auf dass alle Erschaffenen sich vereinigen in einem Bunde‘. Und so lautet das Schlußgebet an jedem Tage: ‚dass die Welt gegründet werde auf das Reich Gottes‘. Der Monotheismus ist zum Messianismus geworden. Denn im Messianismus denkt der prophetische Jude das Ziel der Einen Menschheit ‚am Ende der Tage‘. Und auf dieses Ende, dieses Ziel muss jeder Tag im Menschenleben, im Völkerleben hinsteuern. Das ist unser Glaube an den Einzigen Gott der einigen Menschheit. – Was bedeutet Israel in der Menschheit? Nichts anderes und nichts Geringeres als den Boten dieser doppelsinnigen Einheit [Monotheismus und Messianismus]. Diese Botschaft ist der Sinn seiner [Israels] Erwählung”.

conllevaría en lo esencial la constitución de un *Estado republicano* (es decir, democrático) y *cosmopolita* (o mundial) que reuniese a todas las naciones, en cuyo seno únicamente se podrían desarrollar todas las disposiciones originarias de la especie humana<sup>74</sup>.

### 3. CONCLUSIONES

1. De lo que hemos visto puede concluirse que en el pueblo de Israel ha cambiado profundamente la fe mesiánica desde el período seléucida en adelante. Esta transformación ha tenido lugar en dos aspectos fundamentales de la doctrina veterotestamentaria sobre el mesianismo: la *espiritualidad* y *universalidad* de la salvación mesiánica.

a) Se ha debilitado, hasta terminar por desaparecer, el *carácter espiritual de la misión del Mesías* y del reino llamado a instaurar. De este modo, de una intervención específicamente sobrenatural realizada por Dios a través de su Mesías, el pensamiento judío ha tendido a una concepción del mesianismo limitada a una dimensión política e intramundana que, dejando de lado los aspectos esenciales del Mesías según la Revelación (la salvación sobrenatural, la santidad, la gracia, el perdón de los pecados, etc.), subraya unilateralmente todo cuanto en el mesías se refería a una figura guerrera y vindicadora, que acaudillaría el desquite político de Israel sobre los reinos e imperios que lo dominan. Lejos quedan las nuevas ideas del rey de mansedumbre que sobre un borriquillo domina pacíficamente, como nos presenta Zacarías al Mesías<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> Cf. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, VIII, 27-28; *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI, 34. Cf. L. PRIETO, *El trasfondo teológico de la encíclica Spe Salvi*, en *Toletana* 18 (2008) 21-72.

<sup>75</sup> Para poner de manifiesto el contraste entre la concepción judía y cristiana sobre lo que se entiende por *Reino de Dios* y su relación con la *ciudad terrena* (o, en otras palabras, con la *actividad política*), interesa aquí recordar la doctrina de la Iglesia sobre la verdadera relación existente entre estas dos realidades: “Ignoramos el momento de la consumación de la tierra y de la humanidad y no sabemos cómo se transformará el universo [...] Se nos advierte de que nada sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo. No obstante la espera de una tierra nueva no debe debilitar, sino más bien avivar la preocupación de cultivar esta tierra [...] que puede ofrecer ya un cierto esbozo del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente el progreso terreno del cre-

b) Junto a la secularización y consiguiente politización del mesianismo, aparece una restricción del ámbito de la salvación mesiánica. Ahora, de la salvación ofrecida a todos los hombres y a todas las naciones, como no se cansan de repetir el *segundo Isaías*, *Jeremías* y *Ezequiel*, el judaísmo de la época helenista ha pasado a afirmar una salvación en beneficio único de Israel.

2. Una transformación de tal envergadura, realizada por vía de interpretación humana, no podía dejar de comprometer la solidez e integridad de la fe judía en la Revelación divina contenida en la sagrada Escritura. Se constata por ello en las diversas *figuras mesiánicas* posteriores a Jesús un progresivo empobrecimiento de la vitalidad de la Escritura (del Antiguo Testamento, naturalmente) como fuente de la fe de Israel; o para decirlo más brevemente, un paulatino alejamiento de la auténtica fe judía. Junto a la Biblia, y quizás por encima de ella, el *Talmud* (los comentarios rabínicos a la Torah), y más tarde también la *cábala* y el *Zohar* adquieren una importancia decisiva en la enseñanza de las diversas *figuras mesiánicas* que hemos presentado<sup>76</sup>. En esta languidez de la auténtica fe veterotestamentaria encuentran su justificación las *patologías de fe* (emanacionismo, panteísmo, dualismo gnóstico, exoterismo, invocación a los espíritus, etc.) y *de moral* que, como hemos visto, no raramente se han hecho presentes en el pensamiento y vida de algunas *figuras mesiánicas*.

3. Por su parte, la *haskala* y el posterior *judaísmo reformado*<sup>77</sup>, que admiten un mesianismo universal, pero de tipo *racionalista*, o más propiamente *iluminista*; y el *sionismo*, con la pretensión de un mesianismo político-nacional,

---

cimiento del Reino de Cristo, sin embargo, el primero, en la medida en que puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa mucho al Reino de Dios" (*Gaudium et spes*, 39).

<sup>76</sup> Exactamente como decía Jesús en *Mt* 15,3: "Abandonáis la palabra de Dios y os apeáis a vuestras tradiciones".

<sup>77</sup> Se entiende por *judaísmo reformado* (también llamado *judaísmo liberal*), en contraposición al *judaísmo ortodoxo*, el movimiento religioso nacido en el siglo XIX, que pretende dar al culto hebreo un aspecto menos alejado de las formas de vida de la sociedad occidental y que se muestra además partidario de los nuevos métodos de análisis histórico y de crítica bíblica.

pero carente de dimensión espiritual trascendente, suponen los últimos pasos de un proceso de secularización y de vaciamiento de la originaria fe veterotestamentaria sobre la naturaleza y misión del Mesías.

4. A modo de conclusión se puede decir, por tanto, que si es verdad que “la *esperanza*, de hecho, es una palabra central de la fe bíblica, hasta el punto de que en diversos pasajes [de la Biblia] las palabras *fe* y *esperanza* parecen intercambiables”<sup>78</sup>, como ha dicho recientemente Benedicto XVI, se entiende entonces por qué el eclipse de la fe en el Dios vivo ha sido el motivo de la progresiva desnaturalización de la verdadera esperanza mesiánica, cuya única fuente es la palabra y las promesas divinas.

---

<sup>78</sup> *Spe salvi*, 2.

## Redescubrir lo sagrado (II). Anotaciones críticas a la lectura marioniana de san Agustín

LUIS FERRERO CARRACEDO\*

«... ¡oh cosas grandes, triviales, útiles, inútiles,  
oh cosas del todo modernas,  
oh contemporáneas mías, forma actual y próxima  
del sistema inmediato del Universo!  
¡Nueva Revelación metálica y dinámica de Dios!»

F. PESSOA: *Oda triunfal*

**P**ensar no es la expresión de una carencia, sino la exigencia de un destino. ¿Por qué hemos de pensar que «da que pensar que no pensamos todavía»? A pesar de la creciente y extendida pretensión, sin duda frívola, de desterrar del pensamiento las cuestiones esenciales que han acompañado al hombre desde el momento en que, rompiendo el cordón umbilical con la naturaleza, se sintió arrojado del paraíso –cuestiones que terminan ocultándose, y a la postre disfrazándose, en el misterio, en las mil formas de lo misterioso, en aquello que se experimenta como límite, como abismo, como todo o nada absolutos, y que giran en torno a lo que podemos expresar bajo el nombre de lo sagrado–, la ineludible tarea del pensar sigue manteniendo

---

\* Prof. Dr. D. Luis Ferrero Carracedo, Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid; ex Director del Instituto E.S. Cervantes, de Madrid.

inquebrantable su *endurance*, su capacidad de resistencia. A pesar de todo deseo de arrojarlas al infierno del olvido, las cuestiones esenciales para el pensamiento siguen, inexorablemente, vivas, inquietantes, molestas sin duda para algunos, o quizá para muchos, por muy copiosa que sea la hojarasca – sociológica, política, ideológica– que arrojemos sobre ellas para ocultarlas, velarlas, olvidarlas. La ascensión de lo social y la superinflación de lo político, arropadas por un empiriopracticismo envolvente y dominador –con un dominio de auténtico despotismo–, han llevado a la negación y el desprecio de lo que Aristóteles llamó filosofía primera, o teología, y que podemos seguir llamando, como hizo la tradición, metafísica. En los grandes momentos del pensamiento occidental, desde el que ciertamente se lanzan esos dardos pretendidamente mortíferos, como si de un asesinato del padre se tratara, siempre encontramos un incontestable renacer de la metafísica, que ha sabido en cada momento avanzar desde sí misma más allá de sí misma para alumbrar nuevas formas de pensamiento para nuevos modos de existencia.

En otro lugar (*Razón dramática y pensamiento*, FUE, 2008) hemos intentado –de un modo parcial, sin duda, pero que nos concierne directamente en el tiempo– dejar constancia de dicha tesis: la cuestión abisal –por qué no llamarla metafísica– del límite, del entreser, de lo sagrado a fin de cuentas – más allá o incluso a pesar de opciones vitales profundamente dispares (de su radicalismo político, de su agnosticismo, de su ateísmo, o de su misticismo)–, está en el corazón de los grandes pensadores europeos del siglo XX.

No se trata ahora de afirmar como Malraux que el siglo XXI, nuestro siglo presente, será religioso o no será. Es necesario desplazar dicha afirmación, o reformularla de nuevo, en una suerte de «paso atrás» necesario para lograr un nuevo avance: la religión, la experiencia religiosa, su vivencia y su creencia, es una expresión, cultural, histórica, social, de lo sagrado, de la sacralidad de la existencia. La pregunta que Nietzsche se hizo hace más de un siglo puede resultar hoy más pertinente: ante el espectáculo estremecedor de un Dios muerto, ¿qué juegos sagrados inventaremos?

El pensador Martín Heidegger –volvemos inevitablemente a Heidegger– llevó a cabo importantes avances trazando su camino propio a partir de la fenomenología de su maestro Husserl. Su obra –a pesar de quienes pretenden destruirla por su adhesión al nacionalsocialismo– ha fecundado y ha posibili-

tado, en diversos grados y maneras, la de otros grandes pensadores –no por ello heideggerianos en muchos y notables casos– que hoy consideramos imprescindibles para comprender nuestro presente –incluso sus detractores están marcados por su obra–. Por eso, necesariamente, será el telón de fondo –tamizado por los comentarios de Ramiro Flórez sobre la lectura heideggeriana de San Agustín en su obra *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*<sup>1</sup>– de estas anotaciones críticas a la lectura que Jean Luc Marion hace de *Las Confesiones* del obispo de Hipona en *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*.<sup>2</sup>

¿Cómo dar forma y contenido a esa necesidad tan genéricamente proclamada? ¿Qué razones concretas nos invitan a tomar la obra de M. Heidegger y los comentarios de R. Flórez como telón de fondo de estas anotaciones críticas? Podemos avanzar una respuesta que se irá clarificando gradual y paulatinamente: la lectura que Marion hace de San Agustín en su reciente obra es llevada a cabo, como el propio autor afirma, desde una fenomenología de la donación, y presentada, entre otros de sus propósitos, como una superación crítica de la lectura que hace Heidegger de San Agustín; por nuestra parte, empero, pensamos que, en contraposición con la interpretación marioniana, las lecturas meditativas que Flórez lleva cabo sobre Heidegger en diálogo con el pensamiento agustiniano –con las aportaciones que en ellas nos ha brindado, tanto sobre el pensamiento del propio Heidegger como sobre la lectura que Heidegger hizo de San Agustín– marcan, apuntando más allá de Heidegger, los hitos de un nuevo camino hacia la comprensión de lo sagrado que, a nuestro modo de ver, queda bloqueado, desde el punto de vista filosófico, en la fenomenología de la donación elaborada por Marion y que en otro lugar hemos calificado, junto con algunos de sus más notables críticos, como una fenomenología imposible.

Es necesario comenzar con un acto de reconocimiento hacia el pensador francés. La publicación, en Francia, de *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, en septiembre de 2008, es un ejemplo notable de valentía intelectu-

<sup>1</sup> R. FLÓREZ, *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2003 (en adelante: SA).

<sup>2</sup> J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Presses Universitaires de France, Paris, 2008 (en adelante : ALS).

tual y, a la vez, una expresión más, en la historia del pensamiento occidental, del papel crucial que San Agustín ha representado en los momentos de crisis y ruptura.<sup>3</sup> San Agustín, como escribe María Zambrano, «siempre ha fascinado a las mentes europeas [...] Su vida, hecha transparente por las *Confesiones*, nos ofrece, en su concreción personal, el tránsito del mundo antiguo al mundo moderno».<sup>4</sup> Por eso ha sido «el padre de Europa, el protagonista de la vida europea»;<sup>5</sup> y por eso también vuelve de nuevo con toda su fuerza en los tiempos de penuria, de desorientación, de cambio.

En el pasado siglo, la obra de Heidegger pretendió –entre otras– ser la respuesta a una crisis. *Ser y tiempo* representa un momento esencial. Y en esta obra San Agustín es algo más que una mera referencia. Con la publicación, en 1995, del volumen 60 de las obras completas de Heidegger bajo el título: *Phänomenologie des religiösen Lebens*,<sup>6</sup> la importancia en ningún modo accidental de la influencia de San Agustín en Heidegger se ha mostrado en toda su patencia. Así lo supo ver Ramiro Flórez, encomiable agustinólogo, cuando en la última etapa en su camino del pensar llevó a cabo sus estancias en el pensamiento de Heidegger: una visión de la obra del pensador de Messkirch con ojos agustinianos. Cuando Flórez se pregunta: «¿Cómo leyó Heidegger a San Agustín?»<sup>7</sup> no lo hace por mera curiosidad heurística o

<sup>3</sup> No deja de ser un síntoma de ello el reciente interés por San Agustín de pensadores franceses tan notables como J. DERRIDA (*Circonfession*, en: G. BENNINGTON - J. DERRIDA, *Jacques Derrida*, Seuil, París, 1991; trad. esp. de M<sup>a</sup> L. Rodríguez Tapia: *Jacques Derrida*, Cátedra, Madrid, 1994), J. F. LYOTARD (*La confesión d'Augustin*, París, 1998; trad. esp. de M. G. Mizaje y B. Castillo: *La confesión de Agustín*, Edit. Losada, Buenos Aires, 2002), o J. L. CHRETIEN (*Saint Augustin et les actes de parole*, PUF, París, 2002). Sobre la relación de J. Derrida con San Agustín véase J. D. CAPUTO-M. SCANLON (Edit.), *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, Indiana University Press, Bloomington, 2005.

<sup>4</sup> M. ZAMBRANO, *La agonía de Europa*, Trotta, Madrid, 2000, p. 65. La autora concede un valor especial a las *Confesiones*. Testimonio de ello lo tenemos en su ensayo *La confesión: género literario* (Ediciones Siruela, Madrid, 1995), dedicado a San Agustín y a Rousseau.

<sup>5</sup> M. ZAMBRANO, *La agonía de Europa*, Trotta, Madrid, 2000, p. 66.

<sup>6</sup> M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Y comprende: 1. Einleitung in der Phänomenologie der Religion; 2. Augustinus und der Neoplatonismus; 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1995. Hay traducción al español, por Jacobo Muñoz, de las partes 2 y 3 bajo el título: *Estudios sobre mística medieval*, Ediciones Siruela, Madrid 1997.

<sup>7</sup> Es éste el título del segundo capítulo de SA, pp. 53 ss.

filológica. Detrás de este *cómo* se encierra toda una profunda problemática, que cada vez se hará más acuciante y nuclear en el pensamiento de Heidegger: la problemática –de inquieta y frutiva búsqueda– de lo sagrado, de los divinos, del dios divino.

¿Por qué pensamos que, contrariamente a los hitos marcados por Flórez, el camino iniciado por Heidegger hacia una nueva comprensión de lo sagrado queda bloqueado, de principio, en el acercamiento de Marion a la lectura que Heidegger hace de San Agustín, de tal modo que no hay avance posible? Ya hemos apuntado sucintamente la respuesta, pero podemos apurar más todavía ese conciso apunte. Marion parte, en lo que se refiere al pensamiento de Heidegger, de una postura previamente tomada, que ha ido elaborando en su producción filosófica anterior: la tesis de que su fenomenología de la donación ha superado críticamente la fenomenología existencial del pensador de Messkirch. Pero dicha respuesta, aunque pretende ser precisa y en cierto modo conclusiva, encierra una gran complejidad. Detrás de la fenomenología de la donación hay toda una problemática –metodológica, hermenéutica, ontológica y teológica– que condiciona e incluso determina toda interpretación, toda lectura. Veamos en qué sentido y con qué consecuencias.

### 1. LA CUESTIÓN DEL PUNTO DE VISTA: LA APORÍA DE SAN AGUSTÍN

Marion plantea la cuestión metodológica, o quizá más bien estratégica, del modo de acercamiento al texto agustiniano –concretamente, en este caso, al texto de las *Confesiones*– en una suerte de parágrafo introductorio que lleva extrañamente por título «La aporía de San Agustín».<sup>8</sup> En él comienza presentando al obispo de Hipona como un pensador inevitable y a la vez inaccesible. Inevitable, por un lado, porque San Agustín se impone no sólo como «punto de referencia permanente» en la historia del pensamiento, sino también «como un interlocutor central, ya sea como un primer adversario que hay que deconstruir, ya sea como un potente aliado de la deconstruc-

---

<sup>8</sup> ALS, pp. 15 ss. Pensamos que Marion utiliza aquí el término «aporía» en un sentido derridiano, que en cierto modo responde al sentido de la «antinomía» kantiana.

ción misma» en la modernidad y la contemporaneidad.<sup>9</sup> Inaccesible, por otro, por la dificultad que entraña «remontarse a la fuente». Y entre los índices de esta dificultad señala Marion los «papeles contradictorios que la tradición interpretativa parece siempre hacer desempeñar a San Agustín», la «costumbre de seleccionar antologías que desmantelan las obras para establecer un sistema», la «reconstrucción de tratados particulares en detrimento de los conjuntos construidos por el autor», la «asunción de unas supuestas faltas de unidad o de mala composición de los grandes tratados», concluyendo que todos ellos son «síntomas de una única pero temible aporía: ¿se puede adoptar un punto de vista único, es decir, unitario sobre el inmenso continente agustiniano?».<sup>10</sup>

¿Por qué califica dicha cuestión de aporía? ¿Nos encontramos realmente ante una propuesta inviable desde el punto de vista racional, es decir, ante un callejón sin salida, ante un problema sin solución? En realidad la aporía resulta, de principio, no ser tal en sentido estricto, porque Marion, acto seguido, nos ofrece sin reserva alguna una respuesta: la de elegir, entre los múltiples puntos de vista desde los que se ha abordado el pensamiento agustiniano, uno que, a su modo de ver, no admite duda ni discusión: el punto de vista del propio San Agustín: «Se trata, justamente –afirma Marion–, de elegir entre todos [los puntos de vista], para recobrar el punto de vista ideal pero indispensable a partir del cual unos fragmentos se convertirán en un todo, el punto de vista, por tanto, que fue, al menos en cada momento dado, el de San Agustín – y no el de una disciplina y de un especialista de esta disciplina sobre una selección de textos, esto es, sobre un corte dado en la obra».<sup>11</sup> Pero postular esta solución es decir mucho y no decir nada. Calificarlo, por un lado, como «punto de vista ideal» entraña algo más que un mero *desideratum*, ya que dicha calificación sólo es posible dentro de unos esquemas de pensamiento originariamente platónicos y que se continúan hasta Husserl. Encierra ya necesariamente una toma de posición filosófica, a sabiendas de

<sup>9</sup> Cf. ALS, 16. El autor hace referencia en nota a pie de página a H. ARENDT, H. JONAS, K. JASPERS, P. RICOEUR, J. DERRIDA, J.-F. LYOTARD, E. STUMP Y N. KRETZ (Edit), y a G. B. MATTHEWS. Extrañamente no hace referencia a J.-L. CHRETIEN, pensador de inspiración católica como Marion.

<sup>10</sup> ALS, p. 17.

<sup>11</sup> ALS, p. 17.

que, para la razón, es un *desideratum* imposible, si no se postula un infinitismo al modo cartesiano. Punto de vista, pues, ideal y, como tal, imposible. Pero, por otro lado, Marion lo califica de punto de vista «indispensable». No podemos o debemos leer a San Agustín de otra manera. Hemos de situarnos en su propio punto de vista a la hora de pensar y escribir sus textos y sus obras. Nuestra pregunta es: ¿es ello posible? Incluso nos atreveríamos a ir más lejos: ¿acaso el hecho mismo de plantear la necesidad de adoptar su propio punto de vista no es ya una toma de posición previa y determinante que está condicionando todo el planteamiento?

De hecho, en los párrafos siguientes, Marion toma posiciones, llevando a cabo una crítica y a la vez un rechazo de los diversos modos de acercamiento que han sido puestos en práctica en la historia del pensamiento, pero que, en San Agustín, considera impracticables: el acercamiento desde el punto de vista de la historia (social, política, de las ideas, literaria, etc.), el acercamiento desde el punto de vista filosófico y el acercamiento desde el punto de vista teológico. Dicha crítica y rechazo se fundamentan, a nuestro modo de ver, en unas tesis que de alguna manera los invalida, ya que se sustentan en los mismos puntos de vista que Marion pretende criticar y rechazar: 1. San Agustín ha de leerse, según Marion, teniendo en cuenta las propias intenciones de San Agustín. Estas se expresan en el propio texto (que ante todo ha de ser tomado como la plasmación de actos de habla: confesión, alabanza, exhortación...). Pero ¿cómo se expresan y cómo accede a ellas el lector? Hay que tener en cuenta que el texto, sobre todo como acto de habla, no tiene sentido pleno sin su contexto. No es posible, dentro de una pragmática de la lengua, prescindir de la labor histórica. Y así lo entiende el propio Marion al reconocer que las aportaciones llevadas a cabo desde el punto de vista histórico no pueden ni ignorarse ni obviarse. ¿No adopta, de hecho, una posición interpretativa previa desde el punto de vista histórico, cuando, despojando de importancia e interés la relación de San Agustín con el neoplatonismo, afirma que sus raíces están ante todo en la práctica de las *Enarrationes in Psalmos*?<sup>12</sup> Podemos estar de acuerdo con Marion en que la comprensión de un acto de habla sólo es posible si accedemos al punto de vista de quien lo pro-

---

<sup>12</sup> ALS, p. 17.

nuncia o lo escribe; pero este acceso no ha de entenderse como una identificación por vía de la empatía o de la afectación sin mediación alguna de tipo racional;<sup>13</sup> empatizar o sentirse afectados por los actos de habla –en este caso, por los actos de escritura– no es *conditio sine qua non* para acceder al pensamiento del autor a través de esos actos de habla o de escritura. El distanciamiento será necesario, a sabiendas de que todo acercamiento es ya necesariamente interpretación, creación y, por tanto, distanciamiento. 2. El pensamiento de San Agustín, según Marion, es completamente ajeno a los esquemas metafísicos. Esta tesis está, a nuestro modo de ver, mediatizada por los desarrollos filosóficos que arrancan de Heidegger en torno al problema de la metafísica, sobre los que Marion trata de llevar a cabo una suerte de inversión interpretativa: las rasgos esenciales que Heidegger aplica a los presocráticos como pensadores pre-metafísicos, los traslada a San Agustín calificándolo como un pensador a-metafísico o extra-metafísico (y, en cierto modo, pre-metafísico también). San Agustín, según Marion, no hace metafísica: nunca procedió filosóficamente, ni fue suyo el punto de vista filosófico y, en todo caso, «su comprensión misma de la filosofía contradice de antemano y frontalmente la interpretación para nosotros evidente de la filosofía como metafísica».<sup>14</sup> La pregunta que surge necesariamente es: ¿el abandono

<sup>13</sup> Cf. ALS, pp. 19-20: «El acercamiento a San Agustín, en virtud misma de la radicalidad de las decisiones espirituales que intenta cumplir y teorizar, prohíbe la pretensión de excluirlas o neutralizarlas. El intérprete no puede conservar la pose de un espectador imparcial, ni refugiarse en la falsa modestia de una investigación fáctica, imaginándose que sus inevitables presupuestos no se desvelarán en un momento u otro. Nadie puede salir intacto del trato con un autor que sólo quiere hablar desde el punto de vista de Cristo, y además se lo pide encarecidamente al lector. Bien entendido que sigue siendo legítimo estudiar tal o cual tema agustiniano intentando permanecer, hasta donde pueda hacerse, en una neutralidad perfecta, y de ello pueden seguirse excelentes resultados. Pero no atañerán nunca al pensamiento, ni a la cuestión, ni incluso a las preocupaciones de San Agustín *mismo*». Detrás de la alusión a la «investigación fáctica» podemos ver una crítica a Heidegger. Contrariamente a la postura de Marion, pensamos que la investigación fáctica, tal como Heidegger la entiende y pone en práctica, entraña, más allá de la empatía o la afección, una relación intelectual y cordial que se acerca a las «preocupaciones», al fondo vital de quien produce el acto de escritura o de habla y que tiene en cuenta las múltiples dimensiones que encierra esa «vida fáctica», ese «ser-ahí» que se confiesa, alaba, exhorta, etc... Lo histórico es inherente a esta vida fáctica.

<sup>14</sup> ALS, p. 22. La postura de Marion se fundamenta en la idea de que «San Agustín rechaza los empleos *filosóficos* (griegos y, por tanto, ciceronianos) de la filosofía, para no retener de ella otra cosa que no sea el sentido literal: “Amor putem sapientiae nomen graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae.– El amor de la sabiduría lleva en griego el

explícito de la filosofía es signo incontestable del abandono implícito? El hecho de que San Agustín no haga metafísica al estilo de Aristóteles, por ejemplo, no entraña sin más que se encuentre fuera de los esquemas metafísicos. Estos, por el contrario, trabajan en segundo plano y de algún modo sustentan el discurso agustiniano. De lo contrario, todos sus esfuerzos racionales de búsqueda carecerían de sentido. 3. San Agustín, según Marion, no hace teología en el sentido estricto de la palabra. Ciertamente, no escribe ningún tratado sistemático de teología, pero su discurso la encanta y en cierto modo la inicia. Rechazar, por tanto, el calificativo de teólogo para San Agustín conlleva una toma de postura previa en relación con la teología e incluso una toma de postura previa teológica, que establece, desde dentro, una distinción específica entre filosofía y teología que no se da en San Agustín. Aducir, como base argumentativa, la concepción y uso que San Agustín da al término teología parece más bien un síntoma de que se toma lo accidental por esencial.

Ni histórico, ni filosófico, ni teológico: ¿qué punto de vista hemos de adoptar, según Marion, para poder acceder al texto agustiniano? ¿Cuál es el punto de vista del propio San Agustín, punto de vista que Marion reclama para una lectura que nos descubra el sentido genuino del texto o, si se quiere, el pensamiento del autor? Marion concluye: ni filosófico ni teológico, sino transfilosófico y transteológico; San Agustín no se plantea la cuestión del ser y de todo lo que le pertenece de suyo, ni tampoco la de Dios a partir del ser: no pertenece (todavía) a la metafísica. Nos preguntamos, entonces: ¿por qué no también –en contraposición al histórico– un punto de vista transhistórico? Puede que toda la cuestión esté precisamente en cómo ha de entenderse este, porque quizá lo transfilosófico y lo transteológico sólo puedan adquirir sentido y comprensibilidad desde lo transhistórico. ¿Seguirá teniendo sentido hablar, desde el punto de vista transhistórico, de un acercamiento «no metafísico», de «trasgresión de la metafísica», aunque sea mediante el empleo de «los conceptos operatorios de la fenomenología de donación»?<sup>15</sup>

---

nombre de sabiduría, y en mi lectura [del *Hortensio* de Cicerón] esto [solo] me enardecía” [...] En buena lógica, amar la filosofía sólo puede querer decir para un cristiano amar a Dios: “...verus philosophus est amator Dei.– El verdadero filósofo es el que ama a Dios”. En suma, la filosofía sólo se cumple en el amor Dios, o bien se opone a él y no constituye sino una impostura. En este sentido la filosofía tal como la entiende San Agustín se opone a la filosofía en el sentido de la *metafísica*» (ALS, 23).

<sup>15</sup> ALS, 28.

## 2. LA CUESTIÓN DEL PRINCIPIO: LA CONFESSIO COMO PRIMA COGITATIO

Al igual que para Heidegger o Zambrano, las *Confesiones* de San Agustín son para Marion un texto singular: no se colocan en ningún sitio conocido o definido antes de ellas. Tomadas en su sentido global y último, ni son el comentario de un texto, ni son el tratado sobre objeto alguno –ya lo entendamos como un tratado de ontología especial, ya como un discurso científico–, ni tampoco pueden recibir adecuadamente el nombre de autobiografía. Lo que en ellas se afronta, bajo el sistema de la *confessio*, es «la vida en su totalidad». Por eso mismo Marion las considera un texto modélico, ejemplar, para poder alcanzar la comprensión del pensamiento agustiniano. La pregunta de comienzo podría ser esta: ¿cómo hemos de leer ese texto único, singular y modélico toda vez que ha de hacerse desde el punto de vista del propio autor, es decir, de San Agustín mismo? Para Marion dicha pregunta toma una forma muy concreta: ¿cuál ha de ser el punto de partida que nos permita mantener dicho punto de vista? Lo que está, pues, en cuestión es el punto de partida, el *primer lugar* en el que situarnos. Se hace necesario, en consecuencia, llevar a cabo, al modo de la fenomenología, un proceso de reducción para alcanzar el principio de los principios, el suelo originario. Pero, ¿será ello posible? ¿Admiten las *Confesiones*, el sistema de la *confessio*, esa reducción en busca del primer principio? ¿Es legítimo construir una «confesiología» tomando como modelo la fenomenología y, más en concreto, la fenomenología de la donación?

Fenomenológicamente hablando, nos encontramos, pues, ante el problema del principio. Pero ahora –contrariamente a toda la tradición fenomenológica– el principio no arranca de la visión sino de la palabra. El paradigma lumínico-visual del ejercicio del pensamiento se trueca, en el sistema de la *confessio*, en un paradigma dístico-auditivo. La *confessio* se efectúa en el campo de la palabra. Ese *locus transcendentalis* no será, pues, un lugar de luz sino un lugar de palabra. ¿Cómo acotarlo? Es necesario tener en cuenta un hecho: el paradigma dístico-auditivo de la *confessio* no se sustenta en el esquema dialéctico –esquema del diálogo que tan creativamente desarrollaron los autores griegos– sino en el esquema apelativo –esquema de la apelación (llamada-respuesta) que tan profundamente caracteriza a los pueblos semitas–. La *confessio*, ya como declaración o acusación, ya como alabanza

o celebración, se hace siempre *a(n)te* alguien. Lo cual suscita a su vez nuevas cuestiones: ¿preguntarse por el punto de partida de la *confessio* es un acto del pensamiento que ha de esclarecerse desde dentro de la *confessio* o más bien se sitúa fuera, en otro plano o dominio? ¿Puede, en una palabra, dar la *confessio* una respuesta a la pregunta por el punto de partida, se plantee ya desde dentro ya desde fuera de la misma? Dado que lo que en ella se afronta en este caso es «la vida en su totalidad», hemos de tener en cuenta que la *confessio* trasciende el ámbito de la cotidianidad, de la intersubjetividad, para dar el salto a lo incondicionado, tratándose por ello de un caso límite. En las *Confesiones* la *confessio* se hace a alguien ajeno al mundo empírico de los seres concretos: a Dios. Y esto lo hace San Agustín «de principio»: de golpe se sitúa *in medias res*, en el lugar quiásmico de la propia *confessio*, en el que se intersecan la llamada y la respuesta. Y lo hace mediante un acto de habla, o de escritura: Yo (me) confieso a(n)te Ti, mi Dios. De principio, de golpe, *in medias res*: ¿por qué es esto posible? ¿Qué es lo que posibilita que San Agustín se sitúe sin soporte previo en el lugar de la *confessio*? ¿Será pertinente el método fenomenológico a la hora de encontrar una respuesta? ¿Hemos de proceder analíticamente partiendo de los juegos del lenguaje? ¿Abogaremos por un empirismo superior como ejercicio de una experiencia bordeante? Preguntas que, de momento, quedan sin respuesta. Pues todas ellas, de principio, parecen reducirse a una cuestión de texto.

De hecho, Marion se apoya en un comentario de San Agustín a un texto de las Sagradas Escrituras para establecer la *confessio* como el lugar del que se parte o en el que se sitúa el punto de partida.<sup>16</sup> En dicho comentario, concluye Marion, «la confesión (en el sentido de la *confessio*) aparece como el primer pensamiento, *prima cogitatio*».<sup>17</sup> Dado que toda *confessio* es un acto de habla claramente performativo (que a la vez hace lo que dice, o que hace algo con la palabra), colocar como principio un acto de habla performativo encierra ya, de por sí, un *pre-suppositum*, o una *pre-positio*, estrictamente ligados a la palabra. Nos encontramos, por tanto, con una relación íntima

<sup>16</sup> Cf. ALS, 31. Se trata concretamente del comentario, en las *Enarrationes in Psalmos*, al versículo 11 del salmo 75 en la versión de la *Vetus Latina*: «Quoniam cogitatio hominis confitebitur tibi et reliquiae cogitationis solemniter celebrabunt tibi» (PL 36, 965, 14). Sobre este comentario volveremos enseguida.

<sup>17</sup> ALS, 31.

entre la palabra, la vida y el pensamiento, en la que la palabra conforma la «experiencia vital» y su relación primaria con el pensamiento. Cuando aludimos al término *pre-positio*, ese pre- entraña un pro- en el terreno del lenguaje: la *confessio* es una *pro-positio*, una proposición (declaración, acusación y alabanza). Y cuando aludimos al término pre-supuesto, ha de entenderse ante todo en el sentido de los clásicos medievales como un *pre-suppositum*, un supuesto («sujeto») previo. Nos preguntamos, pues: la *propositio* del *pre-suppositum*, ¿cómo se conforma? Y habremos de responder: como una respuesta. Pero, ¿que entraña este responder con una respuesta?

Nos hallamos inmersos, de este modo, en el foco nuclear de un problema que ha marcado la historia del pensamiento: ¿Qué papel juegan la palabra y la luz, el decir-oír y el mostrar-ver en nuestro acceso al sentido y a la verdad de lo real? Si hoy para nosotros podemos entender eso real como el «mundo de la vida», ¿cómo podremos alcanzarlo en su forma más originaria? ¿Es posible afirmar un acceso directo, inmediato, a él con la sola visión sin contar con la palabra? ¿Es posible experimentarlo, vivirlo, desde la nuda palabra antes y más allá de toda visión? ¿Es, por el contrario, necesario postular un experimentar previo al ver y al oír, al mostrar y al decir, como forma de acceso a un pre-ser como lugar y tiempo originarios, más allá del lugar y del tiempo, como precomprensión, que a la vez es pre-dicción y pre-visión solo posible en un pre-supuesto al modo de *Dasein* heideggeriano? ¿Podemos entender ese experimentar previo al ver y al oír como un desear ajeno a toda predicción y previsión, es decir, más allá de cualquier teleología?

Hemos de ser, pues, cautelosos si queremos seguir manteniendo la posibilidad filosófica de establecer un lugar «originario» al modo de la *confessio* como hace Marion: 1. No podemos tomar la palabra, el ejercicio de la palabra como actividad primordial. El esquema dístico constituye una alteridad previa a la propia palabra que la palabra pretende someter bajo su esquema. En San Agustín lo que es diálogo o charla con el otro se convierte ya no sólo en charla interior, en soliloquio, sino en charla con otro al que se le concede la primacía de la palabra que me interpela y a la que respondo con mi *confessio*. 2. Tampoco podemos caer en la ilusión del salto abismal de la memoria hasta un Inmemorial objetivado, ya bajo la forma de la palabra, ya bajo la forma de la visión: la noticia oscura es siempre una noticia diferida. 3. Tam-

poco hemos de dejarnos llevar, si postulamos un ser-deseo como ser-de-la-vida, por el esquema teleológico: *inquietum cor, uita beata, gaudium ueritatis, summum bonum...* ¿Es la *confessio* ese lugar –y a la vez tiempo– originario (de sí), que sólo pueden ser entendidos como un *écart*, como un entre, un «región fronteriza»<sup>18</sup> desde la que es posible pensar ese pre-ser o mejor entre-ser?

Teniendo en cuenta estas cautelas, ¿cómo ha de entenderse la afirmación agustiniana de que la *confessio* es la *prima cogitatio*? La *confessio* como acto de habla, como proposición performativa, sólo puede tener lugar dentro de un marco vital que la hace posible y que es necesario desentrañar: comporta necesariamente una actitud de fe, de confianza, de creencia arropada por un marco social o comunitario. Y entonces la cuestión que aquí se plantea es: ¿ese marco vital que enmarca al individuo dentro de una comunidad es un suelo originario o es ya, por el contrario, algo derivado, construido? Como fruto de una cultura, de una *traditio*, siempre será un marco derivado, construido, aunque nos encontramos necesariamente con él, ahí, como previamente dado. Podemos decir, pues, que la *confessio* no expresa el suelo originario de forma inmediata, sino mediada.

En la *confessio* («yo (me) confieso»,... «a(nte) alguien»...) un yo apela a un tú como otro. Pero ¿eso yo y ese tú pertenecen al campo de la experiencia inmediata, originaria si se quiere, o, por el contrario, apelan a algo más originario e inmediato que los hace posibles? Tenemos en el propio San Agustín un hito, una señal muy precisa, –de la que se hacen profundo eco tanto Heidegger como Flórez y como Marion– que nos indica el posible camino hacia una respuesta: en la inmediatez de la vida fáctica, el mundo o intramundo del sí mismo es para San Agustín una *magna quaestio*, un sí mismo problemático, una duda viviente, un *sí mismo como otro*. Y si en la inmediatez ese yo no es un *ego* sino un *otro* anterior a un *ego* (un sí mismo no lejano al *selbst* de Nietzsche), de igual modo que detrás del yo no hemos de ver un *ego* totalmente transparente a sí mismo, detrás del tú tampoco hemos de ver un otro pensado como un *ego* ante el que –o al que– el yo confiesa o se con-

---

<sup>18</sup> Cf. R. Flórez, *Presencia de la verdad*, Editorial Augustinus, Madrid, 1971, p. 95: «Apurando el conocimiento, el hombre llega a tocar esa *región fronteriza*, que estando en él, se extiende, con todo, más allá de él» (el subrayado es nuestro).

fiesa. El yo y el tú –el yo y Dios en el caso de la *confessio*– remiten a una alteridad previa, a un entre (*écart*) distanciador y a la vez unitivo, que los hace posibles. La *confessio* no puede tomarse, pues, como el lugar originario, sino como un lugar derivado, mediado, que nos puede abrir el acceso a ese lugar originario. La *confessio* no lleva a un *écart* entre el *soi* y *l'autre que soi*, sino que lo presupone al plantearse como una confesión a Dios. Ese *écart* es un *lieu*, el *lugar de sí*, como condición de posibilidad del *soi* y de *l'autre que soi*. El acceso a ese *lieu*, ¿cómo hemos llevarlo a cabo entonces? Es necesario un empirismo superior. Y si para ello hemos de partir de la experiencia de la vida –lo que Heidegger llamaba la «vida fáctica»– ésta en San Agustín está mediada por la vivencia cristiana, la fe de la tradición eclesial y la experiencia personal del monacato.<sup>19</sup> Por ello será necesario una des-construcción, un des-montaje de la misma para acercarnos a lo nuclear, lo sagrado como entreser.

De hecho, antes de avanzar en esa tarea, habría que hacer, en el terreno meramente interpretativo, una objeción al planteamiento de Marion: la conclusión que establece del comentario de San Agustín al v. 13 del salmo LXXV sólo es posible desde una lectura parcial del pasaje agustiniano. Si se lee en toda su integridad, la conclusión adquiere matices muy distintos: en el comentario aludido, San Agustín no entiende la *prima cogitatio* como una confesión de alabanza, sino que la refiere a la confesión de los pecados, o mejor, a la confesión de la vida vieja en pecado y del alejamiento de Dios, a la conversión (Pablo), al reconocimiento de haber pecado (David); esta sería la *prima cogitatio*, la *cogitatio* en primer lugar («¿Cuál es la *prima cogitatio* que confiesa? La que condena la vida anterior, a la que le desagrada lo que era, para ser lo que no era: esa es la *prima cogitatio*. Pero porque debes de tal modo alejarte de los pecados, confesándote a Dios con la *prima cogitatio* [...] La *prima cogitatio* contiene la *confesión* y el alejamiento de la vida vieja [...] La *prima cogitatio* fue apartarse del pecado [...] Y [David] confesó y dijo: *He pecado*: esta fue la *prima cogitatio* del que se confesaba...»); después están los restos (*reliquiae*) de esta *cogitatio*; esos restos nos vienen

---

<sup>19</sup> Sobre la importancia de la experiencia del monacato en San Agustín, véase el hermoso libro de L. CILLERUELO: *El monacato de San Agustín*, Archivo Teológico Agustiniano, Valladolid, 1966.

dados por la memoria, son la rememoración en el momento presente de ese estado viejo del que nos hemos apartado, el recuerdo de lo que se nos perdonó, la memoria de ese apartamiento, todo lo cual nos lleva a la celebración, a la alabanza y acción de gracias («...Que no se te aleje de la memoria que fuiste pecador; por el hecho de que fuiste pecador, haces solemnes alabanzas a Dios [...] ¿Qué quiere decir ¡*Acuérdate!* No se borre de tu memoria la *cogitatio* con la que en primer lugar te confesaste; estén en tu memoria las reliquias de la *cogitatio* [...] Y, para conmemorar lo que le había sido perdonado, ahí estaban las reliquias de la *cogitatio*; por esas mismas reliquias de la *cogitatio* hacía solemnes celebraciones [...] Entonces, cuando creímos, tuvo lugar la *cogitatio*; ahora, cuando recordamos quién vino a nosotros, y lo que nos fue perdonado, están, por el contrario, las *reliquiae cogitationis*; de las reliquias mismas de la *cogitatio*, esto es, de la memoria misma...»<sup>20</sup> No

<sup>20</sup> El comentario completo de San Agustín es el siguiente: «14. *Quoniam cogitatio hominis confitebitur tibi, et reliquae cogitationis sollemnia celebrabunt tibi*. Prima, *cogitatio*; posteriores, *reliquiae cogitationis*. Quae est *cogitatio* prima? Unde incipimus: bona illa *cogitatio*, unde incipies confiteri. Confessio adjungit nos Christo. Jam uero confessio ipsa, id est *prima cogitatio*, facit in nobis reliquias *cogitationis*; et ipsae *reliquiae cogitationis sollemnia celebrabunt tibi*. *Cogitatio hominis confitebitur tibi, et reliquae cogitationis sollemnia celebrabunt tibi*. Quae est *cogitatio* quae *confitebitur*? Quae damnat uitam priorem, cui disciplet quod erat, ut sit quod non erat, ipsa est *prima cogitatio*. Sed quia sic debes recedere a peccatis, *prima cogitatione* confessus Deo, ut non tibi recedat de memoria quia peccator fuisti, per hoc quod peccator fuisti, *sollemnia celebras* Deo. Adhuc intelligendum est. *Prima cogitatio* confessionem habet, et recessionem a uetere uita: sed si oblitus fueris a quibus peccatis liberatus sis, non agis gratias liberatori, et non celebras *sollemnia* Deo tuo. Ecce *prima cogitatio* confitens Sauli apostoli jam Pauli, qui primo Saulus fuit: quando audiuit uocem de coelo, cum persequeretur Christum, et fureret in Christianos, et uellet ut ubicumque inuentos adduceret necandos, audiuit uocem de coelo, *Saule, Saule, quid me persequeris?* et circumfusus lumine, facta sibi caecitate in oculis, ut intus uideret, emisit *primam cogitationem obedientiae*; cum audiret; *Ego sum Jesus Nazarenus, quem tu persequeris, Domine*, ait, *quid me iubes facere* (Act. IX, 4, 5)? Haec est *cogitatio* confitens; jam Dominum appellat quem persequeretur. Quomodo *reliquiae cogitationis sollemnia celebrabunt*, in Paulo audistis, cum ipse Apostolus legeretur: *Memor esto Christum Jesum resurrexisse a mortuis ex semine Dauid, secundum Euangelium meum* (II Tim. II, 8). Quid este *memor esto*? Non deleatur de memoria tua *cogitatio* qua primo confessus est; sint *reliquiae cogitationis* in memoria. Et uide quemadmodum repetit quod sibi donatum est, idem Paulus apostolus alio loco: *Qui prius* inquit, *fui blasphemus, et persecutor, et injuriosus* (I Tim., I, 13). Qui dicit, *prius fui blasphemus*, numquid adhuc blasphemus est? Ut non esset blasphemus, fuit *prima cogitatio* confitens; ut autem commemoraret quid illi donatum est, *reliquiae cogitationis* erant, per ipsas reliquias *cogitationis sollemnia celebrabat*.

»15. Etenim, fratres mei, ecce innouauit nos Chistus; donauit omnia peccata, et conuersi sumus: si obliuiscamur quis nobis donatum est, et a quo donatum est, obliuiscimur munus

resulta, pues, consecuente con esta lectura la interpretación de Marion, cuando establece como *prima cogitatio* la alabanza y acción de gracias.

Por otro lado, también hay que decir que, desde el punto de vista transhistórico, carece sentido hablar de una *prima cogitatio*. En el plano transhistórico no hay *prima cogitatio*. Todo primer pensamiento es ya segundo, o tercero o cuarto, del mismo modo que en matemáticas toda primitiva es ya una derivada. ¿Dónde y cómo encontrar, entonces, el *locus transcendentalis*, el plano de consistencia al que remite todo el dispositivo de la *confessio*? ¿Cómo habremos de entenderlo?

### 3. LA CUESTIÓN DEL TEXTO: EL DISPOSITIVO DE LA CONFESSIO

Nos preguntamos si, antes de toda interpretación, Marion no está partiendo de una posición al menos cuestionable: la de tratar el propio acto de habla como un discurso autónomo alejado de los acontecimientos no discursivos que lo transitan y que lo posibilitan. En cada momento de esta aproximación a San Agustín, detrás de cada tesis y argumento, nos sentimos topar con una forma de entender el quehacer filosófico que bien pudiera ser llamado textualismo: un textualismo que engulle en su propio mecanismo los elementos

---

Saluatoris; cum autem non obliuiscimur munus Saluatoris, nonne quotidie nobis Christus immolatur? Et semel nobis Christus immolatus est, cum credidimus; tunc fuit *cogitatio*: modo autem *reliquiae cogitationis* sunt, cum meminimus quis a nos uenerit, et quid nobis donauerit; ex ipsis reliquiis cogitationis, id est ex ipsa memoria, quotidie nobis sic immolatur, quasi quotidie nos innouet qui prima gratia sua innouauit. Jam enim innouauit nos Dominus in Baptismo, et facti sumus noui homines; in spe quidem gaudentes, ut in tribulatione simus patientes (*Rom. XII, 12*): tamen non debet de memoria nostra recedere quid nobis praestitum sit. Et si modo non est *cogitatio* tua quae fuit : (etenim prima *cogitatio* fuit recedere a peccato ; modo autem non recedis, sed tunc recessisti): sint *reliquiae cogitationis*, ne excidat a memoria qui sanauit. Ulnus te habuisse si oblitus fueris, no tibi erunt *reliquiae cogitationis*. Quid enim putatis dixisse Dauid? Ecce ex omnium persona loquitur. Peccauit Dauid sanctus grauiter; missus est ad illum Natham propheta, et corripuit illum: et confessus est, et dixit, *Peccaui* (*II Reg. XII, 13*). Haec fuit prima *cogitatio* confitentis *Cogitatio hominis confitebitur tibi*. Quae erant *reliquiae cogitationis*? Quando ait: *Et peccatum meum ante me est semper* (*Psal. L, 5*). Quae fuit ergo prima *cogitatio*? Ut recederet a peccato. Et si jam recessit a peccato, quomodo peccatum illius ante illum est semper, nisi quia *cogitatio* illa transiit, sed *reliquiae cogitationis* solemnia celebrant? Meminerimus ergo, fratres charissimi; rogamus uos: quisquis liberatus est a peccato, meminerit quid fuit; sint in illo *reliquiae cogitationis*». (*Enarrationes in Psalmos*, Ps. LXXV, v. 11; PL 36, 965, 14 - 967,15)

no textuales del texto. La proclama inicial de que la *confessio* es la *prima cogitatio*, el punto de partida en el ejercicio del pensamiento, por el hecho de que San Agustín comienza las *Confesiones* con una alabanza a Dios y la alabanza es una forma de la *confessio*, muestra, a nuestro modo de ver, que Marion sólo pretende trabajar a nivel del texto, o de la textualidad del texto, un nivel plano que –incluso desde el punto de vista pragmático– no parece presuponer nada detrás. Lleva a cabo una reducción –la confesión como reducción– que, bien mirado, no reduce nada. ¿Es en esto en lo que consiste «tomar en serio la obertura del libro»?<sup>21</sup>

Ya Deleuze y Guattari en sus «Postulados de la lingüística» pusieron de manifiesto que los actos de habla y, en general todos los presupuestos implícitos de carácter pragmático que encierra el lenguaje (las locuciones performativas, ilocucionales, etc., que ellos engloban bajo la noción de consigna), sólo pueden entenderse si tenemos en cuenta las composiciones o ensamblajes colectivos de enunciación (*agencements collectifs d'énonciation*) en los que se insertan o a los que remiten.<sup>22</sup> Contrariamente a la tesis de Benveniste –según la cual el performativo no remite a actos sino a la propiedad de términos sui-referenciales del lenguaje (yo, tú...) de tal modo que los actos de habla remiten

<sup>21</sup> ALS, 32: «Después consideraremos en serio la obertura del libro I: «Magnus es, Domine [...]». De este modo, la alabanza inaugura las *Confesiones*; ahora bien, como la alabanza pertenece a la *confessio* y la pone en práctica, hay que concluir de ello que la *confessio* constituye el primer pensamiento de las *Confesiones*, su lugar y, por tanto, su punto de partida». Es preciso decir que en su argumentación para llegar a esta conclusión, Marion, olvidándose de la distinción previamente establecida entre la *prima cogitatio* y las *reliquiae cogitationis*, pone como fundamento el simple desdoblamiento de la *confessio* en confesión de los pecados y confesión de alabanza. Para ello se apoya en una frase tomada del comentario de San Agustín al v. 13 del Salmo CXLIV que dice así: «La confesión no se dice solamente de los pecados, sino también de la alabanza». ¿Incoherencia o lectura *pro domo sua*? La intención de San Agustín al hacer dicha afirmación, si tenemos en cuenta el contexto, no es, a nuestro modo de ver, la que le atribuye Marion, sino otra muy distinta: la de hacer ver a sus oyentes en qué sentido se emplea el término *confiteantur* en el versículo aludido (*Confiteantur tibi, Domine, omnia opera tua, et sancti tui benedicant te. Omnia opera tua confiteantur tibi*), que no es otro que el sentido de «alabar», distinto del sentido corriente y más conocido sin duda de «confesar los pecados». Esto se constata en la continuación de la frase, que Marion ya no cita: «No penséis que en todas las ocasiones en que oigáis la palabra confesión no se trata sino de la confesión del pecado – Ne forte ubicumque auditis confessionem, putetis iam non esse nisi peccati» (*Enarrationes in Psalmos*, CXLIV, 13; PL 37, 1878).

<sup>22</sup> Cf. G. DELEUZE-F. GUATTARI, *Mil mesetas*, trad. esp. de J. Vázquez Pérez en colab. con U. Larraceleta, Pre-textos, Madrid 1988, pp. 81 ss.

a una estructura de subjetividad, de previa intersubjetividad en el lenguaje–, Deleuze y Guattari sostienen la tesis inversa desarrollada por Oscar Ducrot, según la cual es el ilocutorio, es decir, los presupuestos implícitos o no discursivos, el que da cuenta de lo performativo (los actos de habla). El performativo se explica, pues, por lo ilocutorio. Pero es necesario ir más allá desde el punto de vista pragmático. Lo ilocutorio –los presupuestos implícitos de todo acto discursivo– necesita a vez de explicación. Deleuze y Guattari desarrollan para ello la noción de ensamblaje colectivo de enunciación: los ensamblajes colectivos de enunciación son los que dan cuenta de lo ilocutorio de todo discurso y, por consiguiente, de lo performativo: actos de habla, consignas, etc. Estos a su vez remiten a unos ensamblajes o sistemas más complejos que llaman regímenes de signos o máquinas semióticas como formalizaciones de expresión que atraviesan las formaciones históricas.<sup>23</sup>

Podemos, pues, afirmar con Deleuze y Guattari, de acuerdo esta vez con Benveniste, que un enunciado performativo «no es nada al margen de las circunstancias que hacen que lo sea», pero hay que tener en cuenta que la noción de circunstancia no ha de entenderse como un mero elemento externo o accidental del que podamos prescindir sin problema, sino como un componente no discursivo que, a modo de suplemento, es inmanente al propio discurso. Cuando San Agustín se pregunta: «*Quid ergo amo, cum Deum meum amo?*»<sup>24</sup> ha de tenerse en cuenta que dicha interrogación lleva implícito un conjunto de elementos que son inmanentes a la misma –es decir, no son algo externo que se añada desde fuera–, pero que no se identifican con el mero contenido comunicativo o informativo. Pertenecen, por el contrario, al campo de los acontecimientos, de la experiencia vivida, de la «vida fáctica» en el sentido heideggeriano (mundo del sí mismo, mundo compartido y mundo en torno), de las significaciones dominantes, en una palabra, a todo un fuera-de-texto que impide tomar el texto como *index sui*.

No podemos, en consecuencia, conformarnos con una hermenéutica textualista que afirma que todo es texto y que, haciendo del texto un *index sui*,

---

<sup>23</sup> Sobre lo noción de máquina semiótica o régimen de signos y su tipos puede verse, concretamente, la meseta 5 de *Mil mesetas* titulada: «587 a J. C. – 70 d. Sobre algunos regímenes de signos» (*cit.*, pp. 119 ss.).

<sup>24</sup> *Conf.*, X, 7, 11, BAC, 398.

entiende la acción interpretadora como un puro despliegue autorreferencial en el que el acontecimiento se identifica con el texto mismo o, quizá mejor, el acontecimiento es el texto mismo.<sup>25</sup> El texto es también ya un efecto, tiene una afuera no textual que lo recorre y lo puebla interiormente. Ese afuera son los acontecimientos que lo pueblan o sobrevuelan, las fuerzas sin sentido que cristalizan en él emergiendo como el sentido que le da consistencia, sus condiciones de posibilidad conceptuales, por un lado, y existenciales, por otro. ¿Qué sucede en las *Confesiones*? Hemos de conformarnos con interpretar el texto desde el texto en una pragmática restringida del texto como acto de habla que hace lo que dice, en el que el acontecimiento se agota en el mismo texto, en el propio decir o escuchar? Necesitamos ir más allá. Para ello podemos distinguir, como hace Heidegger y como entiende Flórez, tres planos en el texto, y más concretamente en el texto de las *Confesiones*: el plano de los hechos que el autor refleja en el texto: descripción de hechos que San Agustín hace ante Dios y que podemos considerar sincera; el plano de la interpretación: el texto como interpretación que San Agustín da de los hechos descritos y relatados, la cual depende de una construcción conceptual precisamente adquirida (construcción fundamentalmente griega, neoplatónica y estoica); y el plano de vivisección, de separación entre los dos planos anteriores, como dos caras que constantemente se intersecan: la de la construcción cultural, conceptualizadora, la *traditio*, y la del costado del fluir vital de la experiencia, la «vida fáctica» (con su triple dimensión del mundo del sí mismo –*Selbstwelt*–, mundo compartido –*Mitwelt*– y mundo en torno –*Umwelt*–); doble cara de un mismo plano en el que lo puramente fáctico, lo

---

<sup>25</sup> Este es uno de los problemas del textualismo, incluso en Derrida o, al menos, en algunas formas de interpretar su pensamiento. El hecho de afirmar que todo es texto, que el texto es el mundo, o el universo, conlleva que toda hermenéutica ha de ser necesariamente textual y realizada desde el interior del texto: no hay afuera, no hay lo abierto, no hay entre. En todo caso el texto es el horizonte sin horizonte. Por eso todo termina siendo indecible. No ha de olvidarse que el tema de los indecibles es esencial o crucial en Derrida: la existencia de Dios es un indecible, los llamados transcendentales del ser son indecibles, etc.. Incluso Dios es pensado como un efecto textual: Dios existe porque está en los textos; Dios existe porque existen las religiones. Concretamente en Derrida podemos concluir que la expresión «x sin x» (religión sin religión, horizonte sin horizonte, etc.) ocupa el lugar del afuera, lo abierto, el entre. Sobre el tema de Dios en Derrida y en relación con San Agustín, puede verse el reciente y sumamente interesante libro, ya citado: J. D. CAPUTO-M. SCANLON (Edit.), *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, Indiana University Press, 2005.

acontecimental, es inmanente –y a la vez trascendente en su inmanencia («la trascendencia como secreto a voces de la inmanencia», repite Flórez con frecuencia)– a lo heredado mediante la *tradio*.<sup>26</sup> Lo acontecimental y la *tradio* se dan inseparables en la visión consciente y conceptualizada de San Agustín, y a fin de cuentas en todo individuo.

Partiendo de la distinción entre confesión y predicación, encuentra Marion en la confesión el dispositivo singular, el engranaje, la maquinaria, que sustenta el texto de las *Confesiones*. Mientras la predicación consiste en un *hablar de* o un *hablar sobre*, que implica «la primacía del empleo teórico del lenguaje sobre su uso pragmático», la confesión se define como un *hablar a*, que implica un uso pragmático «más original y comprensivo»<sup>27</sup> que convierte la palabra en palabra de encuentro con. Este *hablar a*, al tratarse de un habla de alabanza supone la repetición y la escucha. La predicación tiene pues lugar en un ámbito de intersubjetividad y se conforma como discurso científico, mientras que la confesión de alabanza tiene lugar en una separación, *écart*, diferencia, distancia, en la que se puede desplegar la dualidad de la llamada y de la respuesta, de la alabanza y de su escucha. Es, pues, una separación de encuentro.

Marion intenta desentrañar el dispositivo, el ensamblaje, el *agencement* que sustenta el texto de las *Confesiones*, pero al acercarse a él como *index sui*, desgajándolo del ensamblaje colectivo como mundo de las significaciones dominantes y, por lo tanto, del régimen de signos en el que el texto se muestra con sentido, a nuestro modo de ver no lo deconstruye. Para ello, además de lo ya dicho a propósito de los elementos pragmáticos implícitos en todo texto y más concretamente en la *confessio*, hay que partir de un hecho fundamental: el dispositivo de la *confessio* es una cristalización singular de la modulación semítica del acercamiento a la realidad, que podemos caracterizar (cf. *Entre la luz y la palabra*, II,) como un régimen de signos pasional y postsignificante (Deleuze-Guattari), en el que se da un primacía de la palabra sobre la luz («Y dijo Dios y vio...»).

<sup>26</sup> Cf. SA, pp. 64-65.

<sup>27</sup> Marion hace en este punto referencia al «dominio, fenomenológicamente inevitable de la *Vorhandenheit* sobre la *Zuhandenheit*», apuntado de este modo a la insuficiencia de la fenomenología heideggeriana. Cf. ALS, p. 39, n. 1.

En la modulación semítica de la pugna audiovisual nos encontramos con una *palabra originaria*, la palabra creadora de Dios. Esta palabra originaria es locuente –palabra expresada en la Escritura– y productora –palabra expresada en la creación del universo–. Como palabra originaria es la condición de toda palabra y el fundamento de su verdad. La verdad viene dada en y por la palabra, de ahí que la verdad tome la forma de veracidad, entrañe la confianza, la fiducia, la fe. A la verdad de la palabra originaria sólo se llega por la escucha. El texto de las *Confesiones* es una dramatización de este *agement*: mi palabra (*confessio*) es la respuesta a una llamada, a una palabra previa, originaria, que la posibilita.

La importancia de la *confessio*, su valor singular y único, está, al parecer de Marion, en el hecho de que es una palabra dirigida a quien pronuncia la palabra originaria, es decir, a quien posibilita mi propia palabra. Esta palabra mía no puede ser una comunicación de algo visto, sino siempre respuesta de algo oído; es, por tanto, respuesta a una llamada, pues la palabra originaria es entendida como apelación.<sup>28</sup> Mi palabra como dicción es siempre, como afirma Marion, una re-dicción que no repite la primera dicción sino que la vuelve audible para nosotros. Estamos, por tanto, ante la «regla antropológica» según la cual «hablar (y aprender a hablar) consiste en primer lugar y de hecho siempre en re-decir lo que se ha oído decir». Y esto tiene como consecuencia que «ninguna innovación en el lenguaje (de estilo, de vocabulario, de pensamiento mismo) escapa a la anterioridad esencial de lo ya dicho; más bien, al contrario, proviene de eso dicho y en eso reposa».<sup>29</sup>

La «regla antropológica» es aplicada aquí por Marion a un caso límite: el de la palabra originaria. Por eso mismo –la regla antropológica tiene con fundamento la imitación o mimesis– en él se hace uso del método de calco: Dios como *ego* hablante, como interlocutor. El problema del absoluto, de lo originario, de lo sagrado está ahí. Pero el Interlocutor siempre habla a través de los hombres. La *traditio* es llevada al límite, a un horizonte, a un *écart*

<sup>28</sup> Cf. ALS, p. 42: «...palabras dichas de golpe por Dios que ha dicho el primero su palabra, o más bien que ha dicho la primera palabra, como ha creado el mundo mediante ella [...] La palabra que abre las *Confesiones* como la que las cierra (y como todas las que las acompañan), tiene rango de *cita*, es decir, redice otra palabra, anterior y más original a ella que ella misma».

<sup>29</sup> ALS, p. 42.

que se presenta como lugar originario, como Palabra originaria: «Lo que yo digo y lo que quiero decir (mi intencionalidad) me pertenecen, pero que yo lo diga y cómo lo digo (mi sintaxis y mi *performance*) me advienen de otro [...] La *confessio* no tendrá otra función que la de aprender y enseñar poco a poco en mi palabra la llamada de la que proviene, sin saberlo, como una respuesta. La palabra se cumple en un quiasmo en el que se cruzan mi iniciativa, segunda como respuesta todavía sorda a su pregunta, y una llamada tan absolutamente anterior que es preciso el tiempo de la vida para terminar por oírla y entenderla por primera vez y *como* la primera vez. De ahí esta conclusión: mi palabra (la que digo sobre el modo de la re-dicción originaria consiste en la palabra a mí dada por Dios en las Escrituras [...] Las Escrituras no consignan, pues, una palabra muerta de Dios *sobre* sí mismo, sino que proporcionan la palabra silenciosa que, de antemano (del antemano inmemorial de una creación), vuelve posible mi propia palabra viva [...] Mi palabra sólo se vuelve viva para la re-dicción del decir originariamente vivo de la Palabra de Dios».<sup>30</sup> Este método de calco se configura, pues, de una forma muy precisa: se pone como fundamento, como lo originario, a un interlocutor, a un hablante, que habla al modo humano, al modo de lo fundamentado, de lo originado, de tal manera que mi habla repita, imite, responda a esa palabra originaria. Ello sólo será posible si ese interlocutor es pensado al modo de mí mismo, de mi *ego*. La palabra originaria es siempre ya dicha por los hombres: «Toda palabra decible *a* Dios viene de la palabra originaria dicha *por* Dios, pero él la dice citando esta palabra misma, que dice que toda palabra mía (invocar, creer) es una cita (de aquel que pre-dice), de suerte que lo que es dicho coincide absolutamente con el medio (*moyen*) de decirlo».<sup>31</sup> El dispositivo que conforma la *confessio*, como efecto del método de calco, al que Marion califica como «dispositivo complejo, pero constitutivo de una palabra tomada por la Palabra»,<sup>32</sup> y cuyo engranaje explicita y patentiza, exige un verdadero desmontaje —una auténtica deconstrucción— que nos permita llevar a cabo el giro necesario para desprendernos de la calcomanía.

Para ello, sin perder de vista las acotaciones hechas más arriba sobre los

---

<sup>30</sup> ALS, pp.43-45.

<sup>31</sup> ALS, p. 44, n. 1.

<sup>32</sup> ALS, p. 47.

actos de habla a partir de una pragmática generalizada, necesitamos volver a Heidegger y a Flórez. La *confessio* es algo más que un acto de habla. Marion es consciente de este hecho. La *confessio* como acto de habla es un acto de habla único, de un «alcance único»: encierra un límite, un *écart*, como abertura de las tres dimensiones que de ella derivan: acto de fe, acto de acusación, acto de alabanza.<sup>33</sup> Pero antes de ser un acto de habla es un acto vital, o quizá mejor una actitud, un modo de estar en la vida.<sup>34</sup> Este modo de estar se caracteriza por el situarse en actitud de oyente, al entender la palabra como expresión de la Palabra, la palabra que, por el método de calco, recibe un rostro, territorializándose y personalizándose: el rostro de un Dios personal.

#### 4. LA CUESTIÓN DEL INQUIETUM COR: EL DESEO COMO CONOCIMIENTO

El mundo del sí mismo como componente de la vida fáctica en el joven Heidegger tomará en *Sein un Zeit* el estatuto de *Dasein* inserto en el ser. Como el *ego* agustiniano, ese *Dasein*, arrojado a la existencia, vive y es –o mejor, entre-es– en el arduo sosiego de un exilio.<sup>35</sup> Más que un yo dividido,

<sup>33</sup> Marion cita, al respecto, un fragmento de J.-L. Chretien sobre la palabra *confessio*: «La palabra *confessio* remite ciertamente a actos de habla a la vez distintos e inseparables, confesión de fe, confesión de los pecados, confesión de alabanza. Pero antes de describirlos y de meditarlos, importa medir el alcance único de la *confessio*, la cual, en un sentido, no hace número con los otros actos de habla [...] En efecto, la confesión, antes de ser una palabra de fe que se podría distinguir de los otros y comparar con los otros, forma la *obertura misma de la dimensión* en las que las palabras de fe se hacen posibles [...] La confesión no es en efecto otra cosa que la respuesta humana a la llamada de Dios» (J. L. CHRETIEN, *Saint Augustin et les actes de parole*, París, 2002, pp. 121-122. Citado en ALS, p. 50)

<sup>34</sup> Marion hace alusión a la *Haltung* y la *Befindlichkeit* de Heidegger: «De ahí, la *confessio*, más allá de su doble y estricto juego de lenguaje, describe mi situación ante Dios: no se trata de lo que yo le digo, sino de lo que soy ante él –de la forma en la que me mantengo (*Haltung*) y me reencuentro (*Befindlichkeit*) ante él» (ALS, p. 56), indicando que Heidegger no quiso decir otra cosa cuando escribe: «...dass Augustin alle Phänomene mitteilt in der Haltung des *confiteri*, in der Aufgabe der Got-Suchens und Got-Hebens stehend» (M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Erfahrung*, GA, 60, p. 283), viendo en ella una expresión equivalente a la que leemos en el *Comentario al Salmo 29*, 19, PL 36, 225: «...sine confessione tamen non simus – nunca somos sin confesión». Marion se olvida, sin embargo, de que para Heidegger el *confiteri* se sustenta en el vivir fáctico como dimensión originaria que trata de alcanzar el análisis fenomenológico.

<sup>35</sup> Sobre esta temática en Heidegger véase A. Currás, «Heidegger: el arduo sosiego del exilio», en *Anales del Seminario de Metafísica*, XII (1977) 59-94. En relación con San Agustín

como afirma Marion, el yo agustiniano, ese yo en el exilio, es, como el *Da-sein* heideggeriano, un entre, un pliegue, un *zwiefalt*.<sup>36</sup> La pregunta pertinente sobre ese *ego* no atañe a una existencia contrapuesta a una esencia, sino a un *quién* y un *cuál* (como en Calderón de la Barca o en Cervantes) frente a un *qué* (como en Descartes): «Quis ego, qualis ego?», se pregunta San Agustín en *Las confesiones*.<sup>37</sup> Para llegar a ese *quién* habrá que recorrer el puente de la memoria, ese penetral infinito donde «el paso es más largo que la piedad», hacia «lo inmemorable por excelencia»,<sup>38</sup> hacia lo paradójicamente consciente pero que sobrepasa toda conciencia. Y es así como concluye Marion: «Si la memoria que contiene el secreto de mi espíritu (*abditum mentis*), va más allá de lo que comprende mi *cogitatio* y ni *mens*, entonces deberé pensar más allá de mi propio pensamiento para al fin pensarme a mí mismo. Si “...ni yo mismo capto todo lo que soy. Mi animo es demasiado estrecho para contenerse a sí mismo” (*Conf. X, 8, 15, 14*), entonces debo pensarme pensando más allá de mí mismo».<sup>39</sup> La pregunta que nos sobreviene es esta: ¿qué entraña ese «más allá de»: un más allá de lo que puede conocer, un más allá de lo que puede ser? Llama la atención que San Agustín hable de «profunda et infinita multiplicitas» (*Conf. X, 17, 26, 14*). Esto es la memoria, esto es el *animus*, esto soy yo mismo. Y esto le causa horror.

Este «más allá» en San Agustín apunta a la trascendencia: «luz dulcísima». Y a esta luz le pone rostro, un rostro que llama: luz locuente y palabra

---

escribe Marion: «Para San Agustín, me exilio fuera de mí» (ALS, p. 100). El tema del hombre exiliado recorre toda la obra agustiniana.

<sup>36</sup> Marion afirma que el yo en San Agustín es un yo dividido entre un *je* y un *moi* (Cf. ALS, pp. 98 ss.). Nos preguntamos hasta qué punto puede considerarse pertinente el análisis del *ego* agustiniano en términos de *je* y de *moi*. Hemos de tener en cuenta que San Agustín rechaza la imagen del espejo a la hora de hablar del alma que se recuerda, se conoce y se ama (Cf. *La Trinidad*, XIV, 6, 8 – 12, 15, BAC, 656-672).

<sup>37</sup> *Confesiones*, IX, 1, 1, 14, 70. La distinción que establece Marion entre esencia y existencia a la hora de analizar el *ego* agustiniano es, a nuestro modo de ver una recaída en el lenguaje «metafísico» que él rechaza. En San Agustín no se trata de un «*ego* en exilio, entre su existencia, cierta, y su esencia, desconocida» (ALS, p. 105), sino más bien de un *quién* problemático constituido por la relación como diferencia (el *pròs tí* de los estoicos) y la cualidad como singularidad individuadora (la *poiotés* de los estoicos). El desconocimiento de qué, de la esencia, no encierra problematización sino ignorancia.

<sup>38</sup> Lo «inmemorable por excelencia» es un tema de Lyotard, al que Marion cita, en *La confesión d'Augustin*, cit., p. 50. Marion alude también a Levinas, del que afirma que tematiza lo inmemorable «más sobriamente [...] bajo el título de lo inmemorial» (Cf. ALS, p. 120).

<sup>39</sup> ALS, p. 123.

iluminante. Una vez más San Agustín está atrapado por la *traditio*, la del *lógos* griego y la del *dabar* semítico. Pero la experiencia originaria está ahí: en realidad este más allá es «región fronteriza» entre la luz y la palabra: entreser, más allá del ser, es lo sagrado, que para un cristiano como San Agustín toma el ser y el rostro del Dios de Abraham y de Moisés.

Marion avanza por este camino en un interesante comentario: «Ahora bien, lo inmemorial no tiene nada de un objetivo, de un objeto o de un ente y no pertenece ni al mundo ni al espacio. Sin duda inmundano y utópico, lo inmemorial no sólo escapa a nuestro pensamiento en cuanto finito, sino también de hecho a *todo* pensamiento en cuanto intencional. ¿Permanece, pues, definitivamente impensable? Sin duda todavía –al menos el pensamiento debe ejercerse siempre intencionalmente a partir de un *ego* hacia su objetivo, objeto o ente. Pero resulta que el pensamiento, cuando no comprende lo que quisiera enfocar, puede al menos todavía pensarse a sí mismo a partir de lo que no puede comprender, pero que lo comprende. Por eso, *sería preciso que al pensamiento estrictamente intencional lo sustituya o se le adjunte un “gran pensamiento” que ya no admita enfocar intencionalmente, pero que pueda dejar a aquello que piensa venir él, sopesarlo y ejercitarse sobre él [...] Un pensamiento de esta índole se ejerce y se sopesa como un deseo*».<sup>40</sup> A partir de esta conclusión Marion desarrolla una teoría singular del deseo como conocimiento ligado a un pensamiento que no es intencional, que no surge en mí, que se me impone como de otra parte, más allá de mí mismo. Y se me impone a partir de un deseo de vivir que se identifica con el deseo de ser feliz: «El deseo de la felicidad no viene a adjuntarse como una opción, eventualmente facultativa, al deseo de vivir: el vínculo entre el querer-vivir y el deseo de felicidad se revela analítico *a priori*».<sup>41</sup>

La *uita beata* se presenta, en consecuencia, como el primer principio de un conocimiento práctico. La fórmula dice así: «La *mente* ignora la *uita beata* en cuanto que la piensa, pero la conoce en cuanto que la desea».<sup>42</sup> Pero desde el momento en que en el deseo se cuele la felicidad, y con ella la verdad, y en último término Dios como *summum bonum*, ¿no estamos ya

<sup>40</sup> ALS, p. 126. El subrayado es nuestro.

<sup>41</sup> ALS, p. 129.

<sup>42</sup> ALS, p. 134.

objetivando y, por lo tanto, convirtiendo en un objeto de conocimiento teórico lo que se prometía totalmente diferente? Cuando San Agustín afirma que de la *uita beata*, de la verdad, tiene el alma «nescio qua notitia»<sup>43</sup>, no hemos de olvidar que *notitia* es conocimiento teórico, objetivador. Del *deseo* de la *uita beata* (deseo como forma de conocimiento) pasamos al *conocimiento* de la *uita beata* (conocimiento como objetivación). No podemos decir que San Agustín rompe con la tradición heredada de Platón y de Aristóteles. Como afirma Heidegger y constata el propio Marion en su rechazo, «no ha sido destruida o al menos no del todo la tradición».<sup>44</sup> Por eso pensamos que los desarrollos de una teoría del deseo como conocimiento que Marion lleva a cabo, si no nos alejamos del trabajo del concepto y no nos desprendemos de una fenomenología filosófica, resultan fallidos o al menos problemáticos.

Un ejemplo de esta problematicidad lo tenemos a propósito de la evidencia. ¿Es posible hablar, como hace Marion, de una «evidencia práctica» de la verdad, o de un «exceso de evidencia» encuadrado en el terreno práctico? Consideramos, más bien, que la evidencia como tal, si no metaforizamos, sólo puede ser «teórica» en sentido estricto, y se enmarca en una modulación lumínica del ser y del pensar (*ueritas lucens*) dentro de un modelo noofotológico de la verdad como lo es el modelo griego de la *alétheia*. La llamada «evidencia práctica» –una expresión en sí misma contradictoria– no sería una evidencia propiamente dicha. Consideramos más bien que lo que esa expresión encierra es una aceptación fiducial de una verdad modulada por la palabra y la audición. Se trata de una verdad aceptada mediante la confianza, la fiducia, como respuesta a una palabra, a una llamada. Y en este marco no podemos hablar propiamente de evidencia, a no ser que llamemos «evidencia práctica» a la confianza absoluta en la palabra recibida. El amor o el odio no se enmarcan en el terreno de la evidencia, sino en el de la confianza. ¿Tiene en este caso sentido hablar de un «exceso de evidencia» como consecuencia de un «exceso de intuición»? Al igual que a propósito del «fenómeno saturado», hemos de decir aquí que dicho planteamiento traspasa los propios límites de la fenomenología y, por ello mismo, la vuelve imposible. Nuestra propuesta es: la modulación griega del acceso a la realidad (*physis-lógos-*

<sup>43</sup> *Conf.*, X, 20, 29, BAC, 417, PL, 32, 792.

<sup>44</sup> M. HEIDEGGER, *Estudios sobre mística medieval*, cit., p. 65. Cf. ALS, p. 152.

*alétheia*), basada en la primacía de la luz y de la visión, no ha de ser suplantada por la modulación semítica (*yesurah-dabar-emunah*), basada en la primacía de la palabra y de la audición, sino que más allá o más acá de ambas modulaciones, hemos de pensar el entre que las posibilita como experiencia originaria. El entreser es palabra-luz anterior a la palabra a y a la luz. El ser-luz y el ser-palabra, como los dos costados de esa palabra-luz, solo de forma epocal, histórica, cultural, se identifican con un Ente-luz o un Ente-palabra, al que se nombra, en nuestra tradición, Dios; el Entre, el Afuera, no es ni efecto de visión ni efecto de palabra..

Sustituir la evidencia teórica (alternativa de verdadero/falso), que conlleva una experiencia de la verdad como juicio sobre la cosas o manifestación del fenómeno por sí mismo, por la evidencia práctica (alternativa de confianza/desconfianza), que conlleva la aceptación o el rechazo de un veredicto, es muestra, a nuestro modo de ver, de una posición reductora.<sup>45</sup> La explicación que Marion da del «exceso de evidencia» lo confirma. En primer lugar, como consecuencia de un «exceso de intuición», lo encuadra dentro de un marco claramente lumínico y visual: su causa es el resplandor, el exceso de luz; en segundo lugar, lo inserta en el terreno pático: el exceso de evidencia provoca dolor –la «evidencia hiera»,<sup>46</sup> afirma Marion–, generando una actitud de «sustracción al sufrimiento», de rechazo ante esa experiencia de exceso (como testimonian tanto Platón en su símil de la caverna como San Juan en su evangelio), de huida, de retirada, de recusación, de odio «no en primer lugar moral, sino puramente fenomenológico»;<sup>47</sup> y en tercer lugar lo enmarca en un terreno volitivo: es el momento de la elección entre recha-

---

<sup>45</sup> ¿No está aquí, en el fondo, todo el problema que encierra la afirmación de una primacía de la razón práctica? ¿No está aquí el fondo del problema que plantea la afirmación de una primacía de la ética frente a la ontología? Quizá la «ética sin fundamentos» no haya que entenderla como una ética sin ser basada en la relación con el otro dentro de un esquema de llamada-respuesta (ética de la responsabilidad como aceptación), sino como una ética del acontecimiento entendida como una ética del entre basada en la relación con el otro dentro de un esquema del envío-recepción (ética de la responsabilidad como decisión). Frente a la aceptación del destino que nos es dado de antemano, la aceptación del destino que en cada momento nos creamos.

<sup>46</sup> ALS, p. 167.

<sup>47</sup> ALC, 170 . Esto odio de tipo fenomenológico lo define Marion como «una impotencia para soportar, al fenomenologizarlo, el exceso de evidencia de la verdad, que termina recusándola» (ALS, p. 170).

zar la verdad para evitar el dolor o afrontar el dolor para ver la verdad –«sólo puede ver la verdad el que la confiesa», concluye Marion–.

¿Por qué consideramos reductora esta explicación? Porque en ella, a nuestro modo de ver, se lleva a cabo una *translatio* no legítima, al intentar, por un lado, explicar desde un plano lo que pertenece a otro y, por otro lado, dar un salto de la parte al todo. En primer lugar, no parece pertinente afirmar, desde el plano estrictamente cognoscitivo, que «la evidencia hiera», pues la evidencia en cuanto tal, en cuanto modo de conocimiento, no hiera ni produce dolor, ni menos aún afirmar que el exceso de luz entraña un exceso de evidencia, ya que más bien es un obstáculo para la misma. En segundo lugar, la noción de exceso de evidencia encierra, a nuestro modo de ver, cierta confusión, dado que, aunque es cierto que al hablar decimos que algo es más evidente o menos evidente, en ese caso el término «evidente» no está tomado en sentido estricto sino en el sentido genérico de «cierto», «claro», o términos semejantes que sí admiten una gradación y, en consecuencia, podrán admitir un exceso: algo es demasiado claro, o un lugar tiene exceso de claridad, pero, en relación con la evidencia, algo o es evidente o no lo es. En tercer lugar, consideramos que el «choque hiriente» del que habla Marion no proviene de un exceso de evidencia, sino de una falta de adaptación, acomodación o sintonía: la «causa» del choque no está en el modo de conocimiento sino en el desajuste entre el objeto conocido y el sujeto que conoce. El ejemplo de la «exposición a un exceso de luz» es claro al respecto. En cuarto lugar, no nos parece pertinente calificar de «puramente fenomenológico» el odio a la verdad como momento de un proceso de conocimiento, ya que propiamente hablando se enmarca en el terreno psicológico. En quinto lugar, tampoco consideramos legítimo, situar dentro de un proceso de evidencia el momento de la elección, del rechazo o aceptación de la verdad, ya que pertenece en sentido estricto al campo volitivo.

Es cierto que San Agustín no separa los planos, o mejor, los estratos que componen su discurso, su *confessio*. Esa labor pertenece al fenomenólogo, o en todo caso al filósofo-lector. Y el establecimiento de esta distinción ha de tener como finalidad la búsqueda de un plano de inmanencia o de consistencia de todo el ensamblaje del pensamiento agustiniano y en concreto de la *confessio*. En este sentido, una de las líneas fundamentales que definen este

plano la ve Marion con claridad cuando afirma que la lucha del sabio en la búsqueda de la verdad no se libra contra el error –como en Descartes– sino contra la mentira. Su análisis fenomenológico de la «mentira originaria» resulta de un interés sumo al respecto.<sup>48</sup> El esquema agustiniano se basa en el presupuesto explícito –además de todos los presupuestos implícitos a los que ya hemos aludido anteriormente– de que todo hombre busca la verdad, o mejor, la vida feliz, entendida como *gaudium ueritatis*, la cual se logra a través del amor. Pero si queremos mantenernos en la búsqueda del terreno originario, despojándonos de todo tipo de objetivación o axiologización hemos de poner entre paréntesis la identificación del deseo de saber con el deseo de felicidad. No será fácil evitar una ontoteoteología, como ya encontramos en Aristóteles.<sup>49</sup>

¿Tiene sentido, dicho todo lo anterior, postular en San Agustín una nueva concepción de la verdad: la verdad como erótica? Frente a la concepción tomista, kantiana o husserliana de la verdad como rectitud del enunciado y a la concepción heideggeriana de la verdad como desocultamiento, en las cuales yo decido sobre la verdad, Marion –partiendo de la caracterización del deseo como conocimiento– describe la concepción agustiniana de la verdad como una erótica que se caracteriza porque soy yo quien me decido a mí mismo en relación con la verdad, de tal modo que amor y odio asumen la función resueltamente epistemológica (y por tanto fenomenológica) de hacer visible la manifestación de un fenómeno. Pero ante esto cabe preguntarnos: ¿no está aquí San Agustín plotinizando la *emunah* y el sentido semítico de verdad como expresión de quien la pronuncia, trasunto de la palabra-luz, verdad hispostasiada, rostro locuente? ¿No está también plotinizando Marion cuando afirma que el exceso de evidencia, el exceso de luz ha de ser amado para experimentarlo y soportarlo, de tal modo que el vidente ya no puede seguir siendo un «espectador imparcial», habida cuenta de que «solo el amor otorga la resistencia suficiente para recibir el golpe (*coup*) de la verdad en su inevitable choque»?<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Cf. ALS, p. 174.

<sup>49</sup> Marion ve en San Agustín una sustitución del deseo de saber por el deseo de felicidad como superación del planteamiento aristotélico. Teniendo en cuenta que en San Agustín se identifican felicidad y verdad, ¿podemos afirmar que se aparta de todo planteamiento teleológico?

<sup>50</sup> ALS, p. 188.

Las preguntas se agolpan porque la verdad como erótica implica la concepción del deseo como conocimiento. La cuestión de la verdad se convierte de este modo en una cuestión de amor y odio: toda una erótica que ya no va a ser entendida al modo griego como la labor de un *eros* que a través de un *logos* alcanza la *aletheia*, sino más bien al modo semítico como la labor de un *ahabah* (ágape), que a través un *dabar* acepta la *emunah*. ¿No estamos ya lejos de toda fenomenología? ¿No hemos traspasado sus límites? ¿Puede ser legitimado este alejarnos y este traspasar? La tarea del pensar – no del creer– no parece permitirnoslo. Digamos una vez más que el acceso a lo divino a través de una noción como la de «fenómeno saturado» resulta al menos problemática.<sup>51</sup> Nada de extraño tiene que algunos comentaristas hayan denunciado en la obra de Marion un fuerte plotinismo, a lo que nosotros añadiríamos: un plotinismo en el que lo semítico se arropa bajo lo griego.<sup>52</sup>

##### 5. LA CUESTIÓN DEL EST QUERERE: LA PRIMACÍA DE LA VIDA

En su comentario a *San Agustín y el neoplatonismo* destaca Flórez la distinción fundamental que el joven Heidegger establece entre el «nexo de experiencia de la facticidad *histórica* de la propia vida» como lo «auténticamente originario» y el desgajamiento de «modos aislados de conducta» co-

<sup>51</sup> El tema del fenómeno saturado es central en la fenomenología de la donación desarrollada por Marion. También en esta lectura de San Agustín desempeña un papel esencial, como lo muestra el siguiente fragmento: «El amor debe entonces venir a abrir (y mantener abierto) el espíritu de la verdad, simplemente porque, en el caso de las cosas divinas se trata por excelencia de la verdad de los fenómenos saturados, invisionables, insoportables, inmirables y absolutos» (ALS, 192). Pensamos que el fenómeno saturado deja de ser fenómeno para convertirse en transfenómeno. En este caso, el límite (punto de exceso) no es fenoménico, escapa al fenómeno... Ya no se trata de una experiencia bordeante sino de un salto fuera-borda.

<sup>52</sup> Las afinidades del pensamiento de Marion con el neoplatonismo han sido objeto de estudio y de crítica por diversos comentaristas. Véase, por ej., Wayne HANKEY, «The postmodern retrieval of neoplatonism in Jean-Luc Marion and John Milbank and the origins of western subjectivity in Augustine and Eriugena», en *Hermathena*, 165 (1998) pp. 9-70. Un estudio más amplio de la recepción del neoplatonismo en Francia lo tenemos en: J.-M., NARBONNE, -W.J. HANKEY, *Lévinas et l'héritage grec, par Jean-Marc Narbonne, suivi de Cent ans de néoplatonisme en France: Une brève histoire philosophique*, J. Vrin/Presses de l'Université Laval, Paris/Québec, 2004.

mo «objetualidades» que llevan a «concepciones vacías».<sup>53</sup> Dentro de ese «nexo de experiencia de la facticidad *histórica* de la propia vida», previa a toda *cogitatio*, ha de situarse la *confessio*. Y este nexo de facticidad no se dirime como un fuera-de-texto ajeno al texto; hemos de encontrarlo en el texto, pero a sabiendas de que no podemos quedarnos en el texto, en la textualidad del texto. La *confessio*, incluso como acto de habla, se sustenta en una actitud vital que la pilota, aunque bien podemos pensar que, a la vez que se expresa, se constituye en la *confessio* misma. El ensamblaje colectivo de enunciación que despliega la *confessio* es, podemos decir con Deleuze y Guattari, la efectuación concreta de la máquina abstracta que constituye el entramado de la experiencia vital, del ser como vida o como deseo, pero a su vez se agota en su propia efectuación. Por consiguiente, las objetualizaciones son ya formas concretas –epocales– de expresión y de conceptualización de ese ser-vida o ser-deseo o ser-dación que constituye la máquina abstracta, el entramado existencial en el que anida lo sagrado.

Ser-vida, ser-deseo, ser-dación: ¿por qué no ser a secas? ¿Acaso de este modo pretendemos liberarnos de él? ¿Será ello posible? ¿No habremos de pensar que deseo y vida y dación son ya formas de ser? ¿Tiene realmente sentido postular un pensamiento postmetafísico en el que la cuestión del ser a secas carece de sentido y se da por superada? ¿Podemos, por lo que ahora nos atañe, pensar que San Agustín se mantuvo, como interpreta Marion en contra de la interpretación de Heidegger y de Flórez, ajeno a la cuestión del ser?

Nuestra tesis es esta: contrariamente a la interpretación de Marion –marcada por las posiciones previas que a nuestro modo de ver la determinan– y de acuerdo con Flórez, en San Agustín, como en Heidegger –y hemos de decir en todo el pensamiento filosófico occidental–, el *pathos* fundamental que pilota la actividad del pensar está en la búsqueda dinámica del «*est quaerere...*». Es decir, en la pregunta por el ser, en el problema del ser. Postular en San Agustín una primacía del *vivere* sobre el *esse*, del deseo o del don sobre el ser, negando en él todo asomo de construcción metafísica no parece pertinente. Y menos aún si, para mantener ese postulado, a la hora de interpretar los textos se introduce una terminología que pertenece indefecti-

---

<sup>53</sup> Cf. SA, p. 68, n. 1.

blemente a la temática del ser, como lo es la distinción entre esencia y existencia, de la que con suma frecuencia hace uso Marion, y unos presupuestos interpretativos –que se sustentan en unos textos que se consideran revelados– que son ajenos a la filosofía. La cuestión no está en rechazar la primacía del *esse* –para así dejar constancia de la ausencia de cualquier tipo de postura metafísica–, sino en la forma de ataque al problema del ser. En realidad no nos liberamos de la *Seinsfrage* por mucha hermenéutica textual que llevemos a cabo.

Parece, entonces, que la pregunta pertinente podría ser esta: ¿es posible un ataque al problema del ser despojados de todo atuendo metafísico? Pero, así formulada, tal vez carezca de sentido. Porque al formularla no dejamos de seguir siendo metafísicos. Todo ataque al ser, aunque sea para pensarlo desde el acontecimiento, no desde el ente, podemos seguir dándole el nombre de metafísica. Si hablamos de sentido, aunque lo entendamos como efecto de juegos sin sentido; si hablamos de verdad como efecto de juegos de verdad; si hablamos de justicia o injusticia, de immanencia o trascendencia, de acontecimiento, de entreser, de otro modo que ser, de límite, o de lo sagrado, podemos seguir hablando de metafísica. A fin de cuentas, después de tantos rodeos, no hemos podido liberarnos del ser. Por eso, más bien ha de ser otra la forma de plantearnos la pregunta. Y esta pudiera ser en un primer momento: ¿es posible un ataque al problema del ser despojados de todo atuendo ontoteoteológico, es decir, del ente y su explicación quadricausal?

Se trata entonces de pensar el ser sin ente. ¿Cómo pensar el *es* del ser frente a *es* del ente o, como diría San Agustín, el *es* que es?<sup>54</sup> Heidegger, prosiguiendo el camino de la *Gegebenheit* husserliana, inaugura una explicación del *es (ist)* del ser (*Sein*) a partir de un *se da (es gibt)*: se da ser, hay ser (*es gibt Sein*). El *es* del ser entraña un dar, una *Gabe*, una dádiva o don que se agota en su propio dar y que Heidegger llama destinar: no es posible ir más allá de ese «se da» y, en consecuencia el don es imposible como fenómeno, ya que su aparecer conlleva su desaparición.<sup>55</sup> Marion, partiendo tam-

<sup>54</sup> *Conf.*, XIII, 31, 46, BAC, 597: «... ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est est». Naturalmente San Agustín se está refiriendo a Dios.

<sup>55</sup> Cf. M Heidegger, *Tiempo y ser*, trad. esp. de M. Garrido, Tecnos, Madrid, 2000, p. 28 y *passim*

bién de la *Gegebenheit* husserliana, pero llevando a cabo un movimiento trasgresor que pretende ir más allá de Husserl y de Heidegger, postula como un don ese ser que *se da*, haciendo de la *Gegebenheit* una auténtica donación. Afirma de este modo una primacía del don como fenómeno frente al ser.

Pero, ¿es posible postular la primacía de «algo» frente al ser? Cuando Marion afirma la primacía del don frente al *esse*, lo hace contraponiendo su tesis o posición a la de Heidegger. Era un tema recurrente en *Siendo dado*. Ahora, en *Au lieu de soi*, al interpretar el pensamiento agustiniano, adquiere un nuevo desarrollo y alcance al tiempo que clarifica el suelo de que parte y el lugar en que se ubica.

En esta reciente obra de aproximación a San Agustín, Marion ataca el problema del don y su primacía frente al ser a partir del concepto de creación pensado, en la línea interpretativa mantenida desde su comienzo, dentro de la estructura de la *confessio* como *prima cogitatio*. De hecho, en el párrafo titulado «La obertura del mundo», después de llevar a cabo un análisis crítico de la postura que Heidegger mantiene en torno a la noción cristiana de creación, establece de forma categórica que la concepción agustiniana de la *creatio* sólo puede ser comprendida desde la *confessio*. A partir de ésta, en la que se conciben todas las cosas (*yesurah*: el cielo y la tierra y todo cuanto hay en ellos)<sup>56</sup> como creadas por Dios, «la hermenéutica de la creación consiste precisamente en no definir las cosas como entes (menos aún como entes subsistentes en una presencia ininterrogada), sino en reconocerlos como *done*s recibidos a título de creación y devueltos a título de alabanza [...] “Creación” no pertenece al léxico del ente, ni del ser, sino al vocabulario litúrgico, como la *confessio* y la alabanza, que por otro lado sólo ellas la reconocen y establecen».<sup>57</sup> ¿Qué podemos decir de conclusiones tan contundentes y categóricas? Si tenemos en cuenta el carácter mediado y no originario que, a nuestro modo de ver, caracteriza a la *confessio*, estas conclusiones de Marion resultan cuando menos problemáticas. Ya de principio no parece pertinente afirmar, por un lado, que la hermenéutica de la creación consiste en no definir las cosas como entes y,

---

<sup>56</sup> La *yesurah* bíblica, que no ha de identificarse con el *kósmos* griego –el concepto de cosmos o universo no existe en la tradición bíblica–, se refiere «los cielos y la tierra y todo cuanto en ellos habita»

<sup>57</sup> ALS, p. 324.

por otro lado, que el concepto de creación pertenece a un vocabulario litúrgico ajeno al léxico del ente y del ser. Una de dos: o nos mantenemos en el vocabulario litúrgico, es decir, en la repetición de un texto como *index sui*, como ejercicio de la sola palabra que se agota en sí misma, o hacemos hermenéutica (filosófica) abordando el texto con otro vocabulario (racional, meditativo, filosófico) que nos arrastra hasta un fuera de texto que nos revela su sentido o sin sentido. Cuando se pretende no definir las cosas como entes, ¿no estamos ya hablando el lenguaje del ser? Cuando hablamos de las cosas como dones, ¿no estamos ya respondiendo al problema de las causas: de dónde, de quién, qué y para qué? Y lo hacemos aunque postulemos que todo es sin porqué, como la rosa, aunque lo sea por exceso.<sup>58</sup>

Marion afirma que su lectura de San Agustín es llevada a cabo desde una fenomenología de la donación. Son muchas las dificultades que encierra el hecho de la comprensión fenomenológica de la donación: la acotación de dicho termino o concepto es crucial, ya que no puede sobrepasar fenomenológicamente el hecho de la constatación de que algo se da. Y ese darse no puede fenomenológicamente abrirse a un *ser dado por*, es decir, a la constatación fenomenológica de una dación que conlleva el sentido de don que es dado por un donador. Marion pone, como ejemplo de su concepción del don como anterior a ser, al Espíritu Santo dentro del proceso trinitario: el Espíritu Santo es un don que se da desde la eternidad antes de ser dado como don. Marion, «siguiendo un análisis radical de San Agustín», según sus propias palabras, concluye: el don precede al *esse*. ¿Real-

---

<sup>58</sup> En la crítica a Heidegger se pregunta Marion: «Supone [Heidegger] que ambiciona procurar una respuesta bíblica, todo lo inapropiada que se quiera, a una cuestión metafísica –sobre la proveniencia del ente. Sin esta presuposición no se sostiene ni un segundo, y ni en ningún momento se encuentra demostrada, ni siquiera declarada. Ahora bien, ¿va de suyo que “aquel para el que la Biblia es una revelación y una verdad divinas” busca en ella en primer lugar y sobre todo “poseer respuestas” a unas “preguntas”? E incluso admitiéndolo, ¿va de suyo que busque en ella la respuesta a esa pregunta precisa que pregunta: “¿Por qué es en general cualquier cosa y no más bien nada?” ¿Va de suyo que la Biblia plantee, en cualquiera que sea el momento, la pregunta del *porqué* a propósito de la creación? ¿No ofrece la creación, por el contrario, el caso ejemplar de una ausencia de todo *porqué* – no por defecto, sino por exceso? Y ¿va de suyo, por otra parte, que se trata del ente en la creación que permanece, como la rosa, sin *porqué*?...» (ALS, p. 319). Esta claro que la Biblia no utiliza el lenguaje de las causas. Por eso justamente no es filosofía. ¿Tiene entonces sentido criticar o deconstruir la filosofía desde la no-filosofía?

mente dice esto San Agustín? Marion cita *De Trinitate* V, 15, 16, 25; XV, 19, 36, 26. Pero en ambos fragmentos el obispo de Hipona no prescinde del *esse* a la hora de establecer el don. ¿Por qué subrayar los vocablos referidos al dar y no subrayar el *esse* en todas sus formas? A nuestro modo de ver lo que San Agustín está afirmando en estos fragmentos no es la primacía del don frente al *esse*, sino la primacía del *ser don* frente al *ser dado*: el Espíritu Santo es don y, por lo tanto, es, antes de ser dado. Utilizando los términos de la fenomenología, podríamos decir que en este caso el *ser dado* o donado no es consecuencia de una *Gegebenheit*, sino de una *Schenkung*: no tiene sentido del *es gibt* (se da, hay).<sup>59</sup> Por otro lado, quizás sea

<sup>59</sup> El párrafo completo de *De Trinitate*, V, 15, 16, BAC, 361, al que se refiere Marion, dice así: «Ulterius autem quaeritur, utrum quemadmodum Filius non hoc tantum habet nascendo ut Filius sit, sed omnino ut sit; sic et Spiritus sanctus eo quo datur habeat non tantum ut donum sit, sed omnino ut sit: utrum ergo erat antequam daretur, sed nondum erat donum, *an eo ipso daturus erat eum Deus, iam donum erat, et antequam esset cui daretur*. Sed si non procedit nisi cum datur, nec procederet utique priusquam esset cui daretur; quomodo iam erat ipsa substantia, si non est nisi quia datur: sicut Filius non tantum ut sit Filius, quod relative dicitur, sed omnino ut sit ipsam substantiam nascendo habet? *An semper procedit Spiritus Sanctus, et non ex tempore, sed ab aeternitate procedit; sed quia sic procedebat ut esset donabile; iam donum erat, et antequam esset cui daretur? Aliter enim intelligitur con dicitur donum, aliter con dicitur donatum. Nam donum potest esse et antequam detur; donatum autem nisi datum fuerit nullo modo dici potest.* – Se pregunta, además, si, del mismo modo que el Hijo no sólo es hijo al nacer, sino que en verdad es, así también el Espíritu Santo por el hecho de ser dado no sólo es don sino que en verdad es: por lo tanto, [se pregunta] si era antes de ser dado, pero sin ser todavía don, o *si por el hecho mismo de que Dios había de darlo, ya era don incluso antes de ser dado*. Pero si no procede sino cuando es dado, y no procedería ciertamente antes de que fuese aquel a quien sería dado, ¿cómo era la substancia [esencia] misma, si no es porque es dada, del mismo modo que el Hijo, al nacer, es hijo, lo que se dice de forma relativa, y es en verdad la sustancia [esencia] misma? *A menos que el Espíritu Santo proceda siempre, no en el tiempo sino de(sde) toda eternidad; pero si procede de tal suerte que sea donable, ¿no será ya un don incluso antes de que fuera aquel a quien es dado? Pues don se entiende de un modo y donación de otra. Porque el don puede ser antes aún de ser dado, pero la donación en modo alguno puede decirse si no es dada*». Marion cita solamente la parte subrayada del fragmento a la vez que comete una traición al traducir «esse» por «se trouver», sobre todo si tenemos en cuenta que en varias ocasiones, no citadas por Marion, utiliza San Agustín la expresión «omnino esse», ser en verdad, o ser a secas. Leído el fragmento en su totalidad podemos concluir que San Agustín no está planteando la primacía del *don* frente al *ser*, sino del *don* frente al *ser dado*. Esto mismo podemos concluir del segundo fragmento de *De Trinitate* XV, 19, 36, BAC, 761: «In tantum ergo Donum Dei est, in quantum datur eis quibus datur. Apud se autem Deus est, etsi nemini detur, quia Deus erat Patri et Filio coaeternus antequam cuiquam daretur – Es don de Dios en cuanto que se da a los que se da. En sí siempre es Dios, aunque no sea dado a nadie, porque es Dios coeterno al Padre y al Hijo antes de ser dado a nadie». El Espíritu

posible entender el planteamiento agustiniano si tenemos en cuenta la raigambre estoica –marcada por la modulación semítica de la pugna audiovisual que se caracteriza por la primacía de la palabra frente a la luz– de su concepción del ser. No ha de olvidarse que la metafísica estoica prima la cualidad y la relación, en una suerte de manierismo metafísico, a la hora de pensar la esencia, el *esse*: ser-hijo, ser-don son maneras de ser. El ser-don es una manera de ser previa al ser-donado. Ser-don no implica receptor; ser-donado o donación, sí.

En realidad, para un pensamiento meditativo o incluso fenomenológico, la contraposición entre el don y el ser no tiene lugar en el sentido en el que la plantea Marion. También Heidegger, después de la *Kehre*, o mejor, en *Zeit und Sein* establece una primacía del *es gibt* frente al *ist*, de la *Gabe* frente al *Sein*. Pero hay diferencias fundamentales entre la concepción del don y de la donación en Marion y la concepción de la *Gabe* y del *es gibt* en Heidegger. El don y la donación en Marion conllevan la postulación de un *Autre* más allá del horizonte acontecimental, del *Ereignis* como entre; el *es gibt* heideggeriano, por el contrario, no conlleva la afirmación de un *Andere* más allá de, sino que mantiene un Entre como Abierto. En ese entre como «relación absoluta» anida lo sagrado del ser. Un pensamiento meditativo o fenomenológico no puede ir más allá.

Estamos ante una profunda afirmación de la trascendencia en la inmanencia frente a una solapada afirmación de trasascendencia. En la línea interpretativa de Heidegger nos ha dejado Flórez al respecto unos comentarios sobre San Agustín verdaderamente dignos de atención suma. Destaca en ellos que, partiendo de la idea de creación y más en concreto de la *continuata creatio*, «se da ciertamente en S. Agustín una acentuación singular de la inmanencia de Dios en el mundo», siendo la presencia divina en él una «presencia constituyente, que Agustín llama “fabricatoriam” (*De Civ. Dei*, XII, 25)». El mundo, en consecuencia es un «mundo sacralizado».<sup>60</sup> ¿Podríamos comprender la creación desde la concepción del «absoluto» como «entreser», liberándonos de los esquemas productivos, entendiéndola como el dar que se agota en su pro-

---

Santo es Dios (don de Dios) antes de *ser dado* a nadie fuera de Dios. Podríamos decir, en conclusión, que el Espíritu Santo *es don*, y *en verdad es*, antes de *ser dado*.

<sup>60</sup> SA, pp. 102-103.

pia donación, siendo el *es gibt* como la forma de poder conceptualizarla no «metafísicamente», es decir, no desde el punto de vista griego?

Como comenta Flórez, Heidegger rechaza la idea de creación por considerarla «montada sobre el concepto griego de ser como “lo que está ante la vista”»; por considerarla pensada desde el concepto de producción: «Crear es un producir: el ser-creado es una producción, que supone una doble objetualización, la del ser y la de Dios». <sup>61</sup> Pero también podríamos decir lo mismo de la donación, tal como Marion la entiende, ya que, a fin de cuentas, bajo su forma de entenderla no se libera del esquema productivo o «metafísico»: su discurso deconstrutor termina cayendo en la calcomanía. De hecho, contrariamente a lo que piensa Marion y más de acuerdo con Heidegger, esto mismo es lo que sucede en San Agustín: piensa el «entreser», pero lo conceptualiza mediante esquemas «metafísicos» al modo griego.

¿Por qué no deconstruir el concepto de Dios como rostro que habla? Si tomamos la *confessio* como *prima cogitatio* ya tenemos ahí a Dios como rostro locuente –aunque sólo podamos ver su espalda, como le sucedió a Moisés–, lo que va a condicionar todo el esquema o maquinaria que se pone en marcha. La *confessio* conlleva unos suplementos –que no pertenecen propiamente a la *confessio* sino que de algún modo la posibilitan– que en San Agustín adquieren un carácter interrogativo: la pregunta «*Quid ergo amo, cum Deum meum amo?*», el «*Mihi quaestio factus sum*» como problematización de sí mismo, el tema del «*gaudium ueritatis*», de la «*beata uita*» como respuesta a una búsqueda, no brotan de la *confessio* sino que la van conformando. La *fe* de la que Agustín parte es más que una actitud personal, es más que una vivencia originaria: entraña estar insertado en un mundo, mundo compartido que encierra una «construcción» que San Agustín no puede deconstruir, ya que es imposible saltar sobre la propia sombra. Esto es lo que intentó desentrañar Heidegger y que Flórez recoge y pone de manifiesto: «Agustín está inserto ya en una “construcción” que él mismo no hará más que ampliar y multiconceptualizar». <sup>62</sup>

La deconstrucción del concepto de Dios no parece posible desde el lugar de la *confessio* a partir de los postulados marionianos de una fenomenología de la

---

<sup>61</sup> SA, p. 109.

<sup>62</sup> SA, p. 63.

donación. La vía de la afirmación de un exceso (exceso de evidencia, exceso de intuición) y de una saturación (fenómeno saturado.....) no logra otra cosa que elevar a un plano inobjetivable e imponderable las objetivaciones y axiologizaciones que hay que desterrar, cayendo una vez más en la ilusión de la calcomanía. El acceso a Dios como lugar de sí a través de la *confessio* no encierra una deconstrucción sino una «explicación» que nos desvía del camino: para captar la experiencia de la «facticidad genuina» es necesario «destruir la trama explicativa».<sup>63</sup> Ciertamente esa experiencia exige en San Agustín la «radical remisión al sí mismo» en su también radical implicación y copertenencia con el mundo compartido (el género humano) y el mundo entorno (la creación divina). La experiencia del exilio, del arrojamiento, de la escisión, del amor y del dolor se desvela, en el entramado del sí mismo, como el camino para acceder a la experiencia de lo sagrado, a partir de la cual, conformará ese yo exiliado, arrojado, deseante y doliente, el concepto de Dios.

No es el camino del fenómeno saturado, del exceso ( $n + 1$ ), de la trasascendencia e incluso de la trasgresión, sino el camino de la cotidianidad, de los pequeños e imperceptibles devenires, del defecto ( $n - 1$ ), de la trascendencia en la inmanencia, el que nos lleva hacia ese Afuera «más interior que mi propia intimidad y más elevado que lo más elevado de mí mismo».<sup>64</sup> Este es el camino meditativo que Heidegger descubre en San Agustín y al que Flórez busca dar un nuevo impulso. Por eso escribe Flórez comentando un texto aleccionador de Heidegger: «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 puede 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

---

<sup>63</sup> Cf. SA, pp. 91 ss.

<sup>64</sup> *Conf.*, III, 6, 11, BAC, 142.

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?*»<sup>65</sup> Estamos instalados en el *ser* porque necesariamente *entre-somos*. Como afirma Flórez, también San Agustín «parte del *sum*»<sup>66</sup> (somos, sabemos, amamos, es decir, vivimos): no de un *sum* apolíneo (cartesiano) ni de un *sum* trágico (nietzscheano); es de un *sum* dramático (cervantino y calderoniano), que experimenta el ser como deseo, como vida y como dádiva. De ese ser-deseo, ser-vida y ser-donación, podemos decir con Heidegger y Flórez, que «es el estremecimiento del divinizar».<sup>67</sup> Pero el estremecimiento no es, como Marion pretende, ni exceso ni saturación.

---

<sup>65</sup> SA, 105-106. El fragmento de Heidegger al que se refiere Flórez pertenece a *Agustín y el neoplatonismo* (GA, 60, II, 289; trad. esp., pp. 196-197: «(Nada más errado que interpretar esto en clave subjetivista. Se trata de las condiciones de acceso a Dios. Dios no es hecho, sino que el sí-mismo se hace con la condición de ejecución de la experiencia de Dios. En la preocupación por la vida de uno mismo Dios está ahí. Dios como objeto en el sentido de la *facies cordis* (rostro del corazón) actúa y deja sentir sus efectos en la vida genuina del hombre). Excluye cuantas cosas corporales “similares” puedan de una y otra manera salirle al encuentro al que piensa así». La expresión *Deus praesentissimus et secretissimus* la tenemos en *Conf.*, I, 4, 4, BAC, 76.

<sup>66</sup> P. SA,

<sup>67</sup> Cf. M. Heidegger, *Beiträge der Philosophie*, en GA, 65, p. 239 (citado en SA, pp. 113-114).



# Hacia una razón adulta. Reflexiones sobre el origen de la Filosofía según J. Pieper

SARA GALLARDO GONZÁLEZ\*

## 1. INTRODUCCIÓN

El título de este trabajo puede evocar en el lector la Ilustración. Y aunque no es el tema la Ilustración del s. XVIII, como indica el subtítulo, espero mostrar – al hilo de los sabrosos apuntes de JOSEF PIEPER recogidos en una hermosa obrita suya de 1965, *Sobre los mitos platónicos* – que también en otros momentos puede hablarse de un espíritu semejante, en concreto en los albores mismos de la razón, es decir, en el origen de la Filosofía en la Grecia antigua. A través de las ideas que se vayan desgranando se irá mostrando qué relación puede tener el movimiento ilustrado con el nacimiento del discurso filosófico. Por cierto, que este intencionado ‘anacronismo’ es de JOSEPH RATZINGER.

Es sabido que en torno al s.VII a.C. se sitúa comúnmente el origen de la Filosofía en una región en las costas del Asia Menor (la actual Turquía), llamada Jonia, y que fue la ciudad griega de Mileto la que dio a luz al primer filósofo llamado TALES, que vivió a caballo entre los s. VII y VI a.C. De TALES nos han llegado sentencias y hechos suyos, y a él suele agrupársele ANAXIMANDRO y ANAXÍMENES, los llamados filósofos de la naturaleza o cosmólogos, todos de la misma región. Aunque no es posible detenerse en

---

\* Dra. Sara Gallardo González, profesora de Ética y Filosofía de la Universidad Católica de Ávila.

detalles históricos o anécdotas, algunos curiosos, no me resisto a comentar uno muy expresivo: se cuenta de él que TALEs logró predecir el momento en que tuvo lugar un eclipse de sol (cosa que le ganó la admiración de sus contemporáneos); también que se le reprochaba, por la pobreza en que él vivía, que la filosofía no era útil, lo cual él mismo desmintió previendo por sus conocimientos astronómicos que habría una gran cosecha de aceitunas y haciendo con estas previsiones un gran negocio alquilando depósitos antes adquiridos a bajo precio, para mostrar que la del filósofo no era incapacidad sino una ambición por cosas bien distintas.

Pero ahora queremos ocuparnos de la primera cuestión importante para nuestra reflexión: ¿qué hace a TALEs ser el primer filósofo, en virtud de qué se le considera filósofo a él y no, por ejemplo, a HOMERO o HESÍODO? La respuesta habitual en los manuales de filosofía es que con él y con los que le suceden se produce el paso del mito al logos. Esta cuestión ha sido muy traída y llevada, y, advierto ya que hay una gran diversidad de opiniones, sobre todo en puntos muy concretos, que luego diré. Y esto no me parece una casualidad, PIEPER sospecha, y creo que con fundamento, que ciertas ideas y ciertos hechos, si los tomamos en serio, nos llevan a consecuencias de mucho alcance acerca del sentido de la filosofía, de la religión y de la revelación judeo-cristiana. Los datos que aporta PIEPER acerca de los comienzos de esta historia de la filosofía, aceptados sin prevención —o más bien sin prejuicios—, llevan al asombro al vislumbrar con fuerza una disposición verdaderamente providencial de la historia del pensamiento, con un fin que espero que se deduzca por sí mismo en el curso de estas reflexiones.

Un autor americano, HYLAND, en su libro *Los orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos*<sup>1</sup>, recoge las ideas más extendidas a la hora de explicar cómo la filosofía se inició. Y tiene que ocuparse a la fuerza primero del mito. En Grecia, las obras de los poetas, sobre todo HOMERO y HESÍODO, eran no tanto obras de literatura, como hoy lo son para nosotros, sino fundamentalmente obras de un significado profundamente religioso. Eran lo equivalente a nuestra Biblia, que es tanto como decir el referente que daba razón profunda de todo. Estos dos poetas vivieron entre los s. IX y VIII a.C.

---

<sup>1</sup> Biblioteca de Filosofía, Ed. El Ateneo 1975 [1973].

Y en sus poesías lo que encontramos son mitos. Los griegos se transmitieron estas poesías oralmente y muchos las conocían perfectamente de memoria. PLATÓN mismo, por ejemplo, conocía y admiraba al poeta HOMERO.<sup>2</sup>

Lo que nos interesa a nosotros es, de momento, subrayar una idea fundamental: que la Filosofía se origina en el seno de los mitos, pero, nos dicen los estudios comunes, oponiéndose a ellos. Por eso, lo primero es aclarar varias cuestiones: ¿qué es exactamente un mito? ¿Podría la Filosofía haber surgido con independencia de ellos? ¿Qué relación guardan entre sí? ¿Tienen algo en común? Tenemos que dedicar un tiempo a resolver estas preguntas, que serán como una larga introducción para las reflexiones más interesantes que deseo compartir con el lector.

## 2. QUÉ ES EL MITO

Al hablar de mitos, en principio vamos a considerar que estamos caracterizando los contenidos de las obras de los poetas HOMERO y HESÍODO, que son los que únicamente suelen traerse a colación, aunque hay otros. Vamos a dar una definición provisional, que tendremos que ir perfilando y mucho, pero poco a poco. El mito, según MIRCEA ELIADE, es una “*historia sagrada*”, relata sucesos, cosas que han pasado en un tiempo que no es el nuestro, el histórico, porque se refiere al tiempo de los “comienzos” absolutos de todo, un tiempo de ‘fábula’. \*\* Y ¿qué cuentan? En el mito se cuenta “*cómo, gracias a las hazañas de seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia*”.<sup>3</sup> JOSEF PIEPER, a quien ya me he referido, especifica más los contenidos de los mitos: nos dice que son relatos, narraciones acerca del origen del cosmos, la historia primitiva de la felicidad paradisíaca y la desgracia, del destino de los muertos, del juicio y la recompensa en el más allá.<sup>4</sup> Quizá la característica más peculiar de los mitos es que aquello que se nos cuenta se desarrolla entre la esfera humana y la divina, porque tratan de acciones de los dioses en cuanto se refieren a los hombres, o de acciones de los hombres en cuanto se refieren a

---

<sup>2</sup> Cf. PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*.

<sup>3</sup> Cf. GADAMER, H.-G., *Mito y razón*, 13s.

<sup>4</sup> PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, 18.

los dioses. Quiero repetir lo dicho antes, porque es importante que no lo olvidemos: el mito no es una categoría literaria, sino religiosa. Es, con palabras de PAUL TILLICH “*una historia divina*”.<sup>5</sup> Quizá nos puede resultar difícil asimilar esta idea porque nosotros asociamos ahora a la palabra ‘mito’ otros significados, como el de ‘ficticio’, ‘leyenda’, quizá incluso ‘superstición’... Tampoco esto es por casualidad. Esta asociación se debe a que muchos de nosotros somos bastante hegelianos sin advertirlo. Podemos serlo cuando pensamos de esa manera acerca del mito. HEGEL consideraba, como dejó plasmado en sus *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, que la verdad sólo puede existir en la forma de una verdad científica. Queda claro que la forma mitológica es todo menos la expresión científica de una verdad, por lo tanto, según HEGEL, podríamos descartarlo de entrada como falso.<sup>6</sup> Otro autor llamado CORNFORD, con una posición distinta a la de HEGEL, dice así: “*aunque la Filosofía surge de alguna manera desde la religión, difiere de esta en que abandona el mito a favor de una versión racional del cosmos*”. ¿Estaríamos de acuerdo con él? En un principio parece que deberíamos darle la razón. Pero si nos fijamos bien, parece compartir su convicción de fondo acerca de las exigencias de la verdad, e incluso debemos rechazar esta posición por otro motivo. Si recuerda el lector lo que dijimos antes sobre la Ilustración, entenderá que CORNFORD acaba de exponer el surgimiento de la Filosofía como una especie de secularización de las explicaciones del mundo. Esto tiene algo de verdad, pero no podemos estar de acuerdo con el presupuesto que está aquí a la base, que es dar por sentado que lo religioso, más exactamente, que el punto de vista religioso es falso, y, además, irracional. Opone explicación religiosa a explicación racional. Pero, ¿es que realmente se da una oposición así, al menos en el caso del mito y el logos? Tendremos que esperar un poco hasta resolver esa cuestión, que es importantísima.

En cualquier caso, es realmente la posición más extendida y la que se enseña: que la filosofía comenzó con TALES cuando se separó de las preocupaciones mítico-religiosas.<sup>7</sup> Nosotros vamos a alejarnos de ella, o mejor, vamos a precisar más para ver en qué sentido esto podría decirse y en qué sentido no.

---

<sup>5</sup> Artículo *Mythos*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart*. t.IV, 363ss.

<sup>6</sup> Cf. PIEPER, J., *id.*, 14.

<sup>7</sup> Cf. HYLAND, *id.*, 38.

Si atendemos a los temas de que se ocupan los mitos, vemos que no cabe apreciar diferencias entre las cuestiones filosóficas y las narraciones míticas, porque los mitos versan sobre las cuestiones más fundamentales, filosóficas por antonomasia: la finitud del hombre frente a lo divino, la realidad de la muerte, la conciencia humana de su finitud y el sentido de la vida o la actitud del hombre ante su propia muerte, etc. Esto me recuerda el chiste del matrimonio: él se ocupaba de lo importante, ella... De estas realidades y estas cuestiones nos hablan los mitos; voy a leerles un fragmento, para que se hagan una idea, por ejemplo de *Los trabajos y los días* de HESÍODO:

“El espíritu de Envidia, con torvo rostro  
y voz chillona, que se deleita  
en el mal, será compañía permanente  
de la infeliz humanidad,  
e irán desde la ancha tierra camino del Olimpo,  
abandonando a toda la raza  
de los mortales, y todos los abandonados,  
la humanidad,  
padecerán dolor. Y ya no habrá defensa  
contra el mal...”

Desde luego que muy halagüeño no nos pinta HESÍODO nuestro destino. Otra obra suya, la *Teogonía*, comienza con palabras no más animosas:

“En el principio fue el caos...”

Aunque ‘caos’ no significa lo que ahora, lo que sí que expresa HESÍODO es que los orígenes del mundo son ininteligibles e inexpresables, sólo tras una evolución se va haciendo algo que podemos comprender.<sup>8</sup> Podemos concluir con esto que, desde la perspectiva de los poetas, la sabiduría – entendida como el conocimiento de la razón última, las causas, los orígenes de todo – es por principio imposible. Si ahora tomáramos las descripciones que HOMERO hace de los dioses, entenderemos por qué han arremetido los filósofos contra ellos. Por ejemplo, de la *Odisea*:

---

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, 21s.

“Estremeci6se el alma de la diosa en lo m6s profundo  
y respondieron su angustia y su pasi6n:  
“¡Dioses desgraciados, llenos de desprecio y envidia!  
¡De vuestra et6rea raza lo peor!  
Envidian el goce mortal e inmortal,  
y al amor, lo 6nico dulce en la vida, destruyen.” (148-152)

HER6CLITO decía que “*Homero merecería... ser tratado a latigazos*”. Es realmente duro con 6l, pero no es un caso aislado. ¿Por qu6 estas reacciones? Veamos, si quieren, un ejemplo de alguna sentencia de los primeros fil6sofos, antes de contestar, de TALES.

El principio de todas las cosas es el agua.  
Le preguntaron qu6 era lo m6s difícil; dijo: “conocerse a sí mismo”.  
¿Y lo m6s f6cil? “Dar consejo a los dem6s”. ¿Y lo m6s agradable? “El 6xito”. ¿Y qu6 es Dios? “Lo que no tiene principio ni fin”.

“De todas las cosas, la m6s antigua es Dios, porque no fue creado.  
Lo m6s hermoso es el mundo, porque es obra de Dios.  
Lo m6s grande es el espacio, porque lo encierra todo.  
Lo m6s veloz es el entendimiento, porque corre por todo.  
Lo m6s fuerte es la necesidad, porque domina todo.  
Lo m6s sabio es el tiempo, porque esclarece todo.” (cit. por HYLAND, 76-77)

Sin duda alguna, hay una gran diferencia. Se ha dicho que lo que hacía a la Filosofía ser tal, en contraste con los mitos, era el ofrecer una explicaci6n científica del mundo en detrimento de una explicaci6n recurriendo a fuerzas divinas. Tambi6n se ha afirmado que los primeros fil6sofos han optado por una explicaci6n de tipo físico o ‘material’ superando las formulaciones míticas. HYLAND nos advierte que pensar así es un error, no se trata de una explicaci6n material o fílica, ni tampoco de una explicaci6n científica. Lo que les hizo a TALES, ANAXÍMENES, ANAXIMANDRO, etc. ser fil6sofos no era el hecho de que fueran, en efecto, cientílicos (naturalmente a su modo, pero recuérdese que pudieron predecir incluso eclipses solares...). No, lo filos6fico en ellos fue el buscar una explicaci6n de lo que veían y palpaban, pero super-

ando, yendo más allá de eso que veían y tocaban. Viendo la diversidad, supusieron y buscaron un principio único de todo ello, experimentando multiplicidad, investigaron para hallar el origen único de todo. Esto es, lo propio de la Filosofía es haber superado el nivel de lo sensible, lo físico, para llegar a las realidades que están más allá, las *meta-* (más allá) *físicas*.<sup>9</sup> De ningún modo, pues, tenemos que pensar que los filósofos optaron por una explicación materialista. Todo lo contrario. En ese sentido cabe citar una sentencia de ANAXÁGORAS y DEMÓCRITO: “*Las cosas visibles son una vislumbre de lo invisible*”.

## 2. LA CRÍTICA PRESOCRÁTICA A LOS MITOS

Pensará el lector: de acuerdo, pero los mitos también hacen esto, explican lo visible a partir de las realidades divinas, que son invisibles. Es cierto. Lo que cambia es, más que aquello que se explica, la respectiva actitud ante el mundo y la convicción básica respecto a la posibilidad de su conocimiento y el carácter de nuestra relación con él: el poeta, especialmente HOMERO y HESÍODO no creían en la inteligibilidad del mundo, la descartaban desde la base, por eso su relación con él no tenía – más aún, no *podía* tener – un carácter intelectual, ni menos se determinaba desde la noción de verdadero o falso. En cambio, el principio básico de la filosofía es la admiración ante el mundo y la búsqueda de su razón, esto es, de su inteligibilidad, por tanto, la convicción previa de que es realmente racional.

Esos mitos, fundamentalmente los de HOMERO y HESÍODO, eran dignos de crítica, no sólo por negar que se pudiera explicar o encontrar sentido al mundo, sino, sobre todo para estos filósofos griegos, porque hablaban de los dioses de manera indigna. JENÓFANES, por ejemplo, les reprocha: “*Todo cuanto entre los hombres merece desprecio y reproche, como el robo, el adulterio y la mentira, todo ello se lo atribuyen a los dioses*”. Es contrario a la razón, repugna a la razón, pensar que los dioses sean así. Esto se llama antropomorfismo: atribuir a los dioses categorías y medidas humanas. Lo más reprochable sin duda era la veleidad y arbitrariedad que se les adjudicaba. A medida que la noción de Dios vaya quedando perfilada más y más por

---

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, 63.

los filósofos, tales caprichos divinos a lo Homero serán menos tolerados. Y acabarán por achacarse todas esas descripciones a una fantasía infantil y a la propia invención.

¿Qué es lo decisivo en este ataque a los mitos homéricos? La respuesta es el *logos* (vocablo griego que no se traduce con uno solo de los nuestros, sino como razón, principio de conocimiento, de ser, palabra). Los mitos homéricos no son lógicos, no son racionales. El principio de todo, dirá JENÓFANES, es un único dios, que no es en absoluto como él lo describe, sino que

“A este único dios se le adjudica la permanencia, la eternidad, el reposo”.<sup>10</sup>

Como se ve, a medida que se va perfilando mejor la noción del principio de todas las cosas gracias al razonamiento lógico, se van rechazando las narraciones míticas que la contradicen, hasta concluir que *“lo divino es el principio y el fundamento de todo lo dependiente y permanente en el mundo”*.<sup>11</sup> Vamos a continuar con la crítica que van a hacer al mito SÓCRATES y su discípulo PLATÓN para aclarar el punto fundamental en la crítica a los mitos: la cuestión de la verdad.

### 3. EL MITO Y LA VERDAD EN SÓCRATES Y PLATÓN

JOSEPH RATZINGER señala la paradoja que representa el hecho de que los filósofos en la Antigüedad fueran filosóficamente monistas, pero religiosamente continuaran siendo politeístas. Este hecho tan sorprendente tiene sus razones en el modo particular de concebir la religión en la Antigüedad. Es también el caso de SÓCRATES y de PLATÓN. Es, por cierto, la razón que alegaron los jueces de Atenas para condenar a muerte a SÓCRATES, su ateísmo o su impiedad, a pesar de que SÓCRATES fue uno de los hombres más religiosos de su tiempo. Este desajuste fue imputado al mundo antiguo sobre todo a partir del Cristianismo, pero se inicia ya con la crítica filosófica.

A SÓCRATES (469-399 a.C.) es muy difícil separarlo de PLATÓN porque

---

10 Cf. *ibid.*, 27.

11 Cf. *ibid.*, 20.

no tenemos más testimonios de su pensamiento que los recogidos por otros, pues él nada dejó escrito. Y PLATÓN, quien más nos habla de él, escribirá todas sus obras en forma de diálogo, teniendo siempre a SÓCRATES como interlocutor. ¿Qué es pensamiento de SÓCRATES, qué de PLATÓN? Para nosotros eso es una cuestión secundaria. En cualquier caso, se puede decir que, a partir del momento de actuación de SÓCRATES, se constatan novedades de alcance muy considerable y más tarde de constante referencia como adquisiciones irreversibles para la filosofía, de modo que cabe hablar de la filosofía socrática como de “una auténtica revolución espiritual”.<sup>12</sup>

Hemos dicho que la lucha contra el mito homérico era una lucha contra lo que de irracional se contenía en él. Digámoslo en positivo: era una búsqueda de lo racional, de lo lógico, del Logos. Pero, para nuestra sorpresa, resulta que PLATÓN va a utilizar muchísimos mitos en sus diálogos. Esto lo hace muy agradable de leer, pero muy difícil de entender. De todos modos, yo les recomiendo su lectura. Pero ahora nos acordamos de HEGEL, que decía que el modo adecuado para expresar el pensamiento no es lo mítico. ¿No sería esto dar un paso atrás? Pues resulta que no, porque si HEGEL tuviera razón, señala PIEPER, no podríamos distinguir en los mitos PLATÓNICOS entre cosas menos ciertas y más ciertas, cuando SÓCRATES lo hace constantemente. Hagamos una puntualización. Ahora estamos hablando ya de ‘mitos PLATÓNICOS’ y no de ‘mitos homéricos’. ¿Qué es lo que pretende PLATÓN? Pues su empeño es, ni más ni menos, el de distinguir ¡en el mito mismo! entre lo verdadero y lo falso. Hacer una especie de purga y quedarse con lo que vale. Dicho con otras palabras, discernir entre lo verdaderamente mítico y lo que no lo es. Me replicarán: no entiendo nada. O sea que decimos que los filósofos rechazan el mito por ser algo contrario a la razón, por faltar a la verdad y ahora nos dices que los mitos en PLATÓN no son falsos ni inventados? ¿Entonces qué es el mito? PLATÓN nos responderá, precisamente apelando a la razón, que esos mitos (los suyos, no los de HOMERO), no son falsos. Si ha rechazado él los de HOMERO, es porque no son verdad, y por eso no son realmente mitos sino fábulas, inventos y productos de su fantasía, como las supuestas guerras entre los dioses. Vayamos a sus textos para comprobarlo. En el diálogo *La República* escribe:

---

12 Cf. REALE, G., ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 86.

“¿Debemos permitir sin más que los niños escuchen los mitos que cualquiera forja al azar? Me refiero a los mitos engañosos, que inventan y cuentan Hesíodo, Homero y otros poetas”. Aquí lo quiere dejar bien claro: dice el pecado y el pecador. Pero por si queda duda, sigue: “Me refiero a que se expone mal lo que realmente son los dioses, como cuando un pintor pinta una figura que no se parece a lo que tiene que representar”. (377e 1-3)

¿A dónde nos conduce todo esto? A que PLATÓN rechaza el mito no por ser mito, sino por ser falso y sólo por eso. Su intención era, según RATZINGER en la *Introducción al Cristianismo*, desechar el mito homérico y en su lugar poner un nuevo mito: el “mito lógico”.<sup>13</sup> Por lo tanto, eso del paso del mito al logos en PLATÓN hay que entenderlo, es el paso del mito de tipo homérico, que no narra en clave de verdadero o falso, al discurso filosófico. Pero, esto es lo más significativo, según PLATÓN la forma mitológica no se opone por sí misma al pensamiento filosófico. Después de estas consideraciones más ‘técnicas’, podemos pasar al punto verdaderamente interesante, que es la cuestión de la fe en los mitos platónicos.

#### 4. LOS MITOS PLATÓNICOS

Hemos dicho que hay mitos y mitos, y que PLATÓN rechaza unos (y dice que no pueden llamarse mitos, porque son falsos, son invenciones) y acepta otros. Tenemos que ver por tanto qué nuevo sentido tiene el mito en PLATÓN, y cómo se vinculan con el discurso filosófico.

Espero que nos haya quedado claro que los mitos no son rechazables simplemente por ser mitos, sino por ser falsos. Y sin embargo, nuestra mentalidad está muy influida por un racionalismo barato que ha estrechado la noción de lo verdadero y lo racional, como hemos dicho, a lo que se expresa a través de conceptos (es HEGEL, pero no es él solo). Que nos quieran transmitir una idea por medio de una ‘historia’, lo consideramos por lo menos poco serio, en cualquier caso no científico. De acuerdo, no es la forma científica, pero ¿es por eso menos verdad? Pensemos en las imágenes bíblicas del banquete, de las bodas, del hijo pródigo, de la siega universal... ¿No

---

13 Cf. *Introducción al Cristianismo*. Sígueme 2005, 118.

consideramos, en cuanto creyentes, que son formulaciones de un mensaje indudablemente cierto? Pues esto nos puede ayudar a entender el modo como entiende PLATÓN los ‘mitos lógicos’, como los llama RATZINGER, los mitos depurados que no son fábulas e invenciones.

Lo primero que hay que decir es que PLATÓN (y SÓCRATES antes que él) creyeron que eran narraciones de una historia verdadera en sentido estricto, aunque fueran historias muy peculiares. Los mitos de PLATÓN, además de ser siempre historias divinas, a caballo entre lo divino y lo humano, tienen la particularidad de tratar prácticamente sólo de los orígenes del mundo y del fin de los tiempos: la historia primitiva de la felicidad paradisíaca, una culpa originaria, el destino de los muertos, el juicio, la recompensa en la otra vida...<sup>14</sup> El hecho de que sean narraciones de realidades tan distintas a las habituales, “historias divinas”, le da a los mitos el estilo que tienen:

- son narraciones de hechos, de cosas que han sucedido, no son discursos conceptuales.
- como el tiempo en que se desarrollan no es el histórico, sino un tiempo originario o el final de los tiempos, los sucesos no pueden ser entendidos como ‘históricos’ en el sentido habitual (y ojo: porque solemos pensar que si no es un hecho histórico es que no es verdad...). No es eso, lo único es que son sucesos que no se pueden entender como algo que haya pasado ‘aquí y ahora’...
- PLATÓN y SÓCRATES no son autores de esas historias sino que las han recibido y a su vez las han transmitido: dicho de otro modo, los mitos son una tradición.
- por último, los mitos hablan de cosas inaccesibles a la experiencia humana, y por eso, y por no ser históricos en el sentido dicho, se usa para narrarlos un lenguaje simbólico.<sup>15</sup> ¿Tendría sentido preguntar si el Buen Pastor tuvo exactamente cien ovejas, dónde encontró la perdida, o qué se come en el banquete del fin de los tiempos? ¿verdad que no? ¿A qué tampoco tendría lógica examinar si las zorras pueden comer realmente uvas o cualquier otra fruta de los árboles? ¿No sería absurdo decir que la fábula de SAMANIEGO es falsa porque

---

<sup>14</sup> Cf. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, 18.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, 17-30.

afirma que los animales hablan o que una zorra sintió envidia o deseaba comer uvas?

Quizá el lector esté pensado: de acuerdo, pero ¿a dónde quieres llegar? Primero a que tomen conciencia Vds. de lo imbuidos que estamos a veces de la mentalidad racionalista estrecha que rechaza todo discurso que no está formulado a base de conceptos. Hay también “*formas extracientíficas de la verdad*”, como ha señalado ERNST CASSIRER,<sup>16</sup> y de eso se dio perfectamente cuenta PLATÓN, lo mismo que SÓCRATES. No es todo imaginación lo que nos cuentan los mitos, ni lo expresado simbólicamente es por las buenas un producto de la imaginación. Sin embargo, como señala PIEPER, no se pueden imaginar Vds. a qué confusión babélica han llegado los intérpretes de PLATÓN en esta cuestión; se preguntan: ¿qué quiere decirnos PLATÓN con ellos? Unos dicen que es pura ironía, otros que una artimaña, otros que un virtuosismo literario de retórica, otros... Ya les advertí que este tema es controvertidísimo, pero, luego, si yo logro exponer con claridad la conclusión de PIEPER acerca del pensamiento Platónico, podrán Vds. mismo deducir por qué suscita tanta polémica. PIEPER dirá sin más que por lo peligrosas que son esas conclusiones, si tomamos en serio lo que escribe PLATÓN.

Un ejemplo: después de que SÓCRATES acaba de narrar el mito del premio a los bienaventurados exhortando a los que le escuchan a llevar una vida buena y verdadera, porque – dice – “*el premio de la lucha es magnífico y grande la esperanza*”. (¿No recuerda a SAN PABLO? Pero es SÓCRATES en el diálogo del *Fedón*). Y nos podemos imaginar que hizo un silencio antes de añadir lo que da lugar a luchas interpretativas: “*Por lo demás, no sería conveniente en un hombre que piensa racionalmente pretender garantizar de una manera segura el que todo ello ocurra exactamente como yo lo he contado*” (114c 8). ¿Qué dicen unos? Pues que está claro que SÓCRATES no creía en los mitos, que quiere relativizar la certeza que ha despertado en el oyente, que PLATÓN no los tomaba en serio.

Pero el caso es que SÓCRATES continúa en este pasaje: “*...pero por cuanto respecta a nuestras almas y a su morada... las cosas discurren de esta o*

<sup>16</sup> Cf. *Filosofía de las formas simbólicas*. II Fondo de Cultura Económica, 1972 [ed. alem. 1964<sup>1</sup>], citado por GADAMER, H.-G., *Mito y razón*, 21.

*de manera parecida, es algo que a mí entender merece el riesgo de ser creído, porque el riesgo es hermoso*". (114d 6) En realidad, ¿qué piensa el lector: SÓCRATES cree en la recompensa de los justos o no? A mí me parece que sí. Pero ¿qué quiere decir cuando niega la seguridad de que "*ocurra exactamente como él lo ha contado*"? Pues, siguiendo a PIEPER, lo que dice es que ocurre, eso sí, aunque eso puede ser "*de esta o de manera parecida*", o sea, que SÓCRATES ha utilizado un *lenguaje simbólico*, un lenguaje mítico, que precisamente por eso no es preciso y no puede garantizar que todo ello ocurra *exactamente* así,<sup>17</sup> pero sí que, de algún modo, hay una remuneración de la vida buena en el más allá. ¿Van viendo por qué es esto tan polémico? Otro ejemplo del diálogo *Timeo*. Allí encontramos la siguiente afirmación: "*sabemos que nosotros mismos y los demás seres vivientes y todo cuanto ha sido hecho y está formado por fuego, agua y demás, somos productos de Dios*" (28c 3-4). También se afirma la existencia de (literal) "*un hacedor y padre de todo esto*", "*fundador*", "*ordenador*", "*padre engendrador*".<sup>18</sup> SÓCRATES habla también de que en el más allá habrá una verdadera coexistencia de hombres y dioses, habla de una culpa originaria (es el mito del andrógino, el hombre que era al principio redondo, del que habla el Papa BENEDICTO XVI en la *Deus caritas est*) que los demás hemos heredado... ¿Les suena? La pregunta se la pongo en bandeja: ¿de dónde viene tal concordancia entre el mensaje platónico y el mensaje bíblico? Por otro lado, ¿podemos hablar de una fe de los helenos?

## 5. LA FE HELÉNICA

Espero no haber sido demasiado farragosa para que me hayan podido seguir hasta aquí. La respuesta a la pregunta por una fe de los griegos ya se imaginan que va a ser positiva. SÓCRATES habla de una certeza absoluta, por ejemplo, cuando habla con sus discípulos y les consuela ante su próxima muerte hablándoles de su esperanza: él cree que llegará en breve a estar con los dioses soberanos de perfecta bondad, y añade: "*esto es tan cierto que no*

---

17 Cf. PIEPER, id., 59s.

18 Citado en PIEPER, id., 49s.

*hay ninguna otra cosa de esa índole*". (Fedón 63c 4) Y sin embargo, la mayor de las certezas ¿puede ser compatible con una verdad que nosotros mismos no hemos conocido directamente sino recibido por tradición, "por el oído" (como dice SAN PABLO de la fe del cristiano y repite PLATÓN con relación a los mitos verdaderos)? Pues así se afirma en PLATÓN, aunque, como es de prever, no sin muchísimas discusiones de los intérpretes. Falta un elemento más para completar nuestra hipótesis acerca de la fe helenística, y es el origen de esas verdades. Pues escuchen lo que encontramos en el diálogo del *Timeo*: "*como el hablar de las cosas divinas está por encima de nuestras fuerzas, debemos creer a quienes en tiempos pasados tuvieron noticia de las mismas y podrían llamarse descendientes de los dioses, obteniendo de sus antepasados un conocimiento seguro*" (40d).<sup>19</sup>

Claro, para afirmar que se ha dado una fe de los griegos (y precisamente entre los filósofos más insignes), hay que puntualizar primero, que las verdades creídas no tienen por qué ser de carácter histórico (como también ocurre con algunos contenidos de la fe cristiana), y segundo, que en Grecia no había algo así como una autoridad oficial ni una especie de "cuerpo dogmático" como se tiene en el magisterio de la Iglesia y en el depósito de la fe. Sin embargo, sí hay una referencia a una autoridad: la de "los antiguos", como los llama PLATÓN. Sobre esto volveremos más adelante. Pero ¿creen Vds. que es legítimo pensar que hubo una suerte de fe helénica? Espero que ahora estemos de acuerdo en decir que sí.

## 6. EL ENCUENTRO ENTRE FE HELÉNICA Y RAZÓN

Pero asintiendo a esto, se nos plantea una dificultad: ¿ejerció PLATÓN una crítica propiamente dicha a los mitos? O llevándolo más lejos aún: ¿puede decirse que PLATÓN no ha sido un retroceso en el paso del mito al logos? Necesitamos aclarar algunas cosas antes de zanjar del todo esta cuestión. Vayamos a la primera pregunta y recapitulemos así de paso algunas ideas. Según lo que hemos visto, SÓCRATES como PLATÓN sí han ejercido una crítica clarísima a los mitos, pero no a todos y no por el mero hecho de ser

---

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, 37.

mitos, sino a los mitos homéricos por haber degenerado en fábulas e invenciones. PLATÓN exige sin más que “*hay que decir de dios justamente aquello que de él es verdad*” (*República* 377a 7). “*Es así que dios es realmente bueno, luego consecuentemente hay que hablar así de él*” (id. 379b 1).<sup>20</sup> Pero el intento de PLATÓN, que es el mismo en este aspecto que el de un JENÓFANES o ANAXÁGORAS, es más ambicioso. Lo que pretendió fue apropiarse las verdades míticas pero desde el discurso lógico, desde el modo del pensamiento filosófico. O sea, puesto que PLATÓN creyó que los mitos (los escogidos por él) eran verdaderos, quiso interpretar como verdad lo que meramente había sido transmitido como tradición.<sup>21</sup> Esto es lo decisivo y lo novedoso de SÓCRATES-PLATÓN: ver lo tradicional desde el prisma de la verdad y discernirlo en clave de verdadero y falso.

Sospecho lo que pueden estar pensando: pero esto no le ha salido, porque a PLATÓN (permítanme la expresión) se le coló el mito de la reencarnación o transmigración de las almas, el cuerpo como cárcel del alma, etc. Esto es cierto. Pero es que PLATÓN, en las condiciones en que estaba, no podía llegar a una depuración tan completa. No pudo enlazar y dar nueva forma a los fragmentos míticos que él había recibido y hacerlos un todo coherente. Le era imposible discernir hasta el final entre lo verdadero y lo falso, lo esencial y lo accesorio, como constata PIEPER, “*el pensamiento precristiano tropezó aquí con una frontera que no podía superar*”.<sup>22</sup>

A pesar de eso, lo que es innegable y un grandísimo mérito es el haber impulsado en ese sentido la obra de depuración. Lo que en Grecia ocurrió fue un encuentro entre la fe – la helénica – y la razón, y sus consecuencias fueron una purificación (no completa, claro) de esa misma fe, y al mismo tiempo una purificación de la razón. ¿En qué sentido esto último? No sólo PIEPER, sino un autor como HANS-GEORG GADAMER advierte que no existe una oposición entre el mito (podemos entender aquí la fe mítica igualmente) y el discurso lógico conceptual. Y no sólo no se da oposición sino que el pensamiento filosófico, diríamos, culminó, llegó a su auge, en el mito. GADAMER habla de una ampliación del logos gracias al mito, expre-

---

20 Cf. *ibid.*, 64s.

21 Cf. *ibid.*, 40.

22 *Ibid.*, 31.

sión que recuerda a la idea del Papa BENEDICTO XVI en su lección de Ratisbona (carpetas), en donde sugirió una revisión de los límites que la razón moderna se había autoimpuesto diciéndose: “hasta aquí llega mi modo racional de conocer y lo demás es irracional”, para superar, según GADAMER, los límites de sus mismas posibilidades demostrativas hasta el ámbito al que sólo llegan esas narraciones míticas. A través del mito, se da “*una especie de regateo con la verdad*”, en expresión de GADAMER, que amplía los pensamientos que buscan verdades más allá.<sup>23</sup>

Entonces, ¿hay que volver al antropomorfismo? ¿No era eso un error? PIEPER nos responde que es cierto que PLATÓN difundió un espíritu crítico con respecto a los antropomorfismos homéricos, pero por la razón de que era necesario purgarlos de representaciones ingenuas e infantiles de Dios; pero por otra parte, no debemos caer en el error de oponer tajantemente pensamiento conceptual y tradición expresada por medio de imágenes antropomórficas. A este equilibrio apela PLATÓN, sobre todo en cuestiones a las que el discurso y la demostración jamás llegarán por sí mismos. La pregunta se nos impone: ¿cómo pues hemos alcanzado esas verdades? Por la fe, podría responderse, la fe en las tradiciones. ¿Y a quién prestaron ellos esa fe? La respuesta es a “*los antiguos*”. Y aquí nos vamos a topar con lo que resulta más misterioso y profundo en esta meditación conjunta que estamos realizando sobre el origen de la filosofía. PLATÓN se refiere al mensaje de la inmortalidad y al juicio como un mensaje “antiguo y santo”. Y al hablar de los antiguos, PLATÓN los considera los primeros receptores y transmisores de una noticia que procede de fuente divina (cf. *Filebo* 16c 5-6). De fuente divina, sí, ha dicho eso, y en otro lugar lo dirá más claro si cabe, ese mensaje “*es un don de los dioses a los hombres*” (id., 16c 5). En la *República* encontramos acerca del mensaje mismo una afirmación, si cabe aún más sorprendente: el mito “*podría también salvarnos a nosotros, si creemos en él*” (595c 2). Lo que esta diciendo es que existe un mensaje con una capacidad curativa, redentora, intrínseca, no automática, sino que depende de que se tenga fe, sólo se le comunica al creyente.<sup>24</sup> ¿De qué mensaje estamos hablando? ¿Ante qué misterio se encontraron SÓCRATES,

---

23 Cf. *Mito y razón*, 27.

24 Cf. PIEPER, id., 67s.

PLATÓN, y nosotros ahora? Ante el misterio de una “revelación primitiva”, que es la concepción PLATÓNICA de un conocimiento derivado de una fuente divina. PIEPER describe esta revelación como el hecho de una comunicación de Dios en sentido estricto al hombre al comienzo de la historia humana, y ese contenido ha entrado en la tradición sagrada de todos los pueblos, si bien con mayor o menor pureza. Y esa verdad indestructible de la tradición mítica viene del mismo Logos con mayúsculas. Nosotros, y los griegos también, sólo podemos participar de esa comunicación “por el oído”, es decir, recibéndola por la fe. Por ser verdades que dependen de la libertad divina y la humana, no pueden ser formuladas como un principio necesario, lógico, sino como acontecimientos, sucesos no necesarios.<sup>25</sup>

BENEDICTO XVI, el entonces Card. RATZINGER, habla en términos semejantes a PIEPER, y se refiere a un “conocimiento primigenio”, precisamente hablando del conocimiento que tenemos de no ser nosotros las únicas criaturas espirituales sino que existen lo que en el Cristianismo hemos llamado ángeles. También se refiere a un conocimiento primigenio a propósito de la historia de la torre de Babel o el diluvio universal, historia esta última que se da, asombrosamente en la historia de las religiones y en ámbitos geográficos tan lejanos que es imposible pensar en que mantuvieron un contacto. “*Estos símbolos, dice, encierran advertencias que nos hablan, emanadas de un conocimiento primigenio*”.<sup>26</sup>

## 7. CONCLUSIÓN: UNA PREPARACIÓN AL CRISTIANISMO

Para concluir nuestras reflexiones, tenemos que retomar una pregunta que quedó pendiente antes: el porqué de la concordancia sorprendente entre el Cristianismo o el mensaje bíblico y el mensaje platónico. Hemos visto que en el origen y desarrollo de la Filosofía ya se encuentra, en un cierto sentido, un encuentro de la fe del hombre y su razón. Fe y ‘filosofía pura’ son distintas, ello se marca en el hecho de que la fe viene, tiene que venir “del oído”. Sin embargo, la fe (en la Grecia antigua en forma de la

---

25 Cf. *ibid.*, 74s.

26 *Dios y el mundo*. Círculo de Lectores 2002, 115, 132.

tradición mítica) promovió la búsqueda filosófica de la verdad. Y esta búsqueda filosófica, bien entendida, favorece por su parte la fe.<sup>27</sup> El lenguaje humano filosófico aspira a la verdad, a toda la verdad, también a aquellas que sólo pueden ser formuladas adecuadamente por un “lenguaje divino”, por una palabra divina, la única “total y absolutamente no engañosa” (*Re-pública*, 382e 6).

En definitiva, la Antigüedad fue una búsqueda de esta Palabra, de este Logos. Es más, fue una preparación a la llegada de Cristo al mundo, del Logos de Dios. Es impresionante la constatación que hace el Card. RATZINGER del paralelismo que existe entre la crítica a los mitos en Grecia y la crítica profética a los dioses en Israel. Este movimiento, escribió él en su *Introducción al Cristianismo*, es por ambas partes un movimiento ilustrado – por muy extraño que suene – porque es un esfuerzo por desmitologizar la noción de Dios, hacerla más auténtica, más verdadera. ¡Ya entonces en Grecia se dio el problema que vendrá después entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos! El único Dios de la filosofía frente a los muchos dioses de la religión de la polis. Ven cómo todo esta providencialmente guiado y preparado, no sólo temporalmente sino también en la maduración de las ideas. Como ha escrito JOSEF RATZINGER, a ello ha contribuido la búsqueda socrática, tan propiamente humana: la de preguntarse por el deber, por la apertura a la verdad y sus exigencias, al precio que fuera, y no a optar por el poder.<sup>28</sup> En esta preparación, no teme el antiguo prefecto llamar a SÓCRATES “profeta de Jesucristo”. ¿Por qué? Porque “a la manera de filosofar inspirada en él se le ha concedido, por así decirlo, un privilegio histórico salvífico y que se ha constituido en forma adecuada para el logos cristiano, ya que se trata de una liberación mediante la verdad y para la verdad”.<sup>29</sup>

Para terminar, oigamos las impresionantes palabras de SÓCRATES recogidas por PLATÓN, ante su inminente muerte: “Y hacer esto [hacer filosofía y exhortar a los hombres a que cuidaran de su alma] me fue ordenado por Dios, a través de vaticinios y de sueños, y mediante el resto de maneras

---

27 Cf. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, 79s.

28 *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, 164.

29 *Ibid.*, 163.

*gracias a las cuales el destino divino en ocasiones ordena al hombre que haga algo*". (ref. Diálogo\*\*) <sup>30</sup>.

“Sólo entonces gozaremos de la sabiduría de la que nos decimos enamorados, es decir, después de nuestra muerte y nunca jamás durante esta vida. [...] Entretanto pertenezcamos a esta vida no nos aproximaremos a la verdad más que cuando nos alejemos del cuerpo...y... nos conservemos puros de todas sus contaminaciones hasta que Dios mismo venga a redimirnos” (\*\*)  
“...de manera que el viaje que me ordenan me llena de una dulce esperanza y el mismo efecto producirá en todo el que esté persuadido de que su alma está preparada, es decir, purificada para conocer la verdad”.

#### BIBLIOGRAFÍA

- CASSIRER, ERNST, *Filosofía de las formas simbólicas*. T. II Fondo de Cultura Económica, 1972 [ed. alem. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964<sup>1</sup>].
- COPELSTON, *Historia de la filosofía*. \*\*
- GADAMER, HANS-GEORG, *Mito y razón*. Paidós Barcelona 1997 [ed. alem. Paul Siebeck 1993].
- HYLAND, DREW A., *Los orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos*. Biblioteca de Filosofía, Ed. El Ateneo Buenos Aires-Barcelona 1975 [ed. ingl. 1973].
- JESI, FURIO, *Mito*. Labor Barcelona 1976.
- PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*. Herder Barcelona 1984 [ed. alem. Kösel Verlag 1965].
- RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*. Sígueme 2005.
- \_\_\_\_\_, *Dios y el mundo*. Círculo de Lectores 2002.
- \_\_\_\_\_, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*. San Pablo 2005 [1991]\*\*
- REALE, G., ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*.\*\*

---

30 Citado en REALE, ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 93.



## Algunas reflexiones en torno al método científico

M<sup>a</sup> JESÚS CARRAVILLA PARRA\*

### 1. INTRODUCCIÓN

**A** lo largo de la Historia la ciencia ha ido progresando desde aquel saber *episteme* acerca de lo real que rodeaba al hombre, como se concebía en el mundo griego, hasta la concepción más fáctica y utilitaria, de las aplicaciones tecnológicas, o la otra versión a veces casi subrealista de la “realidad virtual” lograda por los progresos cibernéticos.

Al mismo tiempo que los diversos logros científicos, se ha ido dando una implantación y perfeccionamiento del método propiamente científico, el hipotético deductivo que, a su vez, ha sido reinterpretado sucesivamente, no ya por científicos sino por filósofos, en la Teoría de la Ciencia.

Así pues, la ciencia que en sus albores tuvo su mayor esplendor en la Astronomía, se inició por la observación empírica y la explicación geométrico-formal de esa observación. El modelo geométrico formal fue el vigente desde los griegos hasta Copérnico inclusive. El quehacer científico consistía en extraer una geometría celeste. El geocentrismo y heliocentrismo, aunque cambiando el centro de referencia, fueron ambos de orden formal; se trataba de explicar, compás en mano, lo que se veía.

La perspectiva fue cambiando hasta afianzarse con Newton otro modelo, ya no formal, sino causal; estamos ya en la mecánica celeste. Y aun cambia-

---

\* Dra. María Jesús Carravilla Parra, Profesora de Ética y Antropología de la Universidad Católica de Ávila “Santa Teresa de Jesús”.

rá más la perspectiva con el modelo relativista de Einstein; con la brillante intuición de una tal equivalencia entre masa y energía y con el postulado de la cuatrimensionalidad, donde el tiempo entra a formar parte de los parámetros de la materia. Nos encontramos, así, con un universo pensable pero no imaginable; una ciencia basada en enunciados no observacionales. Y aún debemos ir más lejos hacia un modelo unitario donde microfísica y macrofísica se aúnan en unos mismos principios cosmológicos, unas mismas propiedades comunes, tanto para el universo como para el átomo.

Y qué diremos de las nuevas tecnologías derivadas de estas investigaciones, qué si nos metemos en los terrenos de la biología, de la biotecnología... Porque se ha dicho que los siglos XIX y XX fueron siglos de la Física, el siglo XXI, será de la biología, mejor, de la biotecnología.

A la par de estos logros científicos se fueron dando investigaciones metodológicas. Unas veces impuestas a los mismos científicos desde su propia investigación, otras han sido los filósofos, en la versión de la Teoría de la Ciencia, los que se han ocupado y preocupado del problema del método científico, como si fuera el único problema del pensamiento. Sin duda ha sido por esa tremenda emergencia de la ciencia y del cientificismo, derivado de la misma. Veamos brevemente de qué modo se plantearon los problemas del método científico desde esa Teoría de la Ciencia.

Observación y teoría han sido las dos vías de interrelación necesaria en todo método científico. Unas veces irán a la par, otras en completa contraposición. Unas la observación por delante, orientando el camino, otras los enunciados teóricos prefigurando el terreno a la ulterior comprobación. Y siempre irremediabilmente la una dando la mano a la otra, a veces en encuentros casi fortuitos, otras en persecución casi encarnizada. La historia de la ciencia está llena de ejemplos que avalan estos avatares.

La observación toca el dato, la teoría la explicación racional del mismo. El método hipotético deductivo, afianzado sucesivamente por Bacon y Galileo, pretenderá aunar ambas dimensiones del método científico. La inducción, ese trasiego de los datos a la teoría, y la deducción, de la teoría a los datos observables, serán las dos trayectorias estrechamente interrelacionadas, pero en pugna de prioridades tantas veces enfrentadas.

El llamado “problema de la inducción” ha atravesado buena parte de la re-

científica historia de la ciencia. Fue postulado en su día por Hume, según el cual de un número limitado de casos es ilegítimo derivar una teoría de carácter universal, como presuponían las teorías científicas. Fue el primer aserto del empirismo mantenido después en la reciente Teoría de la Ciencia, -del que, por cierto, estaban muy ajenos los científicos en su quehacer propiamente científico-. Hume pretendió solventar dicho problema metodológico con una solución psicológica: se trata de una cuestión de creencia, “me creo” que el curso de la naturaleza va a ser constante, que en el futuro sucederá como en el pasado. Del hábito y la costumbre se crea en mí una asociación de ideas, no hay más aval gnoseológico, pues no hay ni puede haber percepción alguna de ese “comportamiento universal” de la naturaleza. Y la percepción es la única forma de conocimiento que Hume admite para las realidades fácticas. Se trata de “cuestiones de hecho”, que son de orden contingente; en éstas nunca habrá la seguridad que en las relaciones de ideas, de orden necesario y formal. Así pues, encontramos aquí esa escisión del conocimiento entre el ámbito de lo empírico y lo racional, sin solución de continuidad entre ambos conocimientos. Para todo el ámbito de las cuestiones de hecho “la costumbre” es la guía de la vida. Para el otro de las relaciones de ideas, la deducción lógico-racional.

Popper se hizo eco del problema de la inducción y pretendió solventarlo con una solución lógica. Decía lo siguiente: no pueden ser de carácter universal las afirmaciones teóricas derivadas de un proceso de verificación –falacia del famoso esquema lógico del *modus ponens*- pues no pueden superar el problema de la inducción, el paso ilegítimo de casos particulares a teorías universales; pero sí tendrán carácter universal las refutaciones desde un proceso de falsación –representadas por el esquema lógico del *modus tollens*-, es decir, una ley puede anularse por un solo caso que la contradiga. Así nos encontramos con la famosa teoría del falsacionismo.

No resuelven el problema metodológico estas reflexiones de Popper. Tras la falsación lo que hay es propiamente una comprobación verificadora. Además en el trasfondo del problema metodológico que analiza Popper, se encuentra lo que García-Norro señaló como “el cuádruple problema de la inducción”<sup>1</sup>: además del psicológico y del lógico, que no son los problemas esencia-

---

<sup>1</sup>GARCÍA-NORRO, J. J. “El cuádruple problema de la inducción”, *Rev. Filosófica*, (Madrid, 1989)

les, están los problemas epistemológico y metafísico. Epistemológico, es decir, la cuestión de si doy validez o no a mi razón cuando, traspasando la mera postura empirista de que sólo la percepción singular es fuente de conocimiento, asume que hay un conocimiento intuitivo racional, legítimamente constituido –no mera costumbre-, de que la naturaleza se comporta siempre de manera constante. Si no doy validez a mi razón en este aserto, tendría que recurrir hasta el infinito en la exigencia empírica de comprobación de ese comportamiento constante. Pero además me contradigo en la aceptación lógica de los procesos anteriores, que dan por supuesto ese aserto. Y, en definitiva, el problema es también metafísico: si la naturaleza, si la realidad, es tal como mi punto de partida en el conocimiento común y en el filosófico y, también, en el proceder metodológico propiamente científico, me señalan o no.

En definitiva, nos tenemos que preguntar con Hildebrand<sup>2</sup> cuál es el punto de partida, el punto de referencia fundamental de todo conocimiento. Debe ser, y de hecho es, el dato originario, la intuición perceptiva o intelectual que me ofrece, y la evidencia inmediata que conlleva; y esto tanto en el sentido común como en la ciencia,. A veces ese dato no se descubre tan fácilmente, es fruto de un laborioso trabajo; pero al fin se hace presente la realidad en su verdad, tanto para la ciencia como para el hombre de a pie, como para el filósofo, aunque en perspectivas complementarias. Pero veamos un poco más detenidamente el trasfondo de estos aspectos del conocimiento asomándonos a las reflexiones que ha ofrecido Hildebrand.

## 2. LA INTUICIÓN INTELECTUAL EN DIETRICH VON HILDEBRAND. UNA APROXIMACIÓN AL REALISMO EN EL CONOCIMIENTO

Nuestro estudio, en torno a la intuición intelectual, se basa en el análisis que ofrece Hildebrand en su obra *¿Qué es Filosofía?*<sup>3</sup> Este autor se sitúa en la escuela fenomenológica, concretamente en la versión de la filosofía creóntica, según denominación de Fritz Wenisch<sup>4</sup>. En todas sus obras muestra la

---

<sup>2</sup> HILDEBRAND, D. Von, *¿Qué es filosofía?*, (Madrid, 1965)

<sup>3</sup> DIETRIC VON HILDEBRAND, *Qué es filosofía*, (Madrid 2000).

<sup>4</sup> “La expresión ‘fenomenología’ se ha convertido ya hoy en equívoca. Husserl ha ido dando un giro cada vez más marcado hacia el idealismo de impronta kantiana. Con este giro ha

preocupación fundamental por aclarar el conocimiento filosófico, distinguiéndolo principalmente de otros modos de conocimiento, como el ingenuo, pero ante todo el empirista e idealista, en todas sus versiones<sup>5</sup>.

En la obra que tomamos como referencia, *¿Qué es filosofía?*, señala en la introducción que “para convertir a un paladín del positivismo, del relativismo o del logicismo es preciso algo más que argumentos estrictos y pruebas convincentes. Desde el comienzo él mismo se sitúa fuera del ámbito de esta discusión”. Es decir, es consciente de la actitud, la toma de postura, que subyace a esos pensamientos, a esas metodologías, y la influencia de los mismos en grandes sectores del mundo filosófico. Pero confía en que, a pesar de estas influencias, quienes hayan conservado su *anima naturaliter philosophica*, podrán encontrar en sus reflexiones la “liberación de los prejuicios del relativismo filosófico en combinación con el fetichismo de la ciencia”. Tiene la convicción de que esa *anima naturaliter* se da más de lo que parece; así, su propósito no se centra en rebatir los argumentos de estas tendencias filosóficas, sino que se orienta a la “rehabilitación de la filosofía mediante un análisis sobrio, plenamente objetivo, de su verdadera naturaleza mediante la elaboración del verdadero carácter del conocimiento *a priori*, o, como nosotros preferimos decir, de las *veritates aeternae*”<sup>6</sup>.

Hildebrand considera que en todo ser humano se dan las cuestiones fundamentales de la existencia, cuestiones filosóficas y religiosas, que constituyen el componente esencial de la mente humana. Nos fijamos en la cuestión

---

abandonado el territorio de la fenomenología tal como se halla representada en la primera edición de las *Investigaciones Lógicas*. Cuando hablamos aquí de “fenomenología”, lo hacemos tan sólo en el sentido de análisis intuitivo de esencias”. D. VON HILDEBRAND, *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, (Bonn 1950) 90.

En nuestro caso usamos la expresión para significar el movimiento general de pensadores en el que se incluye nuestro autor, aunque propiamente habría que incluirlo en el del grupo de aquellos que fueron fieles al primer Husserl, a la dirección realista que inició, en el que también habría que incluir a Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Max Scheler, el grupo de la *filosofía creóntica*, -de *tó chréon*: lo necesario- como ha denominado Fritz Wenisch, frente a la dirección del último Husserl, que dio ese viraje hacia la *fenomenología trascendental*. Más detalles en la obra de WENISCH *La filosofía y su método*, (Méjico 1987).

<sup>5</sup> “Estoy convencido inquebrantablemente de la necesidad imperativa de dar cumplimiento a la importante y oportuna tarea de rehabilitar la filosofía y de declarar la guerra al positivismo y al relativismo” *¿Qué es Filosofía?* 16.

<sup>6</sup> *Ibid*, 17.

filosófica. Se propone aquí ahondar en “la naturaleza y el sentido del modo de conocer filosófico, así como del objeto de la filosofía”<sup>7</sup>.

Modo de conocimiento filosófico, objeto de la filosofía; ambas cuestiones van estrechamente unidas. Al hilo de las mismas va diferenciando el conocimiento filosófico del ingenuo o del científico o del meramente teórico, así como las versiones positivista e idealista en que van derivando estos últimos. Dos actitudes básicas le sirven de contrapunto: el realismo, que le caracteriza, y el subjetivismo, en esas versiones empirista e idealista, que continuamente trata de desenmascarar.

Tanto el modo de conocimiento como el objeto de la filosofía se dilucidan justamente en el análisis que realiza en torno a la intuición intelectual. Podríamos decir que estos análisis son el exponente más logrado del realismo gnoseológico, característico de Hildebrand, y el referente fundamental del método en filosofía. Veamos sucintamente la trayectoria que recorre.

Dos tipos de intuición considera Hildebrand: la intuición perceptiva y la intuición intelectual. La primera, que define como una de las formas básicas de conocimiento, queda incluida en el análisis que ofrece de las características del conocimiento en general. Comencemos por aquí.

### 3. LAS FORMAS BÁSICAS DE CONOCIMIENTO

El conocimiento en general supone, primeramente, una persona consciente y “un modo de contacto único, donde un ser toca a otro poseyéndolo de forma inmaterial”. En ese contacto se da primeramente la “aprehensión cognoscitiva”; es el modo más elemental de conocimiento, donde el sujeto “recibe” un objeto. A esa aprehensión se asocian la “atención preparatoria” y “el acompañar espiritual”, que serían componentes activos de ese conocer elemental; se trataría de una “colaboración activa con la autorrevelación del objeto”. A la aprehensión cognoscitiva sucedería la “convicción”, esa “respuesta”<sup>8</sup> interna del sujeto a lo que se le presenta de suyo; se trata

---

<sup>7</sup> *¿Qué es Filosofía?* 19

<sup>8</sup> Hildebrand realiza todo un análisis de las “respuestas”, que pueden ser teóricas: la convicción; volitivas: un acto de querer; afectivas: el sentir intencional. Cfr. *Ética*, (Madrid 1983)

de un “epifenómeno y fruto del conocer”, posee carácter espontáneo y se refiere a la existencia de un estado de cosas, no a su importancia positiva o negativa<sup>9</sup>. A la convicción sucedería el “juicio” o la afirmación, un acto expreso del sujeto. Así pues, distinguimos entre el recibir de la aprehensión, el responder espontáneo de la convicción, y el acto del juicio o afirmación. Preside esta trayectoria la autorrevelación del objeto en la recepción que se da en la aprehensión cognoscitiva, muy al contrario de la “producción” del objeto, que sostendría el idealismo. Una vez analizadas estas fases elementales del saber, Hildebrand señala como formas básicas de conocimiento en las que se manifiestan: la percepción, la inferencia, la intuición intelectual y la expresión oral o escrita.

En el análisis de las formas básicas de conocimiento, asocia la percepción a la aprehensión cognoscitiva y la diferencia del “saber”. Antes de centrarnos en la percepción señalaremos las diferencias que presenta nuestro autor entre el conocer (*kennen*) y el saber (*wissen*). El primero supone la dinámica del enterarse, es momentáneo, puede tener carácter dramático, y admite diversos grados de intimidad; puede referirse a objetos varios, a sustancias, accidentes. El saber supone un estado estable, perdurable, es de carácter estático, admite grados de asentimiento, se refiere a estados de cosas, hechos. Puede haber diversas formas de saber: sobreactual, recordable, actualizado. Caracteriza a la aprehensión cognoscitiva como al saber el tema “nocional”. “Se refiere al verdadero núcleo del conocimiento, a la apropiación específica de algo, a la relación única con el objeto que encarna el conocer, a la penetración del objeto por parte de nuestro intelecto, a su comprensión”<sup>10</sup>. Además de este tema nocional señala Hildebrand otro tema “el tema contemplativo”, que deja para analizar cuando se refiera expresamente a la percepción.

---

cap. 17. Tan importante es en este autor este análisis de los tipos de respuestas que Josef Seifert denomina su pensamiento como *la filosofía de la respuesta al valor*.

<sup>9</sup> Estado de cosas sería el objeto de un juicio; hay que diferenciarlo del juicio y del enunciado. Los tres datos han sido destacados por Alexander Pfänder: “...el estado de cosas es proyectado por el juicio como la imagen en la pantalla es proyectada por la lámpara. Y los enunciados, pertenecientes al dominio lingüístico, vienen a ser sólo algo así como el armazón que soporta las lámparas de proyección”. ALEXANDER PFÄNDER *Lógica*, (Madrid 1933) 36.

<sup>10</sup> *¿Qué es filosofía?* 42.

#### 4. CARACTERÍSTICAS DE LA PERCEPCIÓN

“Por percepción entendemos toda forma de aprehensión cognoscitiva en la que el objeto se presenta y se revela intuitivamente a nuestra mente. Nuestra noción de percepción abarca así más que la mera percepción sensible... Se caracteriza por los siguientes tres rasgos: primero, el objeto aprehendido se halla presente y se me da tal como es en sí mismo...; segundo, se revelan a mi mente tanto la existencia como el ser-así del objeto...; tercero, el objeto se da intuitivamente, esto es, despliega su ser-así ante mi mente”<sup>11</sup>.

Compara la percepción con otras formas de aprehensión cognoscitiva, como inferir o aprender, o con la mera representación, señala al respecto que las notas características de la percepción frente a estas otras formas de conocimiento son: la presencia del objeto, que proporciona un contacto fecundo e inmediato con mi mente, un nuevo saber –el objeto dado en la representación no proporciona nuevo saber-, posee carácter intuitivo, en contraposición al acto de mentar, en que los objetos no se nos dan, no los percibimos, sino que los mentamos, los afirmamos –el hecho que afirmamos no se nos da, lo ponemos como siendo-.

Señala Hildebrand, entonces, el carácter intuitivo de la percepción como más perfecto que el correspondiente a la representación o la imaginación; carácter ausente, por otra parte en la mención, e igualmente en la inferencia. “La representación y la imaginación comparten con la percepción ese carácter intuitivo, aunque sea de un modo menos perfecto, mientras que el contacto con un objeto en la mención es definitivamente no intuitivo. Pero el carácter intuitivo no sólo está ausente en la mención sino también al inferir –compárese el fuego que veo con el que infiero al oír las sirenas”<sup>12</sup>.

#### 5. LAS PERFECCIONES DE LA PERCEPCIÓN: CONOCER APROPIATIVO Y MARIDAJE ESPIRITUAL

La percepción constituye la manera más original y perfecta de aprehensión cognoscitiva de la realidad. Coincide con el saber en la apropiación del

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 167 s.

<sup>12</sup> *¿Qué es filosofía?* 170.

tema nocional. Pero hay una perfección mayor que constituye un contacto más íntimo con el objeto, se trata de un contacto real íntimo que supone el *poseer* el objeto. “Esta perfección de la percepción satisface otro tema, el tema de la contemplación, un “maridaje” espiritual con el objeto”<sup>13</sup>.

Hildebrand distingue entre esas dos perfecciones como distingue entre tema nocional y contemplativo, entre saber y contemplar. En el primer caso se trata de una captación, apropiación del objeto, en el segundo de un contacto, un tenerlo, un morar, una unión espiritual. Señala igualmente algunas características que pueden hacernos caer en la diferencia entre los tres tipos de conocimiento: aprehensión cognoscitiva, saber, contemplación, y las dos perfecciones de la percepción: el conocer y el maridaje espiritual. “Se trata aquí de tres cosas: posesión contemplativa, saber estático y aprehensión cognoscitiva dinámica. La posesión contemplativa concuerda con el saber en que ambos poseen un carácter estático, y con la aprehensión cognoscitiva en que ambos son real y plenamente conscientes. Pero difiere radicalmente de ellos en razón de su tema. Mientras que en el saber estático y en la aprehensión cognoscitiva domina el tema nocional, en la posesión contemplativa lo hace el tema de un maridaje espiritual con el objeto”<sup>14</sup>.

## 6. CAMPOS, GRADOS Y REALIZACIÓN DEL TENER CONTEMPLATIVO

Señala Hildebrand que la posesión contemplativa supone la plena posesión de la presencia misma del objeto, no un mero saber sobre él. “Este contacto cognoscitivo, presupuesto –por ejemplo- en la fruición en cualquier obra de arte, admite un maridaje *en y a través del conocimiento* con el objeto, pues él mismo se nos revela”<sup>15</sup>.

Ahora bien, agrega que no todos los seres que pueden ser objeto de nuestro conocimiento pueden llegar a ser objeto de posesión contemplativa. El tema de contemplación puede referirse a personas, objetos dotados de valor, objetos de la filosofía; sobre todo, adquiere el punto álgido en la esfera religiosa.

---

<sup>13</sup> *Ibid.* 172.

<sup>14</sup> *Ibid.* 173.

<sup>15</sup> *Ibid.* 174.

El interés por el tema nocional, que caracterizan la aprehensión cognoscitiva y el saber, centrados en el “cómo-es-esto”, y a los que siguen la convicción y eventualmente la afirmación, centrados en el “esto-es-así”, y que constituyen las respuestas que nosotros damos, no aparece en la posesión contemplativa. “El tema de contemplación, que, como tal, no hace referencia a la afirmación y a la convicción, exhibe una nueva clase de relación con el objeto; se dirige a la *revelación del valor del objeto*, comenzando por la etapa inicial en la que el objeto irradia el valor y entra en mi conciencia, pasando por la etapa en la que soy tocado o afectado por el valor y finalizando con la *respuesta afectiva*. El punto culminante de este tema es, por consiguiente, el *frui* agustiniano –la fruición en un valor revelado-”<sup>16</sup>.

Señala posteriormente Hildebrand que el tema de la contemplación en el conocimiento no se restringe a la percepción sino que puede manifestarse en muchos actos cognoscitivos como la representación y la evocación, ésta supone una unión más íntima que la representación; por ejemplo, el sumergirnos con toda nuestra mente en la personalidad de una persona amada. Pero sobre todo, tiene su cumplimiento en la vida religiosa; donde hay que distinguir entre el estudio teológico, meramente nocional, y la contemplación; por ejemplo, el reposar y gustar –no el mero saber- de la oración mental.

Sin embargo, recalca al final Hildebrand que “el cumplimiento del tema de contemplación puede alcanzarse sin el recurso a la percepción en sentido estricto. En la medida en que las esencias en cuestión sean necesarias y altamente inteligibles, la intuición intelectual nos garantiza una unión íntima análoga a la que garantiza la percepción. Ello es así porque las esencias disfrutan de una clase de presencia semejante a aquella en la que se da un ser individual concreto. La posesión contemplativa de una esencia inteligible, la naturaleza de la justicia o del amor, por ejemplo, se manifiesta en una intuición intelectual”<sup>17</sup>. No es necesario percibir un acto de justicia para establecer un contacto inmediato intuitivo con la esencia de la justicia; aunque a partir de una percepción podamos tener la intuición inmediata de la esencia necesaria<sup>18</sup> de la justicia.

---

<sup>16</sup> *¿Qué es filosofía?* 175.

<sup>17</sup> *Ibid.* 177.

<sup>18</sup> Cfr. *Ibid.* “El Objeto del conocimiento filosófico” 66-184.

Hay también en el ámbito de la intuición intelectual de esencias diferentes fases en torno a la captación del tema nocional de las esencias necesarias; la intuición intelectual sería no sólo la fuente del tema nocional de la justicia, por ejemplo, sino también el camino hacia ella. Pero, además, la intuición intelectual no sólo permite la captación de hechos necesarios, sino también “cumplir plenamente el tema de contemplación con respecto a la esencia. Porque la intuición intelectual puede garantizarnos una unión con la esencia en cuestión, un contacto íntimo, cara a cara, con ella. Un contacto íntimo semejante con personas o con cualquier otra cosa concreta individual sólo es posible en la percepción. Pero con las esencias es posible mediante intuición intelectual. Esta intuición nos puede garantizar una posesión contemplativa de las esencias y el cumplimiento, en consecuencia del tema de contemplación”<sup>19</sup>. Eso sí, se exige estar por encima del análisis temático, de la preocupación por el tema nocional. “Agotado” el tema nocional puede elevarse el tema de contemplación como sumergirnos en la esencia y reposar en su visión.

También Platón consideraba que previamente a la contemplación de las ideas habría que atravesar la *dianoia*, con todo su proceso dialéctico; sólo al final se situaba la inteligencia o *nous*, que era a modo de visión intelectual de las ideas. Tras estas diferenciaciones, veamos más específicamente la intuición intelectual.

## 7. LA INTUICIÓN INTELECTUAL COMO MÉTODO DE LA FILOSOFÍA. NOCIONES DE EXPERIENCIA Y A PRIORI

Considera Hildebrand que el objeto de la filosofía es, fundamentalmente, el mundo de las esencias necesarias y de los estados de cosas necesariamente fundados en ellas. Aclara el significado de esencias necesarias. Se trata de un conocimiento *a priori*, pero no analítico o tautológico sino sintético, en contraposición a lo que supone Kant. Además son inteligibles de suyo, se ofrecen con certeza absoluta, con independencia de la comprobación real. Se trata de un tipo de experiencia no observable sino del ser-así de un estado de

---

<sup>19</sup> *¿Qué es filosofía?* 178.

cosas, de una esencia. El ser-así de algo puede darse por percepción o *a priori*. El *a priori* no es formal ni independiente de la experiencia; eso sí, considera ésta en sentido amplio, más amplio que el que considera Kant. Veamos algunas notas del *a priori* en Hildebrand.

Caracteriza el conocimiento *a priori* la necesidad estricta, que es universal en sí misma. Pero ello no significa que sea formal, es decir, ceñida a la relación de distinción entre género y especie o individuo. Distingue, a su vez, la necesidad esencial de la necesidad natural propia de las leyes científicas. Aquella es absoluta y esencial, ésta no es absoluta ni se fundamenta en la esencia. Señala, como ejemplo, la diferencia entre la proposición: “los valores morales presuponen seres personales”, que expresa esa necesidad esencial; y la proposición “el calor dilata los cuerpos”, que expresa una necesidad natural. Además la necesidad esencial se ofrece desde dentro, es el *logos* interno del *a priori* mientras que la necesidad natural se ofrece desde fuera. En ambas hay certeza absoluta, pero en el conocimiento *a priori* será independiente de la comprobación real. No por ello los juicios *aprióricos* son tautológicos. Veamos este punto un poco más detenidamente.

Podemos decir que hay un tipo de conocer y juzgar *apriórico* en contraposición al juzgar analítico, tautológico. Kant niega el carácter sintético *a priori* de la metafísica, niega a la intuición intelectual cualquier función al margen de las dos formas de intuición: el espacio y el tiempo. Así, las proposiciones lógicas, el principio de no contradicción dirá que son analíticos. Ciertamente las proposiciones analíticas están fundadas en el principio de no contradicción, pero el principio de no contradicción no es analítico.

Así pues, Hildebrand sostiene que se dan proposiciones esencialmente necesarias, inteligibles, ciertas, sintéticas, que expresan estados de cosas *a priori*. Frente a ellas tenemos estados de cosas singulares, accidentales, o leyes de la naturaleza generales y “necesarias”, pero empíricas, obtenidas mediante observación e inducción.

Ahora bien, la existencia de esas verdades absolutamente ciertas y esencialmente necesarias que no son tautológicas es generalmente aceptado, no así el fundamento del conocimiento *a priori*; no así, en algunos sistemas de pensamiento como el idealista. Hildebrand considera, al respecto, que hay

una ambigüedad en torno al significado de experiencia y de *a priori*, y es el fallo de la filosofía idealista.

La pregunta sería: “¿Hay contenidos que conozcamos con independencia de toda experiencia, tanto de la experiencia de ser-así como de la experiencia de existencias? Esta ha sido la preocupación de todos los pensadores. La respuesta ha tenido múltiples formas: la *reminiscencia* platónica, las ideas *innatas* de Descartes, las *categorías* y *formas* de la intuición kantianas. Podemos también denominarlo el problema de lo *a priori*. Es decir, uno puede decidir llamar *a priori* únicamente aquellos contenidos que sean independientes de toda experiencia, también de la experiencia de ser-así. Pero, a su vez, debe entender claramente que esa cuestión es enteramente diferente de esta otra: ¿Cómo es posible el conocimiento absolutamente cierto de estados de cosas necesarios?”<sup>20</sup>.

Las ideas innatas, señalará, no explican la posibilidad del conocimiento a priori; “¿Por qué tendría que ser la esencia de un ser más inteligible por el hecho de que se conociera sin experiencia alguna de su ser-así?... No se requiere esta independencia de toda experiencia de esencia para el conocimiento *a priori*”<sup>21</sup>. Así mismo, critica la idea de reminiscencia platónica. Este autor retrotrae ese conocimiento inteligible a una experiencia previa, pero se pregunta: “¿Por qué no ver que la experiencia de un ser-así en nuestra vida presente puede garantizarnos una intuición inteligible y que la dependencia de una experiencia de esta clase no es en modo alguno incompatible con el conocimiento *a priori*? Para que las proposiciones tengan la más alta dignidad cognoscitiva, esto es, para que sean absolutamente ciertas, incomparablemente inteligibles y esencialmente necesarias, tienen que ser independientes de la experiencia, pero sólo en el sentido de la observación de seres reales singulares y de la inducción. No quiere decir que tenga que ser independiente de la experiencia en el sentido de un ser-así”<sup>22</sup>.

Podemos afirmar que hay distintos tipos de experiencia. La del “ser-así” de las esencias necesarias, *a priori*, puede darse por intuición intelectual, puede ser dependiente de la experiencia en la vida presente, aunque no

---

<sup>20</sup> ¿Qué es filosofía? 89.

<sup>21</sup> *Ibid.* 91.

<sup>22</sup> ¿Qué es filosofía? 92.

dependiente de la observación empírica y de la inducción. Por tanto, presenta un sentido amplio de experiencia, no restringido al ámbito de lo observable empíricamente, donde el *a priori* no es independiente de la experiencia.

De modo más general podríamos decir, por tanto, que hay varios significados de experiencia aceptables: el referido a la observación, que conlleva la constatación real, la existencia de tal objeto o hecho; el referido a la experiencia del ser-así de algo, que puede darse por percepción o *a priori*. Ciertamente, señala Hildebrand, no es de todos llegar a tener esta experiencia del ser-así de algo *a priori*, pero se da.

Agrega además, que lo *a priori* no es identificable con lo formal; pues se refiere a estados de cosas esencialmente necesarias, no presuposiciones de relación de conocimiento.

Así pues, la conclusión es que las esencias genuinas pueden captarse intuitivamente. En esa captación presentan consistencia interna, dotada de un sentido objetivo, poseen una *unidad* necesaria esencial. De este último punto se deriva la donación de género y la especie en el individuo concreto, el modo de ser ideal y su lugar propiamente metafísico, que nos permite afirmar que existen aun cuando no haya ejemplos. Pero al mismo tiempo, la relación entre el modo de ser ideal y real, por ejemplo, los números y colores como aspectos reales de las cosas. Y, en fin, el ser ideal y real en los valores y personas. Así, “la existencia ideal de los valores morales supone también su pertenencia a ciertas actitudes, de tal modo que llegan a realizarse en un caso concreto individual con la realidad de esas actitudes”<sup>23</sup>.

Después de estas reflexiones en torno a la intuición *a priori* o necesaria de las esencias, agrega, Hildebrand, que pueden pertenecer a la filosofía incluso campos en los que no se da intuición *a priori* alguna; por ejemplo, la relación alma-cuerpo. Pero también aquí la intuición tiene su función.

Esto nos lleva a una última reflexión en torno a la intuición como método de la filosofía.

---

<sup>23</sup> *Ibid.* 120.

## 8. INTUICIÓN EN SENTIDO ESTRICTO Y EN SENTIDO AMPLIO

Retomamos algunas de las características de la intuición perceptiva ya vistas más atrás para presentar una visión más general. Brevemente señalaremos que el conocimiento intuitivo tiene varios sentidos; podemos señalar dos:

— La intuición en sentido amplio, se refiere al conocimiento intuitivo perceptivo. Se trata de un conocimiento directo, requiere la presencia del objeto, el darse del objeto, y se trata de un conocimiento “desde fuera”; aquí la esencia está todavía “sellada”.

— La intuición en sentido estricto se refiere al conocimiento intuitivo intelectual, referido a la necesidad objetiva, a las unidades de ser-así necesarias, a las esencias genuinas o los estados de cosas necesarios; que se despliegan ante nuestra mente pero no requieren la presencia del objeto en la percepción. Se trata de un conocimiento “desde dentro”.

Estos tipos de intuición suponen inteligibilidad; no se trata pues, de un conocimiento “irracional”, como a veces se considera el conocimiento intuitivo. Además, la intuición en sentido estricto nos obsequia con la fuente última y el culmen de toda *ratio*.

Profundiza Hildebrand en el conocimiento intuitivo frente a otros conocimientos que nos son propios de la filosofía. No es que los desprecie, pero afirma que “en la mayoría de los casos, el único modo de adquirir conocimiento filosófico es la intuición intelectual”<sup>24</sup>.

Deja clara la diferencia de la intuición respecto de la deducción y la inducción que, de suyo, no requieren intuición, aunque remitan a ella. Así como respecto del conocimiento matemático. La deducción, de hecho, depende del carácter esencialmente intuitivo de las premisas iniciales. Y el conocimiento filosófico alcanzado por inferencia requiere el contacto intuitivo con el objeto en cuestión. De cualquier modo, “tenemos siempre que asirnos firmemente al contacto vivo, concreto, con el ser”. “Por medio de esta continua consulta a la realidad, el objeto es captado desde dentro. No hay inferencia inductiva alguna en la consulta de la realidad llevada a cabo

---

<sup>24</sup> *¿Qué es filosofía?* 208.

por la filosofía. La captación de hechos necesarios inteligibles fundados en la esencia es un proceso puramente intuitivo”<sup>25</sup>.

Aclara, no obstante, que esa consulta, ese contacto intuitivo con el objeto no significa observación e inducción, ni construcción, especulación o hipótesis, ni aproximación genética causal, ni tampoco limitarnos a la labor de definición del objeto, ni la confusión entre intuición evidente y mera hipótesis. Ello no impide que la intuición filosófica esté “mucho más pegada a la realidad de lo que lo es el contacto científico”. “En su continuo volver a los ejemplos concretos, la filosofía trata de alcanzar el pleno *sapere*, el pleno sabor del objeto, y hacer justicia a toda la misteriosa riqueza y sabor existencial de su auténtica naturaleza específica. En este sentido del término “empírico”, la filosofía debe ser más empírica que las ciencias, en especial que las ciencias exactas”<sup>26</sup>.

“Lo más difícil es conocer lo individual”, decía Aristóteles. Podríamos decir que sólo la filosofía, desde esa intuición intelectual que mira el objeto “desde dentro”, *-inter-legere-* puede acercarse a la realidad en cuanto tal; al menos, puede llegar a los mayores logros.

Termina señalando Hildebrand que ese intento es lo que caracteriza el *método fenomenológico*. En este sentido la fenomenología debe considerarse como el “método filosófico originario”, ya que pone su énfasis en el contacto intuitivo, inmediato y existencial con el objeto. El contacto original con la realidad; con las esencias genuinas *a priori*, los hechos *a priori*, los estados de cosas necesarios y altamente inteligibles. Pero también es ahondar en el objeto mismo, en su naturaleza cualitativa. “La fenomenología supone la plena receptividad de toda la plenitud existencial y cualitativa propia del perfume esencial de las entidades espirituales y culturales. No obstante, hemos también aquí de subrayar la antítesis radical que hay entre la mirada fenomenológica y cualquier mera descripción”<sup>27</sup>.

Y ampliando el método fenomenológico en un sentido general señala: “Aquí puede ser suficiente el subrayar, en primer lugar, que el acercamiento fenomenológico no se circunscribe exclusivamente a la filosofía; en

---

<sup>25</sup> *Ibid.* 209 ss.

<sup>26</sup> *¿Qué es filosofía?* 212.

<sup>27</sup> *Ibid.* 215.

segundo lugar, que ese elemento de la fenomenología ya examinado, a saber, su contacto intuitivo e inmediato con la plenitud viva y el sabor de la realidad dada, revela claramente la afinidad entre la fenomenología y cualquier existencialismo serio, por ejemplo, el que encontramos en las obras de Gabriel Marcel”<sup>28</sup>.

Concluimos en la versión realista del método en Hildebrand fundada en ese análisis de las formas de conocimiento, de los tipos de intuición, perceptiva e intelectual, sobre la base de una singular distinción en los conceptos de *a priori* y experiencia, que le distancian igualmente del empirismo y del idealismo.

#### 9. EL REALISMO EN EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO. IMPLICACIONES ÉTICAS

Para concluir, debemos considerar que es un mismo hombre y una misma realidad la que se ponen en contacto. La ciencia no puede “progresar” al margen de esta verdad. No hay una realidad para el hombre de a pie, otra para la filosofía y otra para la ciencia. O más bien, dada la situación cientí-fista actual, no hay solo la versión científico-tecnológica del universo.

En la actualidad además del problema de la legitimidad metodológica de la ciencia, externa tantas veces a la propia ciencia, existen otros problemas que, siendo de conocimiento científico, derivan en la ética aplicada, en la deontología profesional en todos los niveles.

El quehacer científico no puede cerrarse en sí mismo. No todo lo que se puede se debe. En la actualidad, la ciencia debe mirar estas otras perspectivas de carácter ético, antropológico, metafísico. Sólo un conocimiento bien fundado, que se atiene a la realidad y se abre a todas las perspectivas de la misma, puede “acoger” las implicaciones éticas que la misma realidad y la ciencia conllevan.

Sólo así se podrá evitar el mirar la realidad, la naturaleza, desde una exclusiva perspectiva de dominio, de poder; con la consiguiente explotación agresiva. Aquel “dominad la tierra” del mandato de Dios al hombre, no sig-

---

<sup>28</sup> *Ibid.* 216.

nifica explotarla impunemente, sino tener señorío sobre ella; solo posible si desde una perspectiva ética lo tenemos sobre nosotros mismos.

Se requiere, pues, como sostiene Hans Jonas<sup>29</sup>, un principio de responsabilidad sobre nuestros actos, sobre sus repercusiones sociales, pero también sobre la naturaleza. El quehacer científico y técnico tiene, de suyo, implicaciones éticas, en sus diversos ámbitos; ya sea la bioética, el medio ambiente, los medios de comunicación, o las cuestiones económicas que conlleva.

En la investigación científica y la aplicación tecnológica subsiguiente se impone revisar la perspectiva y la relación de dominio, tantas veces asociada a las posibilidades tecnológicas, y sustituirla por una perspectiva y relación de respeto; mucho más acorde con el realismo metafísico y gnoseológico, pero también con el sentido común y con el mismo quehacer científico-técnico. De otro modo la propia ciencia, salida de nuestras manos, se volverá contra nosotros –como se ha visto en la historia reciente- y también contra la propia naturaleza, que sufrirá los efectos destructivos de una explotación impune. Esperemos que el futuro no sea de lucha y enemistad del hombre consigo mismo, a través de las obras de sus propias manos, o con los demás hombres o con la naturaleza, sino de un hermanamiento que florezca del respeto.

---

<sup>29</sup> JONAS, H. *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. (Barcelona, 1995). Cf. PALACIOS, J. M. “La Escuela ética de Lublin y Cracovia”, en *Sillar*. Revista Católica de Cultura, año 2, n. 5. enero-marzo de 1982.

## La libertad en el acto humano

MARÍA ÁNGELES NOGALES NAHARRO\*

### INTRODUCCIÓN

Nuestro artículo forma parte de un trabajo de investigación más amplio *Propuesta ética para bioética desde una fundamentación iusnaturalista*. Considerando a la ética como la ciencia que estudia la moralidad de los actos humanos, en nuestra exposición nos vamos a referir al elemento material o estructural de la misma –el *acto humano*– y, en concreto analizaremos un elemento integrante del mismo que es la libertad.

Lo propio de los *actos humanos*, –a diferencia de los actos del hombre–, es su procedencia del entendimiento y de la voluntad. Es decir, los *actos humanos*, son los que realiza la persona conociéndolos y queriéndolos previamente, es decir los que se realizan en el ámbito de la libertad. Por ello el orden de la ética coincide con el orden de lo voluntario.

La posibilidad que el hombre tiene de orientar sus operaciones a partir de las facultades en que éstas nacen hacia un fin bueno o malo, pone de manifiesto la libertad humana, es decir el hecho de no estar determinado por la propia naturaleza hacia una única dirección. El objetivo que perseguimos en nuestra exposición es mostrar que es posible que el hombre llegue a poseerse en la forma de autodomínio racional de su facultad de querer, y que esa conquista de sí mismo en que la libertad moral consiste es causa de progreso en su propio conocimiento y perfección, requisito imprescindible y necesario para que después puedan llevarse a cabo auténticos avances técnicos.

---

\* Dra. María Ángeles Nogales Naharro, profesora de Derecho de la Universidad Católica de Ávila.

## 1. LA LIBERTAD. NOCIÓN Y NATURALEZA

Podemos definir la libertad como el poder, radicado en la razón y más inmediatamente en la voluntad, de obrar o de no obrar, de hacer esto o aquello, de ejecutar así por sí mismo acciones deliberadas<sup>1</sup>.

Propiamente dicho, desde un punto de vista de su naturaleza, la libertad no es una facultad distinta de la voluntad, sino más bien una propiedad de un acto voluntario. En este sentido la libertad «es el poder de la voluntad de determinarse a sí misma.» Como señala José Ramón AYLLÓN, lo que define la libertad «es el poder dirigir y dominar los propios actos, la capacidad de proponerse una meta y dirigirse hacia ella, el autodomínio con el que los hombres gobernamos nuestras acciones.

En el acto libre entran en juego las dos facultades superiores del alma: la inteligencia y la voluntad. La voluntad elige lo que previamente ha sido conocido por la inteligencia. Para ello, antes de elegir, delibera: hace circular por la mente las diversas posibilidades.»<sup>2</sup> Es decir, por la libertad, cada ser humano ejerce el dominio de sus obras, dispone de sí mismo, se posee por su voluntad o se autodetermina.

Según ARISTÓTELES, «libre es lo que es causa de sí»<sup>3</sup>. Por otro lado, Tomás DE AQUINO afirma que el acto propio de la libertad del hombre es

---

<sup>1</sup> Sobre el carácter natural de la libertad: “Hay entes que obran sin juicio previo alguno; por ejemplo, una piedra que cae y cuantos entes carecen de conocimiento. Otros obran con un juicio previo, pero no libre; así los animales. La oveja que ve venir al lobo, juzga que debe huir de él; pero con un juicio natural y no libre, puesto que no juzga por comparación, sino por instinto natural. De igual manera son todos los juicios de los animales. El hombre, en cambio, obra con juicio, puesto que por su facultad cognoscitiva juzga sobre lo que debe evitar o procurarse; y como este juicio no proviene del instinto natural ante un caso práctico concreto, sino de una comparación hecha por la razón, síguese que obra con un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas. (Y lo prueba con el siguiente argumento:) Cuando se trata de lo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias, como se comprueba en los silogismos dialécticos y en las argumentaciones retóricas. Ahora bien, las acciones particulares son contingentes, y, por tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir direcciones diversas, no estando determinado en una sola dirección. Luego es necesario que el hombre posea libre albedrío, por lo mismo que es racional.” Eudaldo FORMENT, *Id a Tomás*, Pamplona, Gratis Date, 1998, p. 104; Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 83, 1 in c.

<sup>2</sup> “Me decido cuando elijo una de las posibilidades debatidas; pero no es ella misma la que me obliga a tomarla: soy yo quien la hago salir del campo de lo posible.” José Ramón AYLLÓN, *Ética razonada*, Madrid, Palabra, 1998, p. 21.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, c. 2, n. 9, 982b26.

la elección, ya que por ella tiene la posibilidad de hacer lo adecuado o no hacerlo. Es, por tanto, un medio de perfección en la verdad y en la bondad, aunque frecuentemente se la entiende como la pura licencia para hacer cualquier cosa, sea buena o mala. Así, el Aquinate, considera que en la libertad intervienen tres elementos: la voluntad, como principio intrínseco; el fin: el bien propio; y un acto: la elección<sup>4</sup>.

## 2. EL LIBRE ALBEDRÍO

Debemos señalar que en la actualidad, usualmente, cuando nos referimos al término libertad, lo hacemos distinguiendo «dos clases» de la misma. De un lado, hacemos referencia a una libertad física o de movimiento, libertad externa, es decir, aquella que consiste en «poder hacer», sin obstáculos que lo impidan. Podemos decir que la «libertad» así entendida también la pueden tener otros seres, en cuanto que lo que se tiene en cuenta en la misma es «no tener obstáculos». Este uso del término «libertad»<sup>5</sup> no corresponde propiamente con lo que ésta es, ya que la verdadera libertad encuentra su raíz en la voluntad, y la acción voluntaria es ante todo, una decisión interior; por eso, nosotros nos vamos a referir a la libertad interna, también denominada psicológica o de libre albedrío, que es la que caracteriza al ser racional. Además, dentro de este «poder elegir», nos referiremos también a la libertad moral, que consiste en autodeterminarse hacia el bien.

Siguiendo a Tomás DE AQUINO, al acto de la elección se opone toda acción externa o interna, como las pasiones o los hábitos. Para este autor, la elección, o este modo de posibilidad, lo es «respecto a los medios para conseguir un fin. Sin embargo, en relación a los fines verdad y bondad, no se posee este libre albedrío, porque se quieren de un modo natural y necesario.» Para Tomás DE AQUINO, siguiendo a Agustín DE HIPONA, este básico

---

<sup>4</sup> Eudaldo FORMENT, *Id a Tomás*, op, cit, p. 105.

<sup>5</sup> Este tipo de “libertad” se conoce con el nombre de libertad externa, y es la que ocupa la mayor parte de las reivindicaciones en nuestros días. Si bien, como hemos dicho, la raíz de la libertad está en la voluntad, y la acción voluntaria, es ante todo, una decisión interior. Esto es importante pues significa que el hombre privado de libertad física sigue siendo libre: conserva la libertad psicológica.

querer natural y necesario del bien supremo o fin último, en el que no hay elección, es un primer grado de libertad<sup>6</sup>.

Por otra parte, y siguiendo también a Agustín DE HIPONA, esa tendencia natural y necesaria da razón del «deseo natural de felicidad» de todo hombre, de la aspiración a la perfección o de máxima plenitud, de tal modo, que el ser humano no puede, dejar de querer ser feliz o tender al bien.

Junto a ese primer grado de libertad, Tomás DE AQUINO señala el libre arbitrio, como un querer racional y electivo, que constituiría el segundo grado de libertad, teniendo su raíz en la razón; y, al que le correspondería la elección de los medios<sup>7</sup>. Así, «el fin último de ningún modo puede ser objeto de elección». (STh I-II, 134, 3, in c.) Por consiguiente, «la elección difiere de la voluntad en que ésta tiene por objeto, hablando propiamente, el fin, mientras que la elección versa sobre los medios.» (STh III, 18, 4, in c.)<sup>8</sup>.

No obstante, para Tomás DE AQUINO, el fin último — al que le atribuye los atributos de unidad, verdad, bondad y belleza, cuya posesión se identifica con la felicidad suprema —, también debe quererse de modo racional y electivo, mediante la concreción y particularización de ese fin supremo al que se tiende ya natural y necesariamente en su modo abstracto y general.

Así, considera que «en cuanto a la noción abstracta de fin último, todos concuerdan en desearlo, porque todos desean alcanzar su propia perfección y esto es lo esencial del fin último. Pero respecto a la realidad en que se en-

---

<sup>6</sup> Lo justifica indicando que “la necesidad natural no es contraria a la voluntad. Por el contrario, es necesario que así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también es necesario que la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza. Pues el fin es en el orden práctico, lo que los principios en el orden especulativo.” Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 82, 1 in c.

<sup>7</sup> “La elección no siendo del fin, sino de los medios, no puede hacerse sobre el bien perfecto o la felicidad, sino sobre los bienes particulares. Por consiguiente, el hombre elige libremente y no por necesidad.” T. DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 13, 6 in c.

<sup>8</sup> A este respecto Tomás DE AQUINO establece una distinción entre dos modos de la voluntad. Así, “la voluntad...versa acerca del fin y de los medios relacionados con él, y a uno y a otro tiende con movimientos diferentes. Al fin tiende absolutamente por la bondad que encierra en sí mismo, mientras que a los medios relacionados con este fin tiende de una manera condicionada, en cuanto son buenos para alcanzar dicho fin. Y, por ello, el acto de la voluntad que tiende a un objeto querido por sí mismo...es simple voluntad...voluntad como naturaleza; que es naturaleza distinta que el acto de la voluntad que tiende aun objeto querido por orden a otro...esto es voluntad consultiva...voluntad como razón.” Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, 18, 3 in c.

cuentra el fin último no coinciden todos los hombres, pues unos desean riquezas como bien perfecto, otros desean los placeres y otros cualquier otras cosas.» (STh I-II, 1, 7, in c.).

Debemos señalar que el fin último humano por su carácter general es querido siempre, incluso cuando el hombre se aparta de su verdadero fin último concreto, a medida que los fines de la naturaleza son menos generales, van teniendo menos necesidad, de modo que pueden ser modificados accidentalmente por el hombre. Desde esta perspectiva, en el desorden moral, el hombre lo que hace es desviar sus inclinaciones naturales, pervirtiendo su bondad, aunque únicamente de modo accidental<sup>9</sup>. Por otra parte, necesidad y libertad no se oponen.

De un lado, y respecto al fin general, lo opuesto a la libertad no sería la necesidad sino la coacción externa que violenta la voluntad del sujeto. Y respecto a la elección de los medios y del fin determinado, es decir, al segundo grado de libertad o libre albedrío, la necesidad tampoco se opone absolutamente a la elección del fin concreto, pues puede darse en el ser humano un tercer grado de libertad, —el grado de libertad más perfecta—, un nuevo modo de querer el bien. En este tercer grado de libertad, no hay posibilidad del bien y del mal, sino necesidad del bien ya concretado. «El libre albedrío del fin último concreto y el libre albedrío de los medio, viables por el deseo necesario del fin supremo o felicidad en general, tienden a querer necesariamente al auténtico fin particularizado, a reemplazar la posibilidad del bien por su necesidad.»<sup>10</sup>

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, podemos afirmar que con respecto al fin último y a los medios que conducen a él, la libertad, es esencialmente querer el bien, y su perfección es quererlo sin posibilidad de apartarse de él, quererlo de modo necesario.

---

<sup>9</sup> Eudaldo FORMENT, *Id a Tomás*, op, cit, p. 106.

<sup>10</sup> “En este tercer grado de libertad se querrá el fin concreto de modo necesario, pero también racional y electivamente, porque ha sido posibilitada por el libre albedrío humano. Por elección aparece la necesidad del bien concreto, que es así elegido, con la imposibilidad de elegir el mal. Es la síntesis integradora de los otros dos grados de la libertad con respecto al fin último, una natural y necesaria y otra racional y electiva.” Eudaldo FORMENT, *Id a Tomás*, op, cit, p. 107.

### A) Libertad y conocimiento

Podemos decir, que gracias a la libertad «inteligente», el hombre posee la admirable posibilidad de autodeterminarse y elegir. El hombre es un ser que conoce, un espíritu que piensa; Más no sólo es eso. Como señala Emerich CORETH, si pretendiésemos ver en ese rasgo esencial del conocimiento espiritual lo más específico y la totalidad del ser humano, «caeríamos en un racionalismo o intelectualismo unilateral que recorta nuestra autocomprensión humana, concreta y viva, mientras que pierde de vista nuestra autoexperiencia humana total<sup>11</sup>.

Y es que, —como señala este autor—, mientras el hombre vive se encuentra en un proceso de cambio, evolución y desarrollo, a través del cual su propio ser se revela, realiza y completa a la vez. Se trata de un proceso en el que, sin embargo, el ser humano mismo, ha de realizarse y desarrollarse activamente y desde dentro, de su propio ser. En cierto modo podemos decir que los seres humanos tenemos pendiente la realización de aquello que somos ya inicialmente y que deberemos ser definitivamente.

Desde esta perspectiva, el conocimiento nos muestra las posibilidades de decidarnos y desarrollarnos de acuerdo con nuestro propio ser o de renegar o renunciar a tal empresa. Nos señala valores y desvalores, las posibilidades auténticas e inadecuadas, verdaderas y falsas de nuestro ser personal. Éste es el motivo de que la libertad del querer o libre albedrío postule como condición indispensable la espiritualidad del conocimiento, pero, también a la inversa, ya que el conocimiento espiritual exige como correlato esencial el libre albedrío, pues donde se cumple la autorrealización humana es en el libre albedrío y actuación, es decir, en el querer y obrar libres.

El bien de cada facultad se halla en la operación que le es propia. Y la facultad que imprime una dirección adecuada a la operacional de cada potencia es la razón. La virtud se enraíza en la naturaleza humana con el fin

---

<sup>11</sup> “El conocimiento no es más que una parte integrante, ciertamente esencial y básica, pero sólo parcial, de la autorrealización humana completa: Más aún: el conocimiento no es, por su propia esencia, una realidad última que descansa en sí y se dé sentido a sí misma. En el conjunto del ser humano tiene más bien una función esencialmente mediadora y está ordenada a algo distinto: el querer y la acción.” Emerich CORETH, *Qué es el hombre. Esquema de una filosofía antropológica*, Barcelona, Herder, 1982, p. 136.

de conducir a su ser a la máxima perfección posible y, en esto consiste el bien.

Como ya vimos en el apartado anterior, usualmente, empleamos el término libre en un sentido múltiple y analógicamente estratificado. Si bien, nosotros distinguimos entre una libertad de acción — libertad de toda violencia exterior — y una libertad frente a la necesidad interna, que es la que constituye la esencia de la libertad humana<sup>12</sup>.

En este sentido, la libertad es el elemento esencial de la existencia humana. La libertad de elección supone como elemento determinante la libertad radical, es decir, la libertad interior a la que antes hacíamos referencia. Determinada toda nuestra conducta sólo a través de la libertad radical es posible el conocimiento espiritual por cuanto que se eleva por encima de la atadura de lo material y sensible y se libra a la apertura del ser. Por otra parte, la libertad radical está mediada precisamente por el conocimiento espiritual de los valores y posibilidades, en la decisión explícita de cada elección concreta<sup>13</sup>.

### *B) La elección del mal*

Pertenece a la perfección de la libertad el poder elegir caminos diversos para llegar a un buen fin. Ahora bien, cuando el ser humano se inclina por algo que se aparte del fin bueno — en eso consiste el mal —, algunos autores consideran que se trata de una «imperfección» de la libertad. Si bien, dado el carácter instrumental de la libertad al que antes hacíamos referen-

---

<sup>12</sup> Somos conscientes que no para todos los autores el hombre es un ser realmente libre, sino que para algunos, el hombre actuaría siempre movido por la necesidad, y la realidad llamada libertad no sería otra cosa sino el reconocimiento de esa necesidad, el darse cuenta de que es así. Entre los autores que han defendido esta concepción podemos mencionar a SPINOZA, HEGEL, y con algunas modificaciones, se encuentran también autores marxistas. También, desde el punto de vista biológico ha sido defendida por algunos científicos especialistas en etología (ciencia del comportamiento animal). Y el resultado, aunque con matices, es el mismo: lo que se llama ética o moral no escaparía de la fuerza de la necesidad. De tal modo que todo lo que se pueda físicamente hacer sería moral porque sería necesario. Para analizar brevemente el problema de la libertad a lo largo de la historia del pensamiento, véase, Ernech CORETH, *Qué es el hombre...*, op, cit, pp. 139-152; Carl WELLMAN, *Morales y Éticas*, Madrid, Técnos, 1982, pp. 394-435.

<sup>13</sup> En este sentido, “Cuanta mayor autodisposición y autodeterminación consciente represente esa elección, tanto más se realiza desde el centro de nuestra mismidad con plena aportación y auténtica responsabilidad, y tanto mejor alcanza la libertad humana su realización y despliegue.” Ernech CORETH, *Qué es el hombre...*, op, cit, p. 152.

cia, cuando el ser humano elige el mal, no obra, en sentido propio con libertad.

Relacionando esta cuestión, con los grados de libertad de que nos hablaba Tomás DE AQUINO; Si el ser humano elige entre los diversos medios apropiados que conducen al fin concreto, que ha sido también elegido, actúa con libre albedrío, con un «cierto grado de libertad». En cambio, si no elige su verdadero fin último o toma los medios inadecuados, pierde en realidad la misma libertad del libre albedrío, que no es plena por incluir esta posibilidad de apartarse del fin último o supremo.

Como declara el Aquinate, «querer el mal no es libertad, ni parte de la libertad, sino un cierto signo de ella»<sup>14</sup>. Eudaldo FORMENT, comentando lo anterior, afirma que el libre albedrío humano conlleva imperfección, que no está en su libertad, sino en su limitación, que comporta carencia de la misma. De tal modo que si se «remueve» la posibilidad del mal, desaparece la imperfección del libre albedrío. En este sentido, es en el que se entiende la afirmación de que en la medida en que el hombre va eligiendo el bien, se va haciendo más libre.

Si «el libre albedrío es una facultad de la razón y de la voluntad por la que se elige el bien y el mal»<sup>15</sup>, no podemos decir por ello que la libertad humana supone la indiferencia ante el bien y el mal, pues, por ser siempre una participación de la libertad, es siempre un querer el bien y una aversión al mal, ya que incluso, cuando se elige el mal, se busca el bien<sup>16</sup>.

La elección del mal es un desorden de la libertad, conduce a su pérdida, y perjudica a su autor<sup>17</sup>. La pregunta que quizás ahora nos debamos formular

<sup>14</sup> Tomás DE AQUINO, *De Veritate*, q. 22, a. 6, in c.

<sup>15</sup> Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 10, ob. 2.

<sup>16</sup> «En la mala elección, el mal es visto como un bien, aunque sólo sea aparente o parcial. Sin embargo, en este caso, -en la mala elección-, se obra contra la libertad. En cambio, con la buena elección, se puede conseguir la liberación de la posibilidad de mal, el llegar a una casi necesidad del bien supremo y de los bienes que llevan a él y acercarse al ideal de quererlos necesariamente.» Eudaldo FORMENT, *Id a Tomás*, op, cit, p. 108.

<sup>17</sup> «Conviene recordar algo fundamental: aunque la libertad hace posible la inmoralidad, la trasgresión moral produce siempre un daño. (Sin entrar a valorar que un acto realizado en un sentido hacia el mal, entorpece y obstaculiza un posterior acto bueno, restando “tendencia” en ese sentido). Cualquier psiquiatra sabe que en la raíz de muchos desequilibrios se esconden acciones inconfesables. (Es decir, contra “natura”, o lo que es lo mismo acciones contrarias a la natural tensión hacia el bien). Ser libre no significa estar por encima de la

es ¿por qué elegimos mal? Como apunta, José Ramón AYLLÓN, «nadie tropieza porque ha visto el obstáculo, sino por todo lo contrario». Lo que viene a significar, que cuando libremente se opta por algo perjudicial, esa mala elección es una prueba de que ha habido alguna deficiencia: no haber advertido el mal o no haber querido con suficiente fuerza el bien.

Esta consideración de la «Ignorancia», como fundamento del elegir y obrar mal, la encontramos ya en los primeros pensadores. Así, para Sócrates, la «virtud» definida como «dominio de sí mismo», se funda o se apoya en el saber, de tal forma, que no sólo considera que puede aprenderse, sino que aquel que sabe verdaderamente no puede obrar mal: «nadie puede obrar mal a sabiendas; siempre que se obra mal es por ignorancia». De tal modo que para SÓCRATES, el sabio coincide con el virtuoso.

Para llegar a esta conclusión, SÓCRATES, se fija en que para decidirse a obrar hay que conocer el fin, el objetivo: el saber consiste no sólo en elegir bien los medios, sino también los fines, y el más sabio será el que opta por el mayor bien posible. Pero éste coincide con la meta que se ha de proponer el hombre, con el máximo que puede alcanzar, esto es en último término en la perfección de la naturaleza humana, la perfección del hombre<sup>18</sup>.

Finalmente queremos señalar, que también podemos considerar en último término incluido bajo el rótulo de «Ignorancia» lo que, por otra parte, es de experiencia común: que la voluntad rechaza en ocasiones lo que la inteligencia presenta como bueno. En estos casos, para evitar la ruptura interior que supone en el ser humano la incoherencia, éste suele buscar justificaciones con apariencia razonable, de tal modo que «tuerce» la realidad hasta hacerla coincidir con los propios deseos. No es, sin embargo, elección del mal, constatar el carácter «menesteroso», del ser humano, ya que su libertad no es absoluta en los términos que veremos a continuación.

---

ética, y la inmoralidad nunca debe defenderse en nombre de la libertad.” José Ramón AYLLÓN, *Ética razonada*, op, cit, p. 26.

<sup>18</sup> Véase Sócrates en José María RODRÍGUEZ PANIAGUA, *Historia del pensamiento jurídico* I, op, cit, p. 32.

### 3. ÉTICA Y LIBERTAD

Partimos de que la ética exige un ser libre, — exigencia fundamental de la persona —, que a su vez se posee, para que el hombre cumpla determinadas exigencias éticas: su propio desarrollo y perfección<sup>19</sup>. para alcanzar en último término su sentido y felicidad plena.

#### *A) Libertad no absoluta*

El ser humano es libre en su querer y actuación; pero no lo es de forma absoluta, sin limitaciones. Su libertad no es absoluta, fundamentalmente, porque el ser humano tampoco lo es. De querer entender la libertad como absoluta, habría que volver a definir la esencia del hombre, independientemente del modo como la experimentamos en nuestra existencia concreta.

La limitación en el ser humano es triple: física, psicológica y moral. Por limitación de la libertad entendemos unos contenidos objetivos que ponen fronteras a la libertad de nuestras decisiones, más allá de las cuales la libertad se elimina o al menos queda disminuida. La triple limitación a la que antes hacíamos referencia, no debe considerarse como algo negativo, pues, parece lógico que a un ser limitado le corresponda una libertad limitada: «que el límite de su querer sea el límite de su ser.»

En este sentido, podemos señalar, que la limitación moral aparece desde el momento en que el ser humano descubre que hay acciones que puede, pero que no «debe» realizar. El segundo aspecto de esta limitación es lo que Emerich CORETH, designa como «vinculación de la libertad», queriendo señalar con ello un fenómeno que no elimina la libertad ni la mengua, sino que más bien la supone y la incita a actuar, aunque «imponiéndole unas vinculaciones obligatorias.»<sup>20</sup>

<sup>19</sup> “Gracias a la inteligencia y a la libertad, el hombre entiende un tipo de necesidad que escapa siempre a los animales: la necesidad moral o ética. La necesidad ética va dirigida a la inteligencia y voluntad libre...Y estas necesidades o exigencias éticas presentan un doble aspecto muy característico: a) son debidas a la persona, es decir, que sin ellas la persona no llega a desarrollar lo que es...b) el hombre debe cumplirlas, satisfacerlas, aunque físicamente pueda no cumplirlas; por eso se habla de necesidad moral.” Rafael GÓMEZ PÉREZ, *Problemas morales de la existencia humana*, Madrid, Magisterio Español, 1980, p. 36.

<sup>20</sup> “Vivimos la experiencia de que nos sale al paso un valor reclamando su afirmación y reali-

En la misma línea, José Ramón AYLLÓN, considera que la libertad tampoco es un valor absoluto porque tiene un carácter instrumental, en cuanto que está al servicio del perfeccionamiento humano. «La libertad está en función del proyecto vital que cada hombre desea, es el medio para alcanzarlo». Por eso la libertad no es el valor supremo, sino que de hecho nos interesa en la medida en que apunta a algo más allá de la libertad, algo que supera y marca su sentido: «el bien.»<sup>21</sup>

### *B) Libertad, ética, y perfección*

La Ética tiene sentido si el hombre puede aspirar a la perfección; pero, por otra parte, sólo puede aspirar a ésta si el ser humano es libre; de donde se sigue que la Ética sólo tiene sentido si el hombre es libre.

Sin libertad el hombre no podría crecer, mejorar, perfeccionarse, desarrollarse. Para encontrar esa perfección hay que tomar decisiones. Y aquí reposa el núcleo de lo que es la Ética<sup>22</sup>.

---

zación, que nos expresa un deber absoluto y que tal exige la renuncia a otra forma de comportamiento agradable y habitual. Quizás apartamos la vista e intentamos arrinconarlo marginándolo de nuestro campo visual. Y sin embargo percibimos una llamada imperante, una demanda obligatoria, que reclama nuestra libre decisión, pero que impone a nuestra voluntad una obligación vinculante. Este fenómeno forma parte de las experiencias fundamentales de la existencia humana. De ahí que incesantemente haya preocupado a los filósofos de todos los tiempos. Es un fenómeno de tipo ético. ¿Qué significa y cómo hay que explicarlo? ¿Qué es un valor ético, un precepto moral, una actuación ética?” E. CORETH, *Qué es el hombre*, op, cit, p. 154.

<sup>21</sup> “Ser libre no es, por tanto, ser independiente. Al menos, si por independencia entendemos no respetar los límites señalados anteriormente. Cortar esos vínculos sería cortar las raíces o lanzarse a navegar sin rumbo, y por eso, en palabras de Tocqueville, la Providencia no ha creado al género humano ni enteramente independiente ni completamente esclavo... La limitación humana supone que cada elección lleva consigo una renuncia. (Y), el problema que se plantea debe resolverlo la inteligencia sopesando el valor de lo que escoge y de lo que rechaza... Puestos a renunciar, sólo vale la pena preferir lo superior a lo inferior.” José Ramón AYLLÓN, *Ética razonada*, op, cit, p. 21.

<sup>22</sup> “Al hombre como proyecto le es posible el “dominio racional de sí mismo (libertad moral)” y la clave se halla en el plano del obrar moral... Su posibilidad de no estar acabado posibilita la perfección... Somos radicalmente menesterosos, no sólo en el sentido de nuestra naturaleza, de suyo limitada, sino que también tiene que realizarse en todo lo que ella puede dar de sí. Y... en el hombre su radical menesterosidad es la garantía de que le es dada la posibilidad y necesidad de su propia autorrealización como hombre. “Llegar a ser lo que se es”, es decir, realizar o acabar mediante el obrar humano moral aquello que de modo ideal, por naturaleza, ya somos: llegar a ser de hecho lo que “debemos” ser de iure a través de un

Cuando el ser humano opta por algo se decide a sí mismo, y al mismo tiempo la libertad no se agota en las meras elecciones de cosas externas, pues siempre que elegimos, la libertad genera consecuencias «ad extra» y consecuencias «ad intra.»<sup>23</sup> Si bien, lo que importa es saber en qué medida el cambio producido, la decisión que hemos tomado reobra en nosotros, nos transforma y nos cambia. En este sentido, la libertad «no es sino el saberse arrojado uno en sus propias manos, la autoposesión de sí mismo en el origen.»<sup>24</sup>

Desde esta perspectiva, hay que considerar no sólo los fines que se persiguen con esa decisión, es decir, lo que en cierto modo la justifica; sino también las consecuencias que puedan resultar una vez que tal decisión se ha tomado. La misma motivación en esa toma de decisión manifiesta que la libertad está aquí implicada, porque decidirse consiste en optar, determinarse por uno o algunos de los motivos diferentes que, simultáneamente, se nos aparecen.

---

comportamiento adecuado a nuestra índole natural y a nuestro fin, o sea, mediante el obrar racional dirigido hacia la felicidad.” pp. 74-75. “Es posible, que el hombre llegue a poseerse en la forma de un autodomínio racional de su facultad de querer, y que esa conquista de sí mismo en que la libertad moral consiste acompañe e incluso estimule un progreso en el dominio de la naturaleza a través de la técnica. La “cultura del hombre”, también en el sentido del cultivo de su dignidad moral, constituye un verdadero catalizador del progreso material en orden al diseño de una civilización para el hombre.” José M<sup>o</sup> BARRIO MAESTRE y J. C. MARDOMINGO SIERRA, *Realidad y proyecto de hombre*, en «Dignidad y progreso. Nuevas formas de solidaridad», Madrid, UCM, 1988, pp. 79-80.

<sup>23</sup> “Entre las primeras está precisamente eso que elegimos, la modificación y transformación de nuestro entorno, de nuestro ámbito concreto... Pero lo que fundamentalmente importa no son las consecuencias hacia fuera derivadas de la acción, sino las consecuencias que se derivan hacia dentro –ad intra-, como robustecer un determinado hábito de comportamiento... Si analizamos estas últimas consecuencias observaremos en qué medida nuestras decisiones acaban por afectarnos personalmente, en la medida en que con ellas a nosotros mismos nos decidimos... Este cambio en nosotros hace patente la existencia de la libertad y el hecho de que gracias a la libertad el hombre puede ser dueño de su propio destino.” Aquilino POLAINO-LORENTE, *Manual de Bioética general*, op, cit, p. 154.

<sup>24</sup> Respecto a la libertad moral, ¿Puede el hombre llegar a un dominio de sí propio (en relación con la voluntad)? Sólo si la respuesta es sí podrá también llegar a una responsable disposición de sí mismo y en consecuencia, de los recursos naturales y tecnológicos a su alcance, garantizando de esta forma un auténtico “progreso”. Este tenerse a sí mismo o “libre disposición de nuestro ser” es complejo. Como señala MILLÁN-PUELLES, “la ontología y la ética de yo se cruzan en este punto, pues mi propio asumirme no es un hecho exclusivamente natural, ni tampoco un simple acto de conciencia en la más amplia acepción de la palabra, sino “una opción de mí mismo”, un acto en el que me asumo libremente, tanto si me tomo como soy –activo y a la vez fáctico en mi ser- cuanto si cierro los ojos a mi facticidad y me imagino el radical autor de mi ser propio.” A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967, pp. 410-411.

Del mismo modo acontece si estudiamos la decisión desde la perspectiva de las consecuencias. Ya que si nuestro comportamiento genera consecuencias imputables es porque nuestra decisión ha sido libre; si no fuera así, dichas consecuencias serían necesarias y por tanto no podrían ser modificadas mediante nuestras decisiones.

## CONCLUSIÓN

Todo lo que venimos afirmando en este punto, no hace sino subrayar que la ética exige la condición previa de la libertad, ya que si el ser humano no fuera libre no sería responsable de sus actos, y un hombre que no es responsable de sus actos no puede ser una persona capaz de comportamiento ético.

Por otra parte, sin libertad no puede haber virtud y sin virtud el hombre no puede autodeterminarse y mejorar<sup>25</sup>, del mismo modo que sin libertad tampoco podría autodeterminarse a hacer el mal. De ahí, la paradoja entre la ética y la libertad: «la libertad hace posible el comportamiento ético; la ética sin libertad no es posible. Pero, a su vez, el comportamiento ético hace al hombre más «valioso» en tanto que a través suyo y gracias a ella incrementa su libertad. La libertad pues, posibilita lo ético y lo ético incrementa el valor y aumenta la densidad y calidad de la libertad. Cuanto más ético es un comportamiento, más libre es la persona que así se comporta.»<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> “Tanto la capacidad humana de optar –libre albedrío- como su virtud apertura-cognoscitiva y desiderativa hacia la totalidad de lo real –libertad trascendente-, “son libertades que no nos podemos dar, sino que nos son dadas”...Pero el hombre puede darse a sí mismo otra clase de libertad: la que se adquiere en la práctica de las virtudes morales. A esta libertad que no es innata, sino que puede y debe ser adquirida por el hombre para perfeccionar su propio ser, cabe llamarla “libertad moral” por lograrse en el ejercicio de sus mismas virtudes. La noción aristotélica de virtud –disposición voluntaria adquirida, que consiste en un término medio en relación con nosotros mismos, definida por la razón y de conformidad con la conducta de un hombre prudente- (Ética a Nicómaco, 1106 b 35-1107 a 3.), ofrece la clave para la síntesis entre lo racional y lo moral que, en términos de “dominio racional de sí” se propone.” A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, p. 404.

<sup>26</sup> “Por supuesto, que la libertad constituye un riesgo, ya que la persona puede equivocarse al elegir y su conducta devenir en un comportamiento anético. Ésta es la grandeza y la miseria de la libertad humana. Pero no se olvide que sin libertad ni siquiera habría posibilidad de progreso; sin libertad no habría tal comportamiento humano. Porque el hombre es libre, en cierto modo, la ética viene a salvaguardar, restituir y objetivar la veracidad y el sentido del

En consecuencia, cuando elegimos nos realizamos o nos frustramos, porque más allá de cada elección hay siempre una alternativa trascendente que reobra en quien de esta forma elige y se comporta. Ya que los diversos modos que tiene el hombre de realizarse dependen de la suma de elecciones parciales que va realizando a lo largo de su vida, y que de suyo no son indiferentes pues van imprimiendo y determinando la personalidad al tiempo que comprometen decisiones futuras.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2003.
- AYLLÓN, José Ramón.: *Ética razonada*, Madrid, Palabra, 1998.
- BARRIO MAESTRE, José María y MARDOMINGO SIERRA, J. C.: *Realidad y proyecto de hombre*, en «Dignidad y progreso. Nuevas formas de solidaridad», Madrid, UCM, 1988.
- CORETH, Emerich.: *Qué es el hombre. Esquema de una filosofía antropológica*, Barcelona, Herder, 1982.
- FORMENT, Eudaldo: *Id a Tomás*, Pamplona, Gratis Date, 1998.
- GÓMEZ PÉREZ, Rafael.: *Problemas morales de la existencia humana*, Madrid, Magisterio Español, 1980.
- MILLÁN-PUELLES, A.: *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 1984.
- NOGALES NAHARRO, M<sup>a</sup> Ángeles: *Propuesta ética para bioética desde una fundamentación iusnaturalista*, Madrid, FUE, 2005.
- POLAINO-LORENTE, Aquilino: *Manual de Bioética general*, Madrid, Rialp, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Madrid, BAC, 1988.
- WELLMAN, Carl: *Morales y Éticas*, Madrid, Técnos, 1982.

---

comportamiento humano y a través de él la dignidad de la persona.” A. POLAINO-LORENTE, *Manual de Bioética general*, op, cit, p. 154.

## Familia y proceso de personalización

TERESA CID\*

### 1. – CRISIS DE LA GENEALOGÍA PERSONAL

La experiencia humana elemental muestra que ser hijo, es decir, ser originado, es uno de los contenidos primordiales de la autoconciencia del yo. El hombre no puede concebirse fuera de un tejido de relaciones originarias que, de hecho, se identifican con la familia. En este sentido, la familia es el ámbito natural en el que el hombre adquiere conciencia de su dignidad, del hecho de ser querido por sí mismo. Esta realidad, ser querido por sí mismo, es el vértice de la experiencia del amor a la que aspira todo hombre, es el contenido original de las relaciones familiares.

Cada persona humana, precisamente por ser persona, tiene un origen personal. Por ello, el primer rasgo de nuestra identidad es la filiación. Por ser personas, somos hijos de unos padres. En la paternidad y en la filiación hay un vínculo entre personas, las de los padres con las de los hijos, que contiene un sustancial significado personal.

Sin embargo, en nuestra sociedad contemporánea la paternidad no es ya algo evidente, sino al contrario, una figura contestada, rechazada u omitida. Nos encontramos ante una crisis de la genealogía personal y una crisis de la genealogía por amor. Vivimos en un mundo donde hay muchísimos seres humanos que no han sido engendrados por un padre y una madre unidos por un vínculo de amor. Es decir, por un padre y una madre que, entre sí, son esposos y cons-

---

\* Dra. Teresa Cid, profesora de Pensamiento político y cultural, y de Familia, escuela y sociedad, de la Universidad CEU-San Pablo de Madrid.

tituyen una comunidad de vida y de amor. Estos seres humanos traen su origen de una relación entre sus padres en alguna manera pasajera.

Esta fractura entre paternidad y maternidad atenta directamente contra la genealogía personal y amorosa debida en justicia a todo ser humano, a todo hijo, por ser persona. La disociación, la fractura o la independencia total entre ser cónyuges (la conyugalidad de la unión matrimonial) y ser padres (la procreación y la educación de los hijos mediante un espacio de intimidad, de convivencia amorosa estable que conocemos como familia) está, pues, en la base de la crisis de la paternidad.

En efecto, hoy en día las personas se sienten particularmente frágiles en dos vertientes esenciales de la tarea de construir una familia: por un lado, la de la fidelidad al amor y por otro, la de la paternidad. La crisis de la fidelidad se presenta como la incapacidad de dar continuidad en el tiempo a lo que implicó en su vida el acontecimiento gozoso del afecto. La crisis de la paternidad se manifiesta en la dificultad o incluso rechazo de asumir el peso, que se advierte como excesivamente gravoso de dar vida a los hijos. La crisis de la paternidad es la clausura ante el futuro como posibilidad gratuita, es la crisis de la esperanza<sup>1</sup>.

## 2. LA VOCACIÓN AL AMOR

El hombre no se comprende únicamente desde su origen pasado ni desde una parte aislada que llamamos presente. Está dirigido hacia el futuro que es precisamente el que le permite adivinar quién es él. Por tanto, la consideración del hombre, al basarse en su realidad total, incluye no solo lo que es, sino lo que está llamado a ser, es decir, su vocación. No existe vocación en el orden de la naturaleza, de los seres vegetales o animales, en el que reina el determinismo, y en el que, por lo tanto, la facultad de elegir y el poder de autodeterminación que implica la vocación no existen. La vocación supone la facultad de comprometerse individualmente respecto de

---

<sup>1</sup> L. MELINA, «La cultura de la familia. Profecía y signo», en *Anales Valencinos* 57 (2003) 1-12, publicado también en: ID., *Por una cultura de la familia. El lenguaje del amor*, Edicep, Valencia 2009.

un fin; y esta facultad solo la posee un ser racional. La vida entendida como vocación es una concepción de la vida como algo personal, cualquier otra concepción la reduce a algo mecánico, rutinario o de un crecimiento previsible<sup>2</sup>.

La vocación antes de ser una característica de la experiencia cristiana, se ha de reconocer como una estructura de la existencia humana en cuanto tal<sup>3</sup>. La libertad del hombre de hecho está siempre “pro-vocada” por la realidad que le impacta y le empuja a la acción. La realidad, sobre todo, la que cuenta con el rostro personal de un encuentro que establece vínculos, relaciones, tiene el carácter de un evento que sucede e interpela, pues llama a una decisión. Y es que en la raíz de nuestra vida hay un don que es también una llamada. La llamada exige una respuesta, la vocación nos revela, además, una intención de amor, que solo descubrimos a través de un acontecimiento, el encuentro personal:

«El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa de él vivamente» (*Redemptor hominis* 10)<sup>4</sup>.

El amor es para el hombre, en primer lugar, una respuesta y la inserción en una historia de amor que le precede y que debe ser el camino de la propia realización. Esta conjunción específica del momento natural del amor y de la libertad que llega a la expresión de toda la persona, es el fundamento que permite hablar del amor como una *vocación*. Una síntesis de la dinámica de la vocación originaria al amor nos la ofrece Juan Pablo II en el siguiente texto de la exhortación apostólica *Familiaris consortio*:

---

<sup>2</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*, Palabra, Madrid 2009<sup>2</sup>, 311-315.

<sup>3</sup> Es una idea desarrollada por A. SCOLA: *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, Encuentro, Madrid 2005.

<sup>4</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* 8. 10. 13 (en adelante RH); *Familiaris consortio* 11 (en adelante FC); *Mulieris dignitatem* 6-7 (en adelante MD); *Evangelium vitae* 29-30. 76; *Tertio millennio adveniente* 4-8; *Dives in misericordia* 1; *Dominum et vivificantem* 10. 59. Véase J.J. PÉREZ-SOBA, «Juan Pablo II y la familia», en *Cuadernos de pensamiento* 17, Fundación Universitaria Española, Madrid 2005, 221-226.

«Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor.

Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y semejanza y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata de todo ser humano» (*Familiaris consortio* 11).

Es el amor en su dinámica y su valor personal el que sirve de hilo conductor de toda la existencia humana y del relieve que alcanzan las distintas realidades que la conforman. La mención de la vocación es la que da unidad personal, la propia de la identidad, a todas las otras realidades que están presentes en ella. El amor es, pues, la vocación fundamental e innata de todo ser humano, remite a un amor primero, de otra persona, como a su fuente, llega a ser consciente por medio de un encuentro, un manifestarse al hombre de aquel que le ha amado antes. Esa vocación o llamada es la respuesta a un amor primero, originario, y nos revela la verdad más profunda de la persona. De ahí que el proceso de revelación de la persona sea al mismo tiempo un proceso de construcción personal. Es la consecuencia de la categoría de la vocación. Por tanto, la revelación del amor no consiste en alcanzar una «idea» del amor, sino en introducirnos en una historia de amor de la que somos invitados a ser protagonistas:

«Porque, ¿qué significa amar en serio? La seriedad del amor aparece solo cuando [...] el amor se hace destino del que ama. [...] Cuando el hombre y la mujer están unidos en auténtico amor, cada cual toma al otro consigo. Lo que le ocurre al otro se convierte en destino propio para el que ama»<sup>5</sup>.

La vocación al amor implica a toda la persona en la construcción de su historia, y tiene como fin el don sincero de sí por el que la persona encuentra su propia identidad<sup>6</sup>. Se trata de la libre entrega a otra persona para formar con ella una auténtica comunión de personas. Entregar la propia vida a otra

<sup>5</sup> R. GUARDINI, «Amor y luz sobre las parábolas de la primera epístola de San Juan», en *Verdad y orden* III, Guadarrama, Madrid 1960, 84.

<sup>6</sup> Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España* (21-11-2003) 34; (en adelante DPF).

persona es expresión máxima de libertad; para realizar esa entrega se requiere una madurez de la libertad que permita al hombre darse a sí mismo en totalidad. El fundamento de esta entrega es un amor peculiar que se denomina sponsal<sup>7</sup>. Se comprende como la donación a modo de promesa (*spondere*) de una comunión perfecta. Tal donación debe retomar las condiciones de donación de sí plenamente personales.

*Totalidad* en la medida en que no admite una parcialidad en el compartir, se comparte la vida, no solo algunos aspectos. No quiere decir que se comparta todo, sino la vida como totalidad de sentido. Es un elemento que no se da en la amistad, donde el compartir es fraccionario, ni tampoco en el amor paterno-filial en el que no se comparte el mismo fin de vida, pues el horizonte del padre y el del hijo no coinciden. El amor sponsal supone la superación del horizonte vital de la simple vida filial: «dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer» (Gn 2).

*Corporalidad*. La entrega que se realiza al ser de la vida incluye la corporalidad. Con ello no significa directamente la genitalidad, sino todo aquello que puede significar la corporalidad como un todo. Es lo que se ha denominado corazón<sup>8</sup>. Con ello se indica una intimidad que tiene un valor corporal y afectivo. La entrega del corazón en la que se focaliza la referencia corporal tiene en sí una estabilidad en la medida en que es recibida por otro.

*Exclusividad*. Se entrega solo a una persona. Este hecho está en profunda relación con los otros dos: la totalidad en la entrega corporal representa una unidad en la misma. La lógica del don de sí, cuando se plantea en su totalidad siempre indica una «exclusividad» en la persona amada. «El querer una sola cosa con toda el alma» es una aspiración de unificación interior profundamente relacionada con la corporalidad y la castidad.

El amor sponsal, en cuanto amor personal, exige la *fidelidad* al compromiso y la verdad en su realización; como fundamento de una comunión, re-

---

<sup>7</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plan divino*, Cristiandad, Madrid 2000, 119.

<sup>8</sup> Cf. D. VON HILDEBRAND, *El corazón. Análisis de la afectividad humana*, Palabra, Madrid 1997.

quiere la *reciprocidad* que será el camino específico de su crecimiento y corroboración. Por la *totalidad* de la entrega que exige, incluye la corporalidad que comprende en sí la afectividad y hace de este amor de entrega un amor exclusivo. En esa entrega está inscrita, por la fuerza de la naturaleza del amor, una promesa de fecundidad. Estas características son propias del amor esponsal, es decir, el propio de la vocación de todo hombre. Revelan su valor único en la vida del hombre y tienen un significado central en la vocación al amor. Por eso, el amor esponsal es el fin de todo el proceso de crecimiento y maduración de la persona como preparación a la totalidad de la entrega<sup>9</sup>.

Estas características distinguen el amor esponsal de los otros tipos de amor: del amor paterno-filial, y del amor de amistad. Ninguno de ellos es exclusivo, ni el amor de amistad es directamente corporal; tampoco toda amistad exige necesariamente la totalidad aunque apunte a ella como su prototipo. Si bien son diferentes no son tipos totalmente separados unos de otros: en el amor esponsal se da un cierto tipo de amistad, y el amor paterno requiere su fundación en un amor esponsal.

El amor conyugal se distingue del amor esponsal en la medida en que incluye como uno de los bienes comunicados la relación sexual propia del acto conyugal. Esto es así de tal modo que un amor que no incluya como un elemento de comunicación el acto conyugal no es propiamente un amor conyugal. Es un tipo concreto de amor esponsal que tiene una importancia propia pero que no agota las posibles expresiones del amor esponsal. Para el mismo amor conyugal es importante mantener esa diferencia porque solo así encuentra su propia perfección y se abre al don definitivo de ese amor esponsal.

### 3. MATRIMONIO Y FAMILIA COMO EDUCACIÓN A LA PATERNIDAD

Si la vocación originaria de todo hombre es la vocación al amor, el matrimonio es la vocación<sup>10</sup> a un amor peculiar: el amor conyugal, que como todo amor es algo que el hombre descubre en un momento determinado en

---

<sup>9</sup> Cf. DPF 35-36.

<sup>10</sup> Cf. 1 Co 7, 7; Ef 5,32. Para comprender las raíces teológicas de esta vocación: cf. D.S. CRAWFORD, *Marriage and the Sequela Christi*, Lateran University Press, Roma 2003.

su vida. El mismo contenido de este amor es una verdadera revelación e incluye una llamada a la comunión. Tal llamada implica la libertad de ambos y la totalidad de la persona. Un amor que es aceptación de una persona en una relación específica cuyo contenido no es arbitrario.

La revelación del amor conyugal en cuanto que implica a toda la persona y su libertad, nos descubre las características<sup>11</sup> que lo especifican como tal: es fiel hasta la indisolubilidad, recíproco, exclusivo<sup>12</sup> y abierto a la transmisión de la vida. Por ello es un amor definitivo, porque acepta a la persona como es y puede llegar a ser, hoy y siempre hasta la muerte. Por ser un amor en el que está implicado el ejercicio de la sexualidad genital, es capaz de comunicarse generando vida: porque no está cerrado en sí mismo. Se trata de características intrínsecas al amor conyugal<sup>13</sup>, es decir, forman parte de la revelación del amor previa a la libertad humana. Son constitutivas del acto mismo de libertad de entrega que forma la comunión de vida y amor que es el matrimonio. El amor conyugal implica una promesa de plenitud en una comunión que los cónyuges deberán construir mutuamente.

El matrimonio es una singular comunión de personas; sobre la base de esta comunión, la familia está llamada a ser comunidad de personas. La vinculación entre el matrimonio y la familia se expresa en el hecho de ser los cónyuges una sola carne. La familia arranca de la comunión conyugal por la cual el hombre y la mujer se entregan y aceptan mutuamente.

El amor conyugal como una *caro* habla, al mismo tiempo, de la unión de los dos en el fruto (hijo) y del hecho de que hasta en el acto conyugal la diferencia entre hombre-mujer permanece insuperable. Dicha diferencia, en efecto, mantiene el lugar del tercero (hijo). La reciprocidad no anula la diferencia porque es asimétrica, en cuanto que no existe en función de una unión

---

<sup>11</sup> El amor conyugal de acuerdo con lo que afirma HV 9: es un amor humano (sensible y espiritual), es amor total, fiel y fecundo.

<sup>12</sup> La totalidad del don de sí exige la exclusividad: «todo/a a ti, solo/a». Por tanto, se opone a la poligamia: «contraria a la igual dignidad personal del hombre y de la mujer, que en el matrimonio se dan con un amor total y por lo mismo único y exclusivo» (FC 19). A propósito de esta cuestión, escribe Benedicto XVI: «A la imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monógamo. El matrimonio basado en un amor exclusivo y definitivo se convierte en el icono de la relación de Dios con su pueblo y, viceversa, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano» (DCE 11).

<sup>13</sup> Cf. FSV 61; *Sexualidad humana: verdad y significado*, 29.

andrógina de dos mitades, sino para la procreación del hijo, que es el fruto esencialmente del amor de los dos: «en el fruto de lo que se hizo una sola carne, la participación de ambos, en el plano biológico, psicológico y espiritual, ha llegado a ser indivisible. Con todo, ambos siguen siendo distintos, sin posibilidad alguna de confusión, y, precisamente por eso, pueden experimentar la unión corporal como unión de personas»<sup>14</sup>. De ahí que la clave del amor no esté tanto en la complementariedad como en la unión que respeta la diferencia.

Esto significa que la sexualidad o se abre a la fecundidad o es incapaz de realizar su misión de amor. La fecundidad para la diferencia sexual deja de ser solo un límite en cuanto en ella no solo se perciba la transmisión biológica, sino que se comprenda como la llamada a fundar una comunión de personas que supere la díada hombre-mujer porque nunca puede ser perfecta: «en cierto sentido, la diferencia entre los dos (el hombre y la mujer) implica el lugar de un tercero: expresa, de nuevo, la alteridad»<sup>15</sup>. La fecundidad, por una razón interna no sometida al arbitrio humano, debe permanecer como un significado permanente en toda relación sexual entre personas. El modo como esto se alcanza es la unión, por medio de la fecundidad, entre la sexualidad y el amor. Se trata de una verdad antropológica que ilumina la «inseparabilidad del significado unitivo y procreativo» que la encíclica *Humanae vitae* proclama a nivel moral (HV 12), y que la instrucción *Donum vitae* supo iluminar para el caso de la denominada «reproducción asistida». Es la lógica interna que ha pasado del «sexo sin niños» a «niños sin sexo»<sup>16</sup>.

Se puede ver así la importancia de señalar la inseparabilidad de las tres dimensiones del misterio nupcial: diferencia sexual, amor y fecundidad<sup>17</sup>. Diferencia sexual, amor y fecundidad son tres factores esencialmente vinculados entre sí, de forma que no es posible, en sentido objetivo y absoluto,

<sup>14</sup> A. SCOLA, *La «cuestión decisiva» del amor: hombre-mujer*, Encuentro, Madrid 2002, 83.

<sup>15</sup> ID., *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, o.c., 138. Así, Balthasar propone que «el acto de la unión de dos personas en la única carne y el fruto de esta unión deberían ser considerados conjuntamente, saltando la distancia en el tiempo» (cf. H.U. VON BALTHASAR, *La oración contemplativa*, Encuentro, Madrid 1985, 90).

<sup>16</sup> Cf. L. MELINA- J. LAFFITTE, *Amor conyugal y vocación a la santidad*, Universidad Católica de Chile, Santiago 1997.

<sup>17</sup> Cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, o.c., 174.

separar alguno de ellos de la objetiva circumincisión (perijóresis) de los tres sin alterar sustancialmente su esencia<sup>18</sup>. Por tanto, romper la perijóresis entre amor, sexualidad y procreación conduce, «a reducir la procreación a reproducción mecánica, el amor a búsqueda del fantasma del andrógino y condena el yo al narcisismo»<sup>19</sup>.

La comunión conyugal asegura la genealogía personal y amorosa de los hijos, y con ella la base real de su identidad y crecimiento verdaderamente humanos. El matrimonio, por constituir una comunión de personas, significa siempre un nuevo comienzo. Es el comienzo de una nueva comunidad humana, de esa comunidad que se llama familia. No es posible un amor verdadero que no acoja en sí el destino de paternidad o maternidad y que no respete la estructura objetiva biológica del cuerpo del otro, que incluye su predisposición a la fecundidad.

Así pues, del amor conyugal de los esposos, un amor que es intrínsecamente fecundo, nace la familia como comunidad de padres e hijos, como comunidad de generaciones. La familia se basa en la igual dignidad personal entre los padres y los hijos. En la familia se desarrollan las relaciones interpersonales en las que se confía a cada uno una tarea específica, sin esquemas rígidos. En la relación recíproca matrimonial y en el compromiso común de los padres, la figura del hombre y de la mujer que están llamados a aplicar sus características naturales en el ámbito de una comunión profunda, enriquecedora y respetuosa.

Comprender la familia como comunión de personas significa comprender la familia como lugar de esas relaciones interpersonales básicas. Distinguiamos en el interior de la familia dos grupos de relaciones: la que une al padre y a la madre –la relación conyugal–, la que une al padre y la madre con los otros miembros de la familia, la paterno-filial, y la relación de los hermanos entre sí.

---

<sup>18</sup> Cf. ID., *La «cuestión decisiva» del amor: hombre-mujer*, o.c., 81.

<sup>19</sup> ID., *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, o.c., 174, 278. Véase también: ID., *La «cuestión decisiva» del amor: hombre-mujer*, Encuentro, Madrid 2002; ID., *Identidad y diferencia. La relación hombre y mujer*, o.c.; ID., «Identidad y diferencia sexual», en CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA (ed.), *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004, 567-573.

#### 4. – ETAPAS DEL PROCESO DE PERSONALIZACIÓN

Todos los elementos de los que hemos hablado anteriormente encuentran su unidad específica en la respuesta a la vocación originaria al amor; y se van revelando en la historia de cada persona en la medida en la que avanza en la construcción de sí como persona. Se trata de la realización de los elementos que conducen a la propia identidad personal, y forman parte de la verdad de la persona que se descubre a sí misma en la vocación al amor. El conjunto de estos elementos responde a los tipos de amor que conforman la vida de cada persona: reconocerse como hijo, para convertirse en esposo, y llegar así a ser padre o madre. Entonces se puede describir la tarea vocacional del siguiente modo:

«Esta tarea se realiza mediante la asunción vocacional de las relaciones personales fundamentales que se engarzan en el desarrollo de la vida familiar: “ser hijo, para poder ser esposo y llegar a ser padre”. Para por una formación de la afectividad que sepa reconocer su valor y la verdad de su integración. Forma parte de una preparación vocacional al don de sí, al don de la propia vida»<sup>20</sup>.

Esos elementos fundamentales: hijo, esposo, y padre, están intrínsecamente relacionados con una revelación personal que afecta íntimamente a la identidad de la persona. Pues son elementos que dejan de comprenderse como meramente funcionales, para verlos como relaciones personales que son fuente de identidad para las personas y se integran en la realización de la propia vida con un sentido universal. Este itinerario, filiación, sponsalidad, y paternidad expresa el conjunto de las relaciones humanas básicas que establecen los vínculos personales –no solo de naturaleza– que enmarcan las acciones de los hombres. En efecto, son llamadas a la libertad para que sean realizadas y se conforman según las exigencias de la verdad del bien que define cada relación.

En la trilogía anterior están en juego dos tipos de amor: el paterno-filial y el sponsal, nos falta la mediación que realiza entre ellos el amor de amistad. Éste nos abre en realidad a todo el ámbito del bien que afecta la vida huma-

---

<sup>20</sup> J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia, El corazón de la familia*, Publicaciones Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2006, 143.

na, como ya hemos tenido oportunidad de destacar. Así pues, la vocación al amor no se comprende de un modo individual o aislado, sino dirigida internamente por las relaciones interpersonales y teniendo como tarea consciente la constitución de una comunión de personas. Por tanto, el desarrollo del contenido básico de la vocación al amor, debe seguir la estructura interpersonal propia del mismo amor: presencia-encuentro-comunión. Los tres pasos tiene un paralelo existencial con las tres etapas fundamentales de la vocación persona como son: el hecho de ser hijo (la presencia), el de ser esposo (el encuentro), y el de ser padre o formar una familia (la comunión)<sup>21</sup>.

De esta manera, el amor va revelando la identidad personal en la realización del bien de la persona y en los distintos ámbitos de comunicación con los otros hombres. Entonces, del mismo amor como luz se desprende el modo como en todo momento podemos ver la relación de cada acto con el todo de la vida humana y esto en relación a la construcción de una comunión humana concreta en la cual hallamos nuestra propia vocación. El modo de comprender esto es el reconocer el *sujeto moral* que conforman las acciones humanas, y apreciar su evolución fundamental a partir de las relaciones interpersonales básicas: ser hijo, para ser esposo y llegar a ser padre<sup>22</sup>.

La experiencia en su distenderse a lo largo del tiempo es el modo como el hombre percibe con seguridad la realidad vocacional a la que está llamado<sup>23</sup>. De esta forma se unen de modo inseparable la vocación y la vida personal en un proceso de auténtica personalización en la que está en juego la propia identidad, un crecimiento que sólo se puede ir resolviendo mediante el discernimiento de la verdad de un amor a otra persona, por medio de los lazos de amor que van entretejiendo la vida de cada hombre y cada mujer.

El concepto de personalización se ha usado principalmente en dos ámbitos concretos: el educativo y el social. En cuanto al primero, en los últimos años se ha visto envuelto en una interpretación excesivamente autonomista en la cual la madurez se mide por grados de autonomía<sup>24</sup>. Por eso, es impor-

---

<sup>21</sup> Ibid., 209.

<sup>22</sup> Cf. DPF 73.

<sup>23</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad*, Ediciones de la Facultad de «San Dámaso», Madrid 2004, 177.

<sup>24</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «El misterio del amor según Karol Wojtyła», en J.M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, 140.

tante tener en cuenta la verdadera dimensión de la realidad de la “personalización” en relación a lo que es genuinamente moral como la autorrealización de la persona por medio de sus acciones. La insistencia en la personalización es el modo de ver el crecimiento personal en una unidad en la que la persona misma tiene la iniciativa y constituye la misma razón de su desarrollo. De aquí procede el auténtico valor de la personalización en cuanto se vincula estrechamente a la de vocación destacando de ella el proceso que le es esencial y del cual el hombre mismo es el protagonista.

Es preciso, entonces, comprender la personalización como un elemento más allá de la construcción de un carácter, como algo que afecta a la misma identidad de la persona y que la puede calificar como tal. Se refiere a tomar en serio la búsqueda personal de una plenitud que no es un simple crecimiento natural de unas capacidades, sino la asunción de la verdad de una serie de encuentros personales que están dirigidos a la construcción de una comunión de personas. En todo caso, es necesario encontrar la razón profunda que une la dinámica de personalización con la comunión entre las personas<sup>25</sup>.

#### *a) Ser hijo*

La verdad inicial de la libertad del hombre es el descubrimiento de un «esse» peculiar: el de ser hijo<sup>26</sup>. Nuestra identidad está en relación a una vida recibida y, con ella, a la relación con otra persona. Así, la relación está inscrita en lo más radical de nuestra identidad, la de ser hijos. Su importancia insustituible se debe a que se fundamenta en una acción no electiva: no elegimos ser hijos, sino que nos es dado previamente a cualquier elección nuestra. Por consiguiente, la identidad del hombre es un tema de libertad, pero no de una libertad individual sino en relación. Es la relación a una libertad anterior que la precede antes de cualquier elección. Esta primera relación tiene un valor incondicional.

La dignidad de todo hombre plantea una primera exigencia: la de haber nacido por un acto de amor en el que él mismo está implicado. De este mo-

---

<sup>25</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «Persona y personalización», en J.M. BURGOS-J.L. CAÑAS-U. FERRER (eds.) *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Palabra, Madrid 2006, 141.

<sup>26</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, o.c., 137.

do, la relación persona-amor nos retrotrae al momento mismo del comienzo de nuestra existencia. Por eso no es un hecho meramente electivo: toda persona merece ser amada ya en su origen. Por la recepción de ese amor originario tenemos la memoria de un gozo primero, de un hogar. Precisamente por su carácter originario, es un amor incondicional e irrevocable. Estas dos características del amor que el hombre experimenta de modo más directo en el amor que le ofrecen sus padres va a ser un aliento de cualquier otro amor que se le revele al hombre en su historia personal.

Reconociéndose hijo, el hombre experimenta una pertenencia que, a su vez, lo capacita para convertirse en protagonista. Solo si uno es, no si ha sido, hijo, puede ser padre<sup>27</sup>. La pérdida de la memoria del origen hace incapaz al hombre de entender el futuro como una auténtica tarea para la libertad. Y es que el ser del hombre tiene una dimensión originariamente filial, es un don que solo puede ser recibido libremente. Solo aceptando el hecho de reconocerse hijo se puede ser esposo y llegar a ser padre o madre. Solo en el agradecimiento por el don del ser y por la llamada a la filiación divina puede nacer la generosidad del darse y asumir una vocación que nos precede en la responsabilidad de la paternidad. Por tanto, necesitamos volver en sí, darnos cuenta de la enfermedad mortal del individualismo para poder salir de ella. Frente a la soledad, el volver en sí nos descubre una presencia.

#### *b) Para ser esposo*

La identidad humana no se agota en el hecho de ser hijos y descubrir la importancia de unos vínculos iniciales que nos hacen crecer. La plenitud de la propia vida se descubre en el don de sí, en una entrega personal. Ahora bien, para establecer una comunión de personas en sentido estricto, hace falta la donación de uno mismo, es la última revelación de la potencia interna de la persona. La persona es un ser capaz de entregarse. Esta entrega es una exigencia personal de la que depende su propio desarrollo. Este hecho alcanza tal importancia que es el acto fundamental de libertad del hombre al cual se ha de preparar para poder llegar a ser esposo<sup>28</sup>. En la vocación, por

---

<sup>27</sup> Cf. A. SCOLA, *La experiencia humana elemental*, o.c., 34.

<sup>28</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, o.c., 96.

tanto, se han de dar al mismo tiempo la integración de los afectos como capacitación para el don de sí, y la apertura al conocimiento del otro en la realización de una comunión de personas.

La relación conyugal constituye una «escuela decisiva de obediencia y de libertad, que funciona como punto de referencia para toda la vida de la familia. Obedecer no significa simplemente hacer lo que el otro dice. Es algo mucho más radical: significa acoger al otro en mi intimidad personal de tal modo que no puedo ya considerar ninguna decisión y ninguna acción como verdaderamente mía, si no es a la vez tomada como referencia también por el otro y, por decirlo de algún modo, en la presencia del otro»<sup>29</sup>. La presencia del otro es interiorizada de tal modo que sigue existiendo aunque no esté efectiva y materialmente presente.

Obedecer al otro significa en cierto modo llevarlo dentro de uno mismo para generar su verdad. Lo que se lleva es la intuición del gran destino que Dios ha querido para la otra persona y que nos ha concedido en cierto modo contemplar. Amar a otra persona significa conservar dentro de nosotros esa imagen, presentarla a la persona amada todas las veces que ella, desanimada por la dureza de la vida, esté tentada de traicionarse a sí misma, sostenerla en los esfuerzos, en las derrotas y en las victorias. Significa, además, tener la libertad de no confundir su destino con nuestro propio proyecto sobre él, que es siempre parcial y quizá errado.

Obedecer con esa amplitud significa también generarlo a la vida y educarlo. Educar y ser educado en la relación de pareja coinciden y la clave está en aprender a obedecer en la verdad, es decir, aprender a hacer la verdad sobre uno mismo y sobre el otro el criterio del propio juicio.

Amar significa, por tanto, asumir la tarea de ayudar al otro a realizar y cumplir su propio destino. Esta tensión se extiende hacia el infinito, pero tiene también dimensiones muy concretas: «comienza con el ir juntos hacia el específico destino de la virilidad y de la feminidad, que es la paternidad y la maternidad; tener hijos juntos, educarlos, sostenerlos en las alegrías y en los dolores de la vida»<sup>30</sup>. No es posible un amor verdadero que no acoja en sí el destino de la paternidad o maternidad y que no respete la estructura obje-

<sup>29</sup> R. BUTTIGLIONE, *La persona y la familia*, Palabra, Madrid 1999, 120.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 84.

tiva biológica del cuerpo del otro, que incluye su predisposición a la fecundidad.

La comunión conyugal asegura la genealogía personal y amorosa de los hijos, y con ella la base real de su identidad y crecimiento verdaderamente humanos. El matrimonio, por constituir una comunión de personas, significa siempre un nuevo comienzo. Es el comienzo de una nueva comunidad humana, de esa comunidad que se llama familia. No es posible un amor verdadero que no acoja en sí el destino de paternidad o maternidad. Del amor conyugal de los esposos, un amor que es intrínsecamente fecundo, nace la familia como comunidad de padres e hijos, como comunidad de generaciones<sup>31</sup>.

### c) *Y llegar a ser padre*

El ser *padre* es, entonces, el último elemento de identidad que responde a la pregunta por el propio yo. El hijo es la expresión máxima de la comunión del hombre y de la mujer, es decir, de la recíproca acogida/donación que se realiza y se trasciende en una “tercera persona”, en el hijo. En el recién nacido se realiza el bien común de la familia: «como el bien común de los esposos encuentra su cumplimiento en el amor esponsal, dispuesto a dar y acoger la nueva vida, así el bien común de la familia se realiza mediante el mismo amor esponsal concretado en el recién nacido»<sup>32</sup>. Paternidad y maternidad son en sí mismas una particular confirmación del amor.

El hijo «nace como “don de don”. La unidad en el amor es siempre fecunda y la fecundidad del cuerpo, que se abre en el encuentro sexual a la posibilidad de la procreación, es la señal de la fecundidad espiritual del encuentro nupcial del amor: “dos seres son sólo uno, y es cuando son uno que se convierten en tres” (M. Blondel)»<sup>33</sup>. La generación de un hijo no es sólo la consecuencia de un acto físico. El hijo nace de la donación no sólo física sino también espiritual de los esposos. Es una auténtica “procreación” res-

<sup>31</sup> Cf. GrS 9.

<sup>32</sup> JUAN PABLO II, *Carta a las familias Gratissimam sane* 11 (de ahora en adelante, GrS):

<sup>33</sup> L. MELINA, «La verdad de la sexualidad humana en el designio de Dios: líneas para una “teología del cuerpo”», en J. LAFFITTE- L. MELINA, *Amor conyugal y vocación a la santidad*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Chile 1996, 69.

ponsable que nace de un acto humano de amor interpersonal y se prolonga en la tarea educativa. Si el hombre descubre en la filiación que es un don, un don libre y personal, entonces la paternidad-maternidad consiste en la comunicación de este don a través de la generación y la educación. Los padres están llamados a acompañar la libertad de sus hijos sin tener jamás la pretensión de sustituirla. A través de la tarea educativa los padres sostienen la libertad de los hijos en el camino de la vida, acompañándoles así hasta el cumplimiento de sus personas.

Ser padres y madres no significa ser los “dueños” de los propios hijos, sino que significa ser, con ellos y como ellos, hijos del mismo Padre. Uno sólo es, en efecto, el Autor de la vida (cf. Hch 3, 15), de Él dependen tanto los padres como los hijos. Para el hombre, engendrar un hijo es, sobre todo, acogerlo como un don. El niño es manantial de esperanza. Habla a sus padres de la finalidad de sus vidas, representa el fruto del amor. Permite, además, pensar en el futuro. Los padres viven para sus hijos, trabajan y se esfuerzan por ellos. El niño hace pensar en el futuro.

El padre (madre), de hecho, es aquél que da *origen al hijo*, que lo sostiene continuamente durante el *camino* de la vida para conducirlo hacia su *destino* (*cumplimiento* final). El padre no da lugar al hijo sólo en cuanto origen, sino que lo sostiene continuamente durante el *camino* de la vida para conducirlo hasta su *cumplimiento* final. Son los tres grandes factores de la paternidad: origen, camino, destino que se corresponden, a su vez, con los tres grandes niveles de la libertad (deseo, capacidad de elección y adhesión al infinito).

Ser padres se revela, por tanto, como una tarea de características dramáticas: la tentación de la posesión, es decir, la tentación de no permitir que el hijo sea plenamente otro, libre, amenaza continuamente el amor paterno y materno. Aceptar el riesgo de la libertad de los hijos, en efecto, constituye la prueba más radical en la vida de los padres.

Existe un segundo dato en la relación padre-madre-hijo que es necesario poner en evidencia: toda filiación, considerada concretamente, está marcada por la diferencia sexual, que como tal es insuperable. Todo hombre vive su ser hijo sólo y exclusivamente o como hijo o como hija. Desde el punto de vista del *status* de la persona, esto significa que los hijos pueden reflejar o el

misterio del padre –origen de la existencia, autoridad, principio de intercambio- o el misterio de la madre –misterio de gratuidad intrínseca-. Por una parte, experiencia de filiación en cuanto libertad donada, por otra, experiencia del ser llamado a convertirse en padre o madre. Ambos aspectos deben ser vividos según un orden preciso. En efecto, todo hombre-mujer pueden ser padre o madre sólo en cuanto, a su vez, es hijo o hija. No es simplemente un dato de hecho, sino que muestra un aspecto constitutivo de la persona que debe tenerse en cuenta durante toda la vida.

Desde el punto de vista educativo se puede, entonces, afirmar que es padre (está en el origen, sostiene en el camino y acompaña hasta su destino la libertad donada del hijo) sólo quien sabe ser hijo (reconoce que su libertad es continuamente originada, sostenida en el camino y acompañada al destino). Sólo el hombre que reconoce al propio padre es capaz de reflejar el misterio de la paternidad originando al otro en su propia libertad; sólo la mujer que reconoce el marido/padre es capaz de conducir al hijo, maternalmente, a este reconocimiento.

Es competencia del padre representar, en cuanto origen, el principio de autoridad: la libertad del hijo es reclamada constantemente por la presencia del padre a confrontarse con la realidad y a no cerrarse en sí mismo. La figura del padre, por tanto, contesta radicalmente cualquier tipo de pretensión de autosuficiencia por parte del hijo. El hijo no puede concebirse, por tanto, como creador del propio yo ni como fuente de la realidad.

A la madre, en cambio compete comunicar al hijo, a través de una acogida continua e incondicionada, el sentido de la gratuidad que expresa el carácter positivo de la existencia. Corresponde objetivamente a la tarea educativa de la madre prestar asistencia al hijo en el reconocimiento de su dependencia del padre. Los padres suelen ausentarse de sus familias en la actualidad, pero en parte lo hacen porque las madres no siempre dirigen sus hijos hacia ellos<sup>34</sup>. Todo esto, obviamente, no debe ser considerado de manera mecánica, como si la paternidad no implicase gratuidad y la maternidad no poseyese el principio de autoridad. Se trata, más bien, de perspectivas y puntos de partida diferenciados.

---

<sup>34</sup> A. SCOLA, “La dignidad y misión de las mujeres”, en Revista *Humanitas*, Pontificia Universidad de Chile, núm. 26 (abril-junio, 2002).

Sólo una reflexión desencarnada y espiritualista sobre el hombre, que no reconoce el carácter constitutivo del misterio nupcial, puede aceptar que se confundan y anulen los status educativos del padre y de la madre.

En definitiva, la entrega de sí es una realidad existencial, y solo se comprende en su totalidad cuando se vive. De ahí que sea insuficiente limitarse a informar sobre las características del amor conyugal, es necesario además acompañar a las personas en el proceso de formación hasta la madurez que las haga capaces del don sincero de sí<sup>35</sup>. Igualmente, es necesaria una educación completa en las virtudes. Esto requiere un tiempo suficiente de maduración y, ante todo, una amistad verdadera que permita interiorizar y animar el surgimiento y fortalecimiento de las virtudes<sup>36</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., «Comentarios de la *Carta a las familias* de Juan Pablo II, y *Carta de los Derechos de la Familia*», en *Varón y mujer*, Edicep, Valencia 1994.
- ACOSTA PESO, R., *La luz que guía toda la vida. La vocación al amor, hilo conductor de la pastoral familiar*, EDICE, Madrid 2007.
- ANATRELLA, T., *La diferencia prohibida. Sexualidad, educación y violencia. La herencia de mayo del 68*, Encuentro, Madrid 2008.
- ANDRÉS GALLEGU, J., PÉREZ ADÁN, J. (eds.), *Pensar la familia*, Palabra, Madrid 2001.
- BALTHASAR, H.U. VON, *La oración contemplativa*, Encuentro, Madrid 1985.
- BARRACA, J., *Vocación y persona. Ensayo de una filosofía de la vocación*, Unión Editorial, Madrid 2003.
- BURGOS VELASCO, J.M., *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2003.
- \_\_\_\_\_, *Diagnóstico sobre la familia*, Palabra, Madrid 2004.
- \_\_\_\_\_ (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007.
- BUTTIGLIONE, R., *La persona y la familia*, Palabra, Madrid 1998.

<sup>35</sup> Cf. DPF 38. Para el estudio de la vocación al amor como hilo conductor de la pastoral familiar nos remitimos al trabajo de: R. ACOSTA PESO, *La luz que guía toda la vida. La vocación al amor, hilo conductor de la pastoral familiar*, EDICE, Madrid 2007.

<sup>36</sup> Cf. WADELL, P.J., *La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino*, Palabra Madrid 2002.

- CRAWFORD, D.S., *Marriage and the Sequela Christi*, Lateran University Press, Roma 2003.
- CID, T., *Persona, amor y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009.
- CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en la familia* (8-12-1995).
- \_\_\_\_\_, *Familia, matrimonio y "uniones de hecho"* (26-7-2000).
- \_\_\_\_\_, *Familia y derechos humanos* (15-11-2000).
- \_\_\_\_\_, *Los hijos, primavera de la familia y de la sociedad* (11 al 13-10-2000).
- \_\_\_\_\_ (ed.), *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid 2004.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instrucción pastoral *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad* (27-4-2001).
- \_\_\_\_\_, Ins. past. *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad. Materiales de trabajo*, EDICE (Madrid 2002).
- \_\_\_\_\_, *Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España* (21-11-2003).
- DOMÍNGUEZ PRIETO, X.M., *Antropología de la familia. Persona, matrimonio y familia*, BAC, Madrid 2007.
- GONZÁLEZ RICO, N., MARTÍN NAVARRO, T., *Aprendamos a amar*, 3 vols, Encuentro, Madrid 2007.
- HILDEBRAND, D. VON, *El corazón. Análisis de la afectividad humana*, Palabra, Madrid 1997.
- \_\_\_\_\_, *La encíclica Humanae vitae, signo de contradicción*, Fax, Madrid 1968.
- \_\_\_\_\_, *La esencia del amor*, EUNSA, Pamplona 1998.
- LAFFITTE, J., MELINA, L., *Amor conyugal y vocación a la santidad*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Chile 1996.
- MELINA, L., GRYGIEL, S. (eds.), *Amar el amor humano*, Edicep, Valencia 2008.
- MELINA, L., *Por una cultura de la familia. El lenguaje del amor*, Edicep, Valencia 2009.
- MELINA, L., NORIEGA, J., PÉREZ-SOBA, J.J., *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007.
- \_\_\_\_\_, *La plenitud del obrar cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Palabra, Madrid 2001.
- \_\_\_\_\_, *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Palabra, Madrid 2006.
- NORIEGA, J., *El destino del eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005.

- PÉREZ-SOBA, J.J., "En el principio: el amor del Padre", en L. MELINA (ed.), *Lo Statuto della Teologia Morale Fondamentale*, Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano 1997, 63-67.
- \_\_\_\_\_, "El Evangelio de la familia y la nueva evangelización", en J. ANDRÉS GALLEGO Y J. PÉREZ ADÁN (eds.), *Pensar la familia. Estudios interdisciplinarios*, Palabra, Madrid 2001, 357-402.
- \_\_\_\_\_, *El corazón de la familia*, Publicaciones Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2006.
- \_\_\_\_\_, *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad*, Ediciones de la Facultad de «San Dámaso», Madrid 2004.
- SCOLA, A., *Hombre-Mujer. El misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001.
- \_\_\_\_\_, «La cuestión decisiva del amor»: *hombre-mujer*, Encuentro, Madrid 2002.
- \_\_\_\_\_, "La dignidad y misión de las mujeres", en Revista *Humanitas*, Pontificia Universidad de Chile, núm. 26 (abril-junio, 2002).
- WADELL, P.J., *La primacía del amor*, Palabra, Madrid 2002.
- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*, Palabra, Madrid 2009<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_, *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2000.
- \_\_\_\_\_, *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 2003<sup>2</sup>.

## El proceso educativo en el *Pedagogo* de Clemente de Alejandría

M<sup>a</sup> BEGOÑA LAFUENTE NAFRÍA\*

### 1. INTRODUCCIÓN

La lectura de los clásicos sigue siendo una parte importante del cultivo de la inteligencia, de la voluntad y del corazón. Nos permiten tratar con la sabiduría del que supo pensar, sentir y vivir con alta perfección. Por ello hay que saber seleccionar, para que lo que leamos o recomendamos sea muy bueno y bien escogido, solo así se forma bien el criterio personal y podemos ayudar a cultivar el de los demás.

Cuando tenemos entre nuestras manos un clásico estamos entrando en contacto con un gran pensador que nos ha dejado un legado que ha resistido el paso del tiempo. Son libros inmortales. “Leer a los grandes es vivir con ellos, aprender de su saber y participar de sus inquietudes”<sup>1</sup>. En ellos encontramos las referencias necesarias los nutrientes, las raíces para sustentar paradigmas o teorías actuales que puedan seguir dando luz, criterio a estudios actuales.

Conscientes del valor de los clásicos nos adentraremos en el estudio de uno de ellos, en la obra de Clemente de Alejandría, -“considerado el escritor más sabio de los primeros siglos del cristianismo y uno de los que tiene mayor gusto a la hora de citar a los clásicos”<sup>2</sup> - principalmente la segunda obra

---

\* Dra. M<sup>a</sup> Begoña Lafuente Nafría, Profesora de Ciencias de la Educación de la Universidad Católica de Ávila “Santa Teresa de Jesús”.

<sup>1</sup> LORDA. J.L. *Humanismo Los bienes invisibles*. Madrid, Rialp, 2009, p.50

<sup>2</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Protréptico*. Madrid, Gredos, 1994. Introducción de ISART M<sup>a</sup>C.p.10.

de su trilogía “El Pedagogo” y su propuesta de Paideia —continuación de la Paideia griega clásica— .

Objetivo de este artículo es el estudio reflexivo de este clásico que nos permita redescubrir en sus principios la fundamentación de educación cristiana que consolida la pedagogía perenne católica.

Frente a paradigmas actuales educativos que se apartan cada vez más del origen de la Pedagogía y desde una ingenua espontaneidad y libertad a la naturaleza —influencia roussoniana— que parte de una equivocada antropología, se desestructura el concepto de educación en la formación integral y armónica de la educación de la persona. En esta realidad, —no menos profana que la que vivió Clemente— se hace necesario volver la mirada al *Pedagogo* por antonomasia, para que El sea el Logos-educador y Logos-maestro hoy.

Su modelo es la referencia sólida a la educación cristiana. Es el Maestro de los educadores católicos del siglo XXI.

Para un cristiano el modelo educativo no es otro que el Logos, el Pedagogo, modelo perfecto de hombre y fin al que llegar. “Nuestro Pedagogo: se llama Jesús...es el Santo Dios, Jesús, el Logos que guía a toda la humanidad; Dios mismo, que ama a los hombres [...] Jesús, nos ha diseñado el modelo...y ha educado al hombre en Cristo”<sup>3</sup>. Desde esta perspectiva, nos disponemos a la lectura de este clásico en materia educativa.

## 2. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Clemente de Alejandría es un gran escritor, teólogo y pensador. Nace probablemente en Atenas, en torno a la mitad del siglo II. Fue el primer miembro de la Iglesia de Alejandría en recibir notoriedad además de ser uno de los más destacados maestros de dicha ciudad. De Atenas heredó un agudo interés por la filosofía, que haría de él uno de los puntales del diálogo entre fe y razón en la tradición cristiana.

Clemente recibiría una esmerada educación como se puede notar por el hecho que a menudo hace referencia a poetas y filósofos griegos en sus obras

---

<sup>3</sup> Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *El Pedagogo*. Madrid, Gredos, 1998. I 7,53; I 12,98. p.89, p.131.

y su saber cultural. Cuando todavía era joven,- y después de haber recorrido varios sistemas filosóficos y cultos paganos- llegó a Alejandría, ciudad cosmopolita, cruce de diferentes culturas y religiones que caracterizó la edad helenista. Fue discípulo de Panteno, —en quien reconocería haber encontrado el mejor de sus maestros—, hasta sucederle en la dirección de la escuela catequística. Durante la persecución de 202-203 de Septimio Severo abandonó Alejandría para refugiarse en Cesárea, en Capadocia, donde falleció hacia el año 215.

Benedicto XVI<sup>4</sup>, propone a Clemente entre las grandes personalidades de la Iglesia naciente, de la iglesia antigua, para hacer un llamamiento a los cristianos de hoy a ser capaces de dar razón de la fe en Jesucristo. Sólo el conocimiento de la persona que es la verdad, -Jesucristo- es la “auténtica gnosis”.

### 3. SU OBRA

De las obras de Clemente de Alejandría más importantes que se han conservado tenemos tres tratados, considerados partes de una trilogía. Dichas obras se conectan entre sí bajo un mismo propósito y estilo que confieren en su conjunto una propuesta educativa. La trilogía de Clemente está compuesta por:

1. *Protréptico*. Nos exhorta
2. *Pedagogo*. Nos educa
3. *Strómata*. Nos enseña

El Protréptico, es una «exhortación» dirigida a los griegos, a quien comienza y busca el camino de la educación en la fe. En la obra, el «Protréptico» coincide con una Persona que es el Hijo de Dios, Jesucristo, El se convierte en «exhortador» de los hombres para que emprendan con decisión el camino hacia la Verdad. Es así como Jesús prepara la educación, suscitando en el hombre un gran deseo de entender su propio camino. “Aún antes de que comience su tarea educativa, Cristo ya está actuando en el corazón de

---

<sup>4</sup> Cf. BENEDICTO XVI. Audiencia General de los miércoles 18 de abril de 2007.

los hombres, conduciéndolos secretamente hacia sí”<sup>5</sup>. “Te buscaba fuera y tú estabas dentro Señor” “no busques fuera vuélvete hacia ti mismo”. En el interior del hombre habita la verdad” dirá San Agustín.- conduciéndolo secretamente hacia sí.

Se advierte en este libro la admiración que Clemente tiene hacia Platón y la influencia que ejercerá en el concepto de Paideia y educación. “Está bien rozar la verdad, Platón, pero no te canses. Emprende conmigo la búsqueda del bien”<sup>6</sup>.

El mismo Jesucristo se convierte después en El Pedagogo, es decir, en «educador». “El Pedagogo es educador, no experto, no teórico; su objetivo es la mejora del alma, no la enseñanza, como guía que es de una vida virtuosa, no erudita”<sup>7</sup> de aquellos que, han iniciado este proceso educativo. Cumple una tarea intermedia pero esencial para llegar al fin de la educación. Finalmente *nos enseña*, Jesucristo es «Maestro» realiza la tarea de enseñar, propone la enseñanza profunda que conduce a la Gnosis. Éstas se recogen en la tercera obra de Clemente, Strómata -palabra griega que significa: «tapices»-. Al menos en algunas ocasiones<sup>8</sup>, siguiendo el modelo de los escritos de la época y no siendo una composición sistemática, cumple la función atribuida al maestro.

#### 4. EL PEDAGOGO

Vamos a centrarnos en la segunda obra *El Pedagogo* y la paideia de Clemente para atesorar todas las fortalezas exigidas en la “mejora de calidad educativa” a todo proyecto de educación cristiana.

La obra estructurada en tres libros tiene dos partes claramente diferenciadas: la primera corresponde al libro I: en ella justifica y fundamenta el papel de una pedagogía cristiana y sus principales características.

Los libros II y III conforman la 2ª parte: Es un tratado de moral racional

---

<sup>5</sup> GRANADOS J.Y GRANADOS J.A. *La alianza educativa. Introducción al arte de vivir*. Burgos, Monte Carmelo, 2009. p.37.

<sup>6</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Protréptico*. Madrid, Gredos, 1994. Cap.VI 68,2.p.132.

<sup>7</sup> Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *El Pedagogo*. Madrid, Gredos, 1998. I 1,4 p. 42.

<sup>8</sup> Cf. CASTAÑEIRA, A. Introducción a CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *El Pedagogo*. op. cit, p.19-20.

muy concreto y práctico guiado por la acción del Pedagogo al joven cristiano- no sólo le acompaña si no que se convierte en formador del carácter. La lectura de esta parte pudiera parecer exagerada y superada. Es prolija por la concreción y descripción de los detalles sobre el arte de comer, la bebida, el lujo, el comportamiento en fiestas, los adornos, los perfumes, el vestido, el dormir, la conducta sexual, la coquetería, el aseo, la belleza, la conversación etc. Con todo, nos presenta unas descripciones magníficas de la vida cotidiana de la época. Con una clara influencia filosófica griega, el Logos cristiano se encarna en la sabiduría pagana del helenismo y sin aislarse de él, consigue fraguar una cultura propia, forjar una educación cristiana en equilibrio armónico del legado griego. “Al Logos que enseña y todo lo ve, sería hermoso que nosotros, reunidos allí, eleváramos al Señor una alabanza digna de su cultivada pedagogía, como recompensa de tan justo agradecimiento”<sup>9</sup> Termina así su obra con el “Himno al Salvador”.

Es por tanto, en la parte primera del libro en donde encontramos más aplicaciones de la Pedagogía y del proceso educativo de Clemente.

El término Pedagogía tiene un antiguo origen, la palabra griega que significa formación, *paideia*, procede de la palabra *país*: niño, muchacho, joven. “La palabra pedagogía engloba diversos significados: puede referirse al que es guiado y aprende; al que dirige y enseña; en tercer lugar, a la educación misma; finalmente, a las cosas enseñadas[...].La Pedagogía de Dios es la que indica el camino recto de la verdad, con vistas a la contemplación de Dios”<sup>10</sup>. El pedagogo era el esclavo al que se confiaban los niños (*ágo* es igual a yo conduzco, educo) a la escuela, o a quienes él mismo educaba, se le llamó *paidagogós*, (en latín *paedagogus*) educador, conductor de muchachos, el que enseña buenas maneras: cómo comportarse en la mesa, cómo sentarse, cómo vestirse<sup>11</sup>. Dada la inmoralidad griega que arremetía más con los niños, la misión del pedagogo consistía en custodiar por el comportamiento del muchacho e irle instruyendo en unas normas correctas y dignas a su condición de hombre.

---

<sup>9</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *El Pedagogo*. op. cit. III 12 99.3 p.342.

<sup>10</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *El Pedagogo*. Madrid, Gredos, 1998. I 7 54 p.90.

<sup>11</sup> Cf. MÄRZ, F. *Introducción a la pedagogía*. Salamanca, Sígueme, 1979, p. 15 ss.

Nuestro autor presenta a Jesús como pedagogo “porque elimina nuestros desordenes y forja en modo nuevo nuestro corazón”<sup>12</sup>. En el centro de la pedagogía, del pedagogo se encuentra el hombre: él debe ser educado. Este hombre es la persona espiritual, viva, única y libre, no libre de pecado original, por tanto no puro. Por ello el educador cristiano sabe que tiene que corregir, purificar, enderezar, encaminar muchos aspectos desviados en el interior del educando. Clemente concibe la pedagogía como “la buena conducción de los niños hacia la virtud” pero deja bien claro lo que hay que entender por “niño”. Examinando las referencias simbólicas de la Escritura— muy interesantes todas las aplicaciones que saca— concluye que “los niños somos nosotros” no hay referencia sólo a la edad sino a la actitud de imitar la sencillez de los niños<sup>13</sup> y de abandonar las cosas infantiles<sup>14</sup> para poder ser guiados, conducidos, corregidos por el Pedagogo. Por ello propone una formación moral cristiana para alcanzar el alto fin del hombre nuevo de la perfección en la virtud.

Así mismo, por esta misma condición de niños necesitamos una formación permanente “La perfección es propia del Señor, que no cesa de enseñar; en cambio, el infantilismo y la puerilidad son propias de nosotros que no cesamos de aprender”<sup>15</sup>.

En esta Pedagogía del Logos-Protéptico, Jesús nos exhorta, estimula, prepara la educación, promoviendo en la persona el deseo de entender su propia existencia (objetivo prescriptivo), después el Logos- Pedagogo posee el lenguaje didáctico “ Es escueto, espiritual, de notable precisión, contemplativo” (I 3,3) de este modo dicta deberes, da consejos, propone el modelo de vida cristiana (I 10 95). Es su método didáctico. Es el Pedagogo que ama al hombre (I 3) por ello los cristianos siempre hemos presentado a Jesús como el pedagogo, el educador que lleva al hombre a la madurez del

<sup>12</sup> GRANADOS J.Y GRANADOS J.A. *La alianza educativa. Introducción al arte de vivir*. Burgos, Monte Carmelo, 2009. p.38.

<sup>13</sup> Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *El Pedagogo*. op. cit. I 5, 16 I 5, 12, p.51-55. “El infante es un ser dulce; de aquí que sea más ingenuo, tierno, sencillo, sin doblez, sincero, justo en sus juicios y recto. Esto es el fundamento de la sencillez y la verdad...Somos cándidos cuando somos dóciles, fácilmente moldeables en la bondad, y la cólera no hace mella en nosotros, ni provoca el menor resentimiento de maldad ni falsedad” (I 5, 19,4 p. 58).

<sup>14</sup> Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *El Pedagogo*. op. cit. I 6 3 p 71.

<sup>15</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *El Pedagogo*. op. cit. I 4, 3. p.57.

amor”<sup>16</sup>. “Debemos corresponder en el amor a quien amorosamente guía nuestros pasos hacia una vida mejor y vivir según sus disposiciones de su voluntad, no sólo limitándonos a cumplir lo que prescribe”<sup>17</sup>. Se pasa de la Ley al amor.

En esta dimensión, dentro de la *paideia Christi*<sup>18</sup> o pedagogía teológica que, sin romper con la “clásica”, la supera, el fin de la educación va más allá de la *areté* griega, entendida como sinónimo de excelencia humana, más allá de la armonía conseguida en el acatamiento a la ley de la polis, manifestación del *logos* del universo —la ley es el pedagogo, para Platón—. No nos quedamos en este plano de excelencia, sino que, con el Cristianismo se da un salto de gigante a otra dimensión. No es la razón del universo, es el amor a una Persona. Encontramos todos los elementos del acto educativo en esta nueva relación: Cristo llama, por amor, a una persona y ésta le responde a Él, Persona, con amor. Cristo, una Persona, es el Pedagogo<sup>19</sup>, no la Ley. Es la alternativa del Cristianismo por el amor. “Confiere a nuestro comportamiento una radiante nobleza, aprendemos de Él todo el amor a la libertad, a los hombres y al bien”<sup>20</sup>. Cristo con la adúltera (Jn 8,1-11) lo pone de manifiesto y con su conducta enseña. Poner en la educación como fin a Cristo que rompe cadenas caducas y, sin prescindir de todo lo que aporta el clasicismo, lo eleva.

Si Grecia aportó el enseñar un sentido al hombre en su camino por la tierra. La herencia judía amplía ese sentido en una relación personal, de amor. Es el inicio de la herencia de educar es educar en el amor y el fundamento esta en el amor paterno de Dios.

Así, sin duda, un educador cristiano considera y confiesa a Jesús como la Verdad misma, la razón y el sentido de todo, en quien se realiza el ideal de hombre. El Maestro interior de sí mismo y de su acción formadora en sus

---

<sup>16</sup> GRANADOS J.Y GRANADOS J.A. La alianza educativa. Introducción al arte de vivir. op. cit. p.37.

<sup>17</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *El Pedagogo*. op. cit I 3,9 p.49.

<sup>18</sup> Cf. VILANOU, C., Paideia griega y antropología cristiana: la paideia Christi. En Actas del IV congreso internacional de la S.I.T.A. pp.2157-2163.

<sup>19</sup> Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*. Madrid, Gredos, 1998, p. 130. “El Logos de Dios, el Hijo Jesús, el único, verdadero, bueno, justo, a imagen y semejanza del Padre, es nuestro pedagogo”.

<sup>20</sup> Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*. op. cit. I 12,99 p.133

discípulos. Esta es la fuente perenne el Logos, el Pedagogo aquella de la que han bebido los grandes pedagogos, los santos y maestros: Cristo.

## 5. CONCLUSIÓN

La lectura de este clásico es referencia perenne al proceso educativo cristiano hoy. Debe leerse como ejemplo de un tiempo que tenía costumbres totalmente paganas —como era el mundo de Alejandría cuna del helenismo—, no menos difícil que el que encontramos en nuestras ciudades y en los ambientes educativos, en sus diferentes etapas. Clemente encontró la aplicación, la respuesta y la superación a la paideía griega en una alternativa pedagógica en que Jesucristo es Él Pedagogo el educador de la humanidad. Esta propuesta sigue siendo necesaria y actual. Jesucristo “ayer, hoy y siempre” está en la base de la educación Católica siglo XXI y ha de ser presentada con toda su fuerza y esplendor.

Esta Pedagogía Divina es siempre paradigma perenne de la Pedagogía Católica. Los primeros cristianos pudieron presentar a Jesús como el gran pedagogo, el educador que lleva al hombre a la plenitud, indica el camino recto a la verdad y es también modelo de conducta santa.

El educador de hoy en la contemplación asidua de su vida, en la oración solitaria no olvida que su tarea educativa comienza en esta actuación de Cristo en el corazón del hombre. Cuenta con la ayuda primera y siempre de Jesús que mueve el corazón del discípulo para educar y recibir la enseñanza.

## Las derechas europeas como referente cultural en el siglo XX

JOSÉ LUIS ORELLA\*

### 1. INTRODUCCIÓN

El término derecha resulta cada vez más confuso para poder definir diferentes actitudes políticas. En estos dos últimos siglos los términos derecha e izquierda han significado cosas tan distintas que en el desarrollo histórico de una vida ha podido algún político ser calificado de ambas formas sin abandonar su adscripción ideológica. De todas formas, existe un consenso general para identificar a los progresistas sociales con la izquierda y a los conservadores con la derecha. No obstante, en los extremos la confusión es mayor. El nacionalismo, el cambio revolucionario, la protesta antisistema son cualidades esgrimidas por ambos extremos políticos provocando la confusión en la asignación de los términos. Sin embargo, aunque el término no es el acertado es el utilizado como tonel de Danaidas para incluir en él a los más variados prototipos políticos antiparlamentarios no vinculados al pensamiento marxista o anarquista. Desde los legitimismos monárquicos, integristas religiosos, conservadores autoritarios, hasta los neofascistas, nueva derecha, nacionalrevolucionarios, neonazis y racistas darwinistas. Toda una sucesión de grupos que en la mayoría de los casos no tienen nada que ver, e incluso son contrarios entre sí.

Pero, en la segunda mitad de este siglo, la coordinación de estas fuerzas

---

\* Dr. D. José Luis Orella Martínez, Profesor de Historia la Universidad CEU-San Pablo de Madrid.

en un organismo común ha sido la única salida para formar un espacio común que les permitiese generar un polo propio semejante al de extracto liberal o democristiano. La adición de un discurso nacionalista con una imagen moderna y pragmática ha servido para aglutinar a grupos muy diferentes que veían que podían articular de forma transversal un voto de castigo, que les diese la oportunidad de retener y domesticar un número de apoyos suficiente que les pudiese dar la oportunidad de salir de la marginación política y ser aceptados por la sociedad. Por esta razón, gran parte de los movimientos sociales que han aparecido con intención de reconfigurar el espacio derechista han tenido como elemento común el fuerte protagonismo de un líder. Los partidos tradicionales por su voluntad de gobierno, evitan cualquier compromiso ideológico o moral, para ser proyectos *catch all* que reúnan el máximo de apoyos. Los sectores sociales derechistas se han visto atrapados en esa dinámica, no eligiendo a sus representantes, si no optando por el contrario menos malo, por no perder el voto. La definición clara de los partidos de la derecha ha producido en un mundo secularizado y relativista, que cada vez haya menos personas que quieran identificarse de forma pública con unas ideas concretas, por lo que aquellos grupos que defienden un compromiso claro con una realidad ideal o moral, acaban en la marginalidad. Los partidos tradicionales del sistema no se comprometen, son plataformas electorales que pretenden abanderar aquellos puntos sociales que conlleven mayor consenso social, para evitar críticas y sumar apoyos.

El objetivo de un partido que inicia su camino desde el ámbito social de la derecha, ha sido conseguir el apoyo suficiente para poder ser decisivo a la hora de gobernar. La solución de salir de la marginalidad únicamente ha podido materializarse potenciando un liderazgo fuerte, de una personalidad mediática. Esta persona tenía que resultar atractiva a amplios sectores sociales y poder reunir por su carisma personal a diferentes colectivos e intereses, transformándose también en una agrupación *catch all*, a su manera. Esta personalidad debía hacer suya varios puntos reivindicativos que en aquel momento fuesen mayoritariamente aceptados por la sociedad, y que por las circunstancias que fuere, los partidos tradicionales no habían asumido en sus programas. El discurso de defensa del medioambiente, el control de la inmigración, el cuestionamiento del Estado de bienestar, la defensa de la vida

etc... han sido argumentos que han proporcionado en momentos concretos la oportunidad para la aparición de un elemento nuevo que distorsionase la geografía parlamentaria. Los nuevos temas de discusión han provocado la oportunidad esperada para la supervivencia y crecimiento del movimiento. En este contexto, el líder es el director de orquesta que proporciona la armonía y equilibrio necesarios entre corrientes ideológicas internas muy distintas. Desde los casos de Pierre Pujade y Guglielmo Giannini en los cincuenta y finales de los cuarenta, hasta Jean Mari Le Pen, Georg Haider, Gianfranco Fini o Pyn Fortuin, cuyos liderazgos desde los ochenta al final de siglo, han sido determinantes en la conducción y supervivencia de sus agrupaciones. Aunque el modelo mayor de éxito ha sido la identificación del general De Gaulle con el patriotismo francés. El *gaullismo* es un fenómeno que reúne en sí todos los ingredientes de un movimiento social interclasista y plural, bajo la figura de un líder identificado con la gloria del pasado. Los movimientos de derechas que han aparecido en la segunda mitad del siglo XX siempre han sido protagonistas de un fuerte personalismo.

Será en la década de los ochenta cuando una serie de movimientos populistas aparezcan con fuerza, vertebrando un espacio necesario y abandonado. La sociedad postindustrial, utilizando el término que desarrolló el sociólogo Alain Touraine, con sus profundas transformaciones provocadas por la globalización, planteaba nuevos retos a lo que los partidos tradicionales no podían responder. Las nuevas respuestas eran hijas de su tiempo, pero también respondían a imaginarios distintos. La crisis del Estado de bienestar, el multiculturalismo por la presencia de millones de inmigrantes, la caída del comunismo en la Europa central, la ausencia de compromiso de las personas, el miedo a la pérdida de identidad, la inestabilidad laboral han sido elementos que han ido modelando nuevas circunstancias que los protagonistas políticos generalmente han querido evitar.

Sin embargo, Europa es muy distinta y las derechas, hijas nutricias de esos países tan dispares, adoptan características diversas. La Europa germánica y escandinava con un alto desarrollo económico, destila movimientos de resistencia que plantea la defensa de sus niveles de vida ante la llegada de colectivos del tercer mundo, a los que se ve como invasores e inasimilables por su cultura. En la Europa mediterránea, donde los microna-

cionalismos se hacen eco de estas mismas posturas, como la Liga Norte en Italia o el Partido Nacionalista Vasco en España, contrastan con los movimientos de ámbito nacional que se basan en la defensa de unos principios morales troquelados por la cultura católica y un concepto de patriotismo ciudadano que tiene su origen en el concepto de ciudadanía romana. Un concepto patriótico que choca con el romántico que impera en el norte de Europa y en los micronacionalismos del sur, que tienen su ser en la irracionalidad de lo sensitivo. A su vez la Europa postcomunista recuperaba su personalidad hace veinte años y se integraba en el proceso europeo. La recuperación de las libertades, después de una dura tiranía comunista, han conformado unas sociedades muy distintas a las occidentales. Los movimientos de la derecha tienen origen en los grupos resistencia que fueron los custodios arcanos de la tradición nacional durante esas décadas de feroz represión prosoviética. Los partidos derechistas provenientes del espacio central europeo no tienen miedo a vivir en democracia, porque confían en la solidez de la sociedad civil, de la cual provienen y de donde arrancaron sus vocaciones a la actividad pública política. Europa conforma tres espacios muy diferentes pero fundamentales para entender la idiosincrasia de unas derechas europeas que aumentan su influencia y demandan un espacio social del cual fueron arrancadas hace setenta años.

## 2. ANTECEDENTES

La derecha europea contemporánea tiene sus ancestros en el siglo XIX y como los mitológicos Dioscuros, Castor y Polux, tiene un origen polar y contrapuesto. La aparición del liberalismo provocó la articulación de una doctrina contrarrevolucionaria basada en la defensa del Antiguo Régimen. Estas ideas articuladas en torno a los legitimismos monárquicos decimonónicos como el carlismo, el brigantaggio napolitano, el miguelismo portugués y el legitimismo francés produjeron la primera definición de extrema derecha, al quedar el término derecha asignado a los liberales moderados. De Maistre, Bonald, Donoso Cortés, Balmes y Aparisi Guijarro fueron teóricos defensores de estas ideas.

No obstante, la consecución de los sistemas liberales en plena fiebre del nacionalismo romántico llevó a muchos de ellos a una exaltación de los valores patrióticos, la formación de un imperio colonial y un deseo de modernización a través de la industrialización. Para conseguirlo llegaron a propugnar un autoritarismo reformista que condujese a la nación a esos éxitos sin las trabas de un parlamento, potenciando al ejecutivo. Pero, esa corriente autoritaria no iba contra la tradición liberal, sino que bebía directamente en el nacionalismo romántico y el nacionalismo jacobino. Como reformistas no pretendían un cambio total del sistema imperante sino un reforzamiento de su ejecutivo. Las teorías de Nietzsche del superhombre, del *nächstenliebe* (amor a los próximos) y el evolucionismo de Darwin ayudaron a generar en estos liberales el deseo de un elitismo político que dirigiese ese autoritarismo liberal y nacionalista. En concreto en los países germánicos será un sentimiento de superioridad racial que irá acompañado con su desarrollismo industrial y que les hacía creerse herederos de una selección biológica.

Maurice Barrès y Enrico Corradini fueron los pioneros de este nacionalismo elitista y nacionalista que propugnaba soluciones bonapartistas como la del general Boulanger en Francia o que se materializaba en el II Reich del canciller Otto von Bismarck, que obviaba al parlamento liberal apelando a las masas populares. Esta llamada a las masas para romper el corsé burgués del liberalismo llevó al derechismo radical a un populismo nacionalista que se vertebró en el fenómeno de las ligas patrióticas en Francia y asociaciones nacionalistas en Alemania y Austria-Hungría<sup>1</sup>.

Estas ideas nacionalistas del liberalismo entroncaron con el tradicionalismo contrarrevolucionario del legitimismo que se iba arcaizando hasta la aparición del verdadero profeta de la derecha radical de la primera mitad del siglo XX, Charles Maurras. Este intelectual provenzal creador del nacionalismo integral relacionó el positivismo racionalista con el organicismo medieval que la Iglesia Católica y la institución monárquica habían inspirado en el pasado. Su obra *Acción Francesa* fue el laboratorio donde se inspiraron los futuros políticos nacionalistas de Europa, portugueses integralistas, como

---

<sup>1</sup> Guillen, Pierre: *Alemania, El Imperio Alemán (1871-1918)*. Ed. Vicens Vives. Barcelona, 1973.

Ludwig, Emil: *Bismarck, Historia de un luchador*. Ed. Juventud. Barcelona, 1972.

Antonio Sardinha, Rolao Preto y Petito Rebelo junto a suizos, belgas, canadienses y españoles. Todos ellos se formaron en las enseñanzas de Maurras y lo utilizaron como medio para modernizar el lenguaje político de sus programas<sup>2</sup>.

En España, el carlismo decimonónico tuvo la suerte de modernizarse a cuenta del organicismo, originario del krausismo, y el nacionalismo regionalista que Juan Vázquez de Mella desarrolló a principios de siglo XX. A su muerte, su sucesor ideológico, Víctor Pradera sintetizó la tradición del carlismo, la herencia mellista con el corporativismo católico que inspiraba las experiencias políticas del Portugal de Oliveira Salazar y de la Austria de Engelbert Dollfuss. El nacionalismo que desarrolló la Unión Patriótica del general Miguel Primo de Rivera, como el del Partido Nacionalista Español de José María Albiñana eran más parecidos al nacionalismo italiano de Enrico Corradini y Carlo Sforza vinculados al imperialismo colonial, al monarquismo unificador y al nacionalismo jacobino y centralista<sup>3</sup>.

La aparición de los fascismos generados después de la experiencia traumática de la Primera Guerra Mundial llevó a la generación excombatiente a unir el nacionalismo hiperdesarrollado de su experiencia en combate y heredero de los radicalismos derechistas decimonónicos, con las reivindicaciones sociales del sindicalismo revolucionario de George Sorel y los socialismos nacionalistas de Benito Mussolini, Oswald Mosley, Henri de Man y Marcel Deat. Después de la Segunda Guerra Mundial, el triunfo de la democracia liberal suprimió todas las posibilidades políticas de cualquier teoría derechista de corte autoritario. Tanto, las que habían colaborado con el nazismo alemán y el fascismo italiano en la guerra, como las más desconocidas que habían dado origen a la resistencia en Polonia, Bélgica, Francia y Yugoslavia<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> En el caso de España, Eugenio Vegas Latapié fue el fundador de Acción Española, junto al marqués de Quintanar, Ramiro de Maeztu y Víctor Pradera, quienes quisieron adoptar el sistema moderno de divulgación doctrinal de AF para refundir, actualizar y extender las ideas tradicionalistas españolas contra el régimen liberal. Para conocer lo que fue Acción Española, la tesis no publicada de Jose Javier Badia, *La revista Acción Española: Aproximación histórica y sistematización de contenidos*. Universidad de Navarra, 1992. Para un conocimiento más exhaustivo del carlismo de este siglo, Víctor Pradera. BAC, Madrid, 2000.

<sup>3</sup> Ploncard d'Assac, Jacques: *Doctrinas del nacionalismo*. Ed. Acervo. Buenos Aires, 1980.

<sup>4</sup> Hay que tener en cuenta que algunos fascismos y nacionalismos por su germanofobia no pudieron colaborar con el invasor alemán, por el contrario, fueron de los primeros iniciado-

### 3. LA DERECHA COMO REFERENTE CULTURAL

El proceso destructivo del viejo mundo que se inició con la Revolución Francesa, se consolidó con Napoleón, quien monopolizó las corrientes de la educación, de la cultura y de la ciencia. Desde entonces, todos los gobiernos de signo liberal han utilizado estas instituciones como instrumentos moldeadores de la sociedad que querían construir. La educación se convirtió en un elemento matricio del nuevo ciudadano y la religión fue marginada del mundo cultural y el empírico. En ese contexto, los intelectuales creyentes tuvieron que recuperar las posiciones perdidas. Con respecto al catolicismo, el más castigado por instituciones virulentamente agresivas como la masonería, tuvieron que crear universidades propias para poder seguir formando integralmente elites intelectuales, como en el medievo. En este ambiente de pugna cultural, algunos hechos históricos concretos ayudaron a seleccionar de forma sucesiva a diferentes países que van a ir convirtiéndose en laboratorios matrices de ideas para las derechas. El primer laboratorio de ideas será Francia, la primogénita de la Iglesia, desde la conversión de Clodoveo el franco

#### 3.1. *Charles Maurras y la Acción Francesa*

La derrota francesa ante los prusianos significó la caída del II Imperio napoleónico, pero también la pérdida de Alsacia y Lorena, que produjeron la herida sangrante en el patriotismo francés. En ese contexto, apareció Charles Maurras, nacido en 1868 en la Provenza. frente a la decadencia propiciada por el romanticismo irracionalista. Militante en el tradicionalismo legitimista, defendió el nacionalismo integral, que pedía la vuelta a la Francia monárquica anterior a la revolución francesa. Francia debía volver a ser la primogénita de la Iglesia, volver a la tradición perdida de Clodoveo y San Luis. En ese sentido, el país galo debía recatolizarse; adoptar la institución monárqui-

---

res de la resistencia en algunos países. En concreto, en los Países Bajos, militantes minoritarios del Frente Negro de Arnold Meier; en Bélgica, de la Legión Nacional de Paul Hoor-naert y de la Verdinaso; en Francia, del Partido Social Francés (Ex-croix de feu) del coronel de La Rocque; en Austria, de los corporativistas socialcristianos y de la abiertamente fascista Heimwehr; en Polonia, de los nacionaldemócratas y los partidarios del régimen militar de los coroneles.

ca perdida, que siempre sería superior a la republicana e implantar un régimen gremial que sustituyese al individualismo liberal, en beneficio de una sociedad corporativa, similar a la medieval, donde la sociedad carecía de las penurias del capitalismo, gracias a las instituciones gremiales que ayudaban a sus miembros más necesitados.

Para poder defender sus ideas, en 1899 fundó *L'Action Française*, donde se concentró lo más excelso de la intelectualidad católica francesa. En el marco de *Action Française* se constituyó una liga política (1902), un instituto con cátedras para la enseñanza (1906) y un periódico (1908). Para el reparto del periódico y como milicia propia se formaron los *camelots du roi*. La gran reputación que adquirió se debió a la preocupación de Maurras por la exposición. Antes de interesarse por los planteamientos políticos, el escritor provenzal abogó por la claridad en el arte y la literatura. La claridad de la exposición de sus ideas sirvió para atraer a los ideales legitimistas una variedad de jóvenes intelectuales sin ninguna conexión con el mundo vendeano o chuan. La calidad de los colaboradores de la revista haría reverdecer al legitimismo francés y proporcionará un laboratorio de ideas a la derecha gala, que trascenderá sus fronteras. Portugal, Italia, Bélgica, Suiza, España y Austria modernizarían sus derechas con las aportaciones del genial intelectual. Su influencia llegaría a América, donde su eco llegó al Canadá francés, al catolicismo irlandés estadounidense y el conservadurismo hispanista de Iberoamérica.

Bajo el patrocinio de Maurras, León Daudet, hijo del célebre novelista, ejerció de hábil escudero llevando el protagonismo de la polémica política. Junto a él pasaron una pléyade de intelectuales como Maurice Puyo, Henry Massis, Georges Valois, Robert Brasillach etc. Que hicieron sus primeras letras en el periódico. Sin embargo, aunque defensor de la Iglesia Católica como baluarte del orden social, por su agnosticismo personal, Maurras será condenado en 1926 por el Papa. El positivismo que defendía y fundamentalmente, la gran influencia ejercida sobre la intelectualidad católica por un agnóstico, fue quebrada por los sectores más liberales, enemigos acérrimos del genio del Midi. No obstante, cuando renunció al positivismo de su orientación filosófica le fue levantada la condena a su obra en 1929.

Su gran influencia intelectual en la juventud universitaria, ayudó a modelar un nacionalismo francés antialemán y crítico hacia los valores liberales

de la III República. En Bélgica, en una encuesta realizada por los estudiantes de la juventud católica, Charles Maurras, quedó como el intelectual que más había influido en el panorama juvenil belga Marginado de la vida académica, después de la Segunda Guerra Mundial, el mayor intelectual de la derecha del siglo XX, murió dentro de la Iglesia Católica el 16 de noviembre de 1952. Dentro de su larga obra destacamos los siguientes libros, que fueron los que más atrayeron a los jóvenes intelectuales españoles, belgas, portugueses, ingleses e hispanoamericanos. *Le Chemin de Paradis* (1895), *Trois idées politiques* (1898), *Enquête sur la monarchie* (1900-1909), *Anthinéa* (1901), *Les Amants de Venise : George Sand et Musset* (1902), *L'Avenir de l'intelligence* (1905), *Le Dilemme de Marc Sangnier* (1906), *Kiel et Tanger* (1910), *La Politique religieuse* (1912), *Romantisme et Révolution* (1922), *Le Mystère d'Ulysse* (1923), *La Musique intérieure* (1925), *Barbarie et Poésie* (1925), *Un débat sur le romantisme* (1928), *Au signe de Flore* (1931), *L'Amitié de Platon* (1936), *La Dentelle du rempart* (1937), *Mes idées politiques* (1937), *Quatre poèmes d'Eurydice* (1938), *Louis XIV ou l'Homme-Roi* (1939), *La Sagesse de Mistral* (1941), *La Seule France. Chronique des jours d'épreuve* (1941), *De la colère à la justice* (1942), etc<sup>5</sup>.

### 3.2. El proyecto cultural de Acción Española

En España la ocasión tuvo lugar cuando la caída de la dictadura de Miguel Primo de Rivera dio entrada a la II República. El primer bienio ayudó a cimentar una república de tipo laico, muy agresiva contra la Iglesia, por ausencia de una derecha relevante en el parlamento. La necesidad de crear un discurso ideológico alternativo que sirviese de caldo nutritivo para una organización derechista, creo la ocasión de fundar un laboratorio de ideas similar a lo que había sido Acción Francesa en el país vecino.

Algunos monárquicos alfonsinos como Eugenio Vegas Latapié, Ramiro de Maeztu y el marqués de Quintanar habían creído que la caída del régimen primorriverista había sido por falta de una base ideológica coherente. Para poder destruir la República recién instaurada, los monárquicos debían crear

---

<sup>5</sup> Weber, Eugen: *L'Action française*. Hachette, París, 1990.

un plataforma ideológica que sintetizase y reelaborase las ideas de los pensadores tradicionalistas españoles para formar un programa intelectual superior al discurso republicano.

Eugenio Vegas Latapié tomando como ejemplo la Acción Francesa de Charles Maurras (1868-1952), había desarrollado las actividades divulgativas sobre la forma monárquica. El provenzal con un equipo de intelectuales había formado una asociación, una revista y una editorial que se habían convertido en un laboratorio de ideas que ganaba adeptos por toda Europa y América Hispana. Acción Francesa se convirtió en el modelo a seguir para los católicos. Sin embargo, la condenación eclesiástica a la revista (no al diario) por el agnosticismo positivista de su director, había provocado una intensa crisis, y un gran desconcierto<sup>6</sup>. Sin embargo, el vástago español iba a nacer también sano, pero evitando los problemas doctrinales de su admirado progenitor.

De esta forma, Acción Española se inspiró en Jaime Balmes, Juan Donoso Cortés, Marcelino Menéndez Pelayo, Juan Vázquez de Mella y los escritores neocatólicos del XIX, buscando un discurso dialéctico enraizado con las enseñanzas surgidas de la tradición española y a su vez eludiendo la influencia metafísica del tradicionalismo galo.<sup>7</sup> En esta empresa, el monopolio alfonsino fue casi absoluto, Eugenio Vegas Latapié, Ramiro de Maeztu y el marqués de Quintanar formaron la triada dirigente y eran alfonsinos como la mayor parte de su lista de colaboradores. La excepción la marcaron Víctor Pradera y el conde de Rodezno de filiación monárquica carlista. Los tradicionalistas colaboraron en la creencia de que Acción Española era un laboratorio doctrinal independiente de siglas políticas.

Acción Española sirvió como aglutinante de los diferentes sectores ideológicos de la derecha española y consiguió la reunión de un prestigioso equipo de intelectuales, que con sus conferencias, cursillos, artículos y libros pudieron dotar a una generación de estudiantes y universitarios españoles de una argumentación ideológica antidemocrática y antirrepublicana. Para su sostén económico consiguieron sus dirigentes el apoyo de la aristocracia

---

<sup>6</sup> Morodo, Raúl: *Los orígenes ideológicos del franquismo, Acción Española*. Alianza Editorial, Madrid, 1985. p. 95-96.

<sup>7</sup> Ídem, p. 52

terrateniendo andaluza y castellana, la industrial vasca y la comercial catalana. Entre sus componentes podían encontrarse a: marqués de Pelayo, marqués de Lozoya, Lorenzo Hurtado de Saracho, Pilar de Careaga, José Félix Lequerica, conde de los Andes, conde de Mayalde, Joaquín Bau, duque de Fernán-Núñez, José de Aresti, conde de Ruiseñada, Matías Guasch, José Luis Oriol, José María Pemán, duque de Toledo (Alfonso XIII), Juan de Borbón...<sup>8</sup>. Sin embargo, esta ayuda duró una suscripción en muchos casos, quejándose Vegas Latapié de la penuria que sufrió la revista<sup>9</sup>.

Las ideas que los monárquicos de Acción Española propugnaban eran una conexión del presente con el pasado imperial. España estaba en decadencia desde la asimilación de los presupuestos ideológicos liberales y debía recobrar la conciencia política de su pasado histórico dotándose de un régimen coherente con él. Este nuevo Estado sería la monarquía tradicional que los carlistas llevaban un siglo defendiendo y los alfonsinos habían descubierto con la instauración republicana. El Estado debía ser heredero de aquel que los Reyes Católicos construyeron como base del futuro imperio español.

La monarquía tradicional propugnada por los hombres de Acción Española era el sistema ideal por estar en consonancia con el pasado imperial. Además, como institución respetuosa con los fueros y derechos de las personalidades históricas formantes del reino, la monarquía tradicional ejercía de elemento integrador de la nación española. El rey era el juez moderador de los diferentes poderes, porque por la ley de la herencia su persona era independiente de los intereses de partidos y oligarquías, siendo la persona más cualificada en conducir por el sendero del bien común.<sup>10</sup>

El derecho hereditario de la monarquía proporcionaba a la nación una estabilidad política que la república carecía al cambiar de jefe de estado cada cierto tiempo. En definitiva los monárquicos consideraban la monarquía tradicional superior a la república porque era una institución que garantizaba la unidad nacional y la estabilidad del Estado. La figura del monarca ejercía de poder moderador entre las diferentes instituciones confor-

<sup>8</sup> "Acción Española". Madrid, Enero de 1936, nº 83. p. 1

<sup>9</sup> Badía, Javier: *La revista Acción Española: Aproximación histórica y sistematización de contenidos*. Tesis inédita. Pamplona, 1992. p. 48-51.

<sup>10</sup> Pradera, Víctor: *El Estado Nuevo*. Cultura Española, Madrid, 1936. p. 219 y siguientes

mantes del Estado, las cuales servían a su vez para limitar su poder evitando el absolutismo.

Por el contrario, el monarca constitucional no podía realizar este papel positivo por ser un "augusto cero", según las palabras de Vázquez de Mella. El rey liberal era un símbolo decorativo al estar el poder confiado al parlamento. Según los monárquicos tradicionalistas el sistema liberal, parangonando a Maurras, representaba al país oficial, pero no al real. Por tanto, se hacía necesario que el Estado se dotase de un organismo que representase fielmente los organismos naturales de la sociedad. La adopción del corporativismo organicista reflejaba según sus opiniones a la nación real por estar representados la familia, el municipio, la región y los cuerpos socioeconómicos del país. Las Cortes corporativas serían más representativas que el parlamento liberal y más moderno que el del Antiguo Régimen formado por los tres estados.

La discusión ideológica se centró en rebatir todas las ideas procedentes de la Revolución Francesa, considerando a 1789, como la fecha del inicio de los males de este mundo después del pecado original. Sobre todo Rousseau era el filósofo más criticado y su concepción del hombre y de la sociedad desmontada con los argumentos proporcionados por el neotomismo de la escuela de Lovaina.

Los tradicionalistas españoles eran nacionalistas y fervorosos católicos, y como tales identificaron ambos términos, llegando a considerar sinónimo de buen español al creyente católico, del mismo modo, el republicano fue considerado izquierdista y anticlerical. Los monárquicos concebían la monarquía tradicional como algo consustancial con la historia de España, como también lo era su misión divina católica. La religión había sido el engarce unificador de los diferentes pueblos de España y la desaparición de esta cualidad del catolicismo español podía representar el inicio de la disgregación de la nación entre sus fuerzas centrífugas.

La institución monárquica había sido la espada del catolicismo contra los turcos y los luteranos, y no podía concebirse ser español sin ser católico. Por la identificación del término republicano con el discurso de izquierdas y anticlerical, la posibilidad de un republicanismo de derechas quedaba condenada y sus mentores considerados traidores. Sin embargo, León XIII había

permitido el *ralliement* en Francia para unir a los católicos y con su mayoría natural transformar las instituciones republicanas desde dentro. Esta era la misma opinión de los católicos sociales, Herrera Oria y Gil Robles, dentro de Acción Popular, y la apoyada por el nuncio apostólico Tedeschini, quien con su influencia ayudó a que la derecha optase por el camino del accidentalismo, y no por el republicanismo, ni por el monarquismo declarado. Sin embargo, los hombres influidos por Acción Española plasmarían un discurso transversal a la CEDA, monárquicos, carlistas e incluso falangistas. A partir de julio de 1936, la posibilidad de instaurar el Estado Nuevo de Víctor Pradera, y la proyección exterior de la Hispanidad de Ramiro de Maeztu, se haría posible con el triunfo del bando nacional durante la Guerra Civil.

### 3.3. *El distributismo o la vuelta a la Edad Media*

En cuanto a Inglaterra, la conversión al catolicismo de una serie de intelectuales anglicanos, proporcionará un mínimo de suelo intelectual para servir de antena a las ideas llegadas de Italia y Francia, y concebir su propia respuesta autóctona. El distributismo como modelo social anticapitalista, viene vinculado a dos nombres: Gilbert K. Chesterton e Hilaire Belloc, el primero con un físico de niño grande, cara ancha, descomunal físico y maneras de sabio despistado fue un gran literato en la lengua inglesa con *Un hombre llamado jueves*, *Las historias del P. Brown*, *La esfera y la cruz*, *La balada del caballo blanco*, *Magia*, *Ortodoxia*, *San Francisco de Asís*, *Santo Tomás de Aquino* y otras más. No obstante, no pasará a la historia únicamente por su labor literaria, al haberse cruzado en su camino un escritor anglofrancés de firme carácter católico, Hilarie Belloc. Belloc era un defensor a ultranza de la justicia social frente al liberalismo capitalista y al socialismo marxista. En 1906, había salido diputado por el distrito de South Salford por el Partido Liberal. Sin embargo, en el parlamento se desencantó del sistema parlamentario al comprobar la intensa corrupción con los fondos electorales y el sostenimiento de una oligarquía política que monopolizaba el parlamento, impidiendo que la sociedad tuviese una verdadera representación. No obstante, sus protestas le ocasionaron la marginación del partido. En 1910 todavía pudo mantener el escaño en calidad de

independiente, pero renunció a él por no considerar al sistema parlamentario representativo de la sociedad.

De forma paralela a su vida política, Belloc había desarrollado su obra literaria con novelas como *Mr. Clutterbuck's Election*, *Pongo and the Bull?* Y *Verses and Sonnets* también se hizo celebre por sus biografías históricas dedicadas a *Danton*, *Robespierre* y *María Antonieta*. Pero sus ensayos fueron los que le dieron su justa fama, *Averil*, *The Path to Rome* y especialmente *The Servile State* y de *The Party System*, este último en colaboración con Cecil Chesterton. El éxito de sus escritos causó que Belloc junto a los hermanos Chesterton se decidiesen por la aparición de un periódico, *The Eye Witness*, del que fue su primer director, Hilaire Belloc. Después, Cecil Chesterton le sustituyó al frente, pero la quiebra del medio, obligó a la aparición con una nueva cabecera, *The New Witness*. Sin embargo, la Primera Guerra Mundial señaló con fuerza la vida de Belloc por la pérdida de su amigo Cecil y de su hijo mayor Luis en el campo de batalla.

No obstante, la muerte de Cecil causó un mayor compromiso político de su hermano Gilbert, el novelista, quien fue el nuevo director, del periódico que volvió a quebrar, para reaparecer como *G.K's Weekly*. Desde sus líneas se defendió un catolicismo social comprometido contra la corrupción y la explotación de una oligarquía victoriana sobre la sociedad británica y donde difundieron teorías inspiradas en las ideas que León XIII había desarrollado en la Encíclica *Rerum Novarum*. Estas ideas que fomentaban la formación de una sociedad orgánica como mejor sistema para evitar las desigualdades sociales fue conocido en Inglaterra como distributismo<sup>11</sup>. Del mismo modo, en que Cecil se había convertido al catolicismo, Gilbert aceptó la Fe romana en julio de 1922, ya que había llegado al convencimiento de que las diferentes formas anglicanas eran pálidos reflejos de la verdadera Iglesia encabezada por el Papa. El P. O'Connor, factor de su conversión, era un sacerdote irlandés, con el cual tuvo sus polémicas y una antigua amistad, sirviéndole el clérigo de inspiración para su personaje literario el P. Brown<sup>12</sup>.

La conversión de Gilbert K. Chesterton fue tomada como la máxima pro-

<sup>11</sup> Sada, Daniel: *G.K. Chesterton y el distribucionismo inglés en el primer tercio del s.XX*. FUE, Madrid, 2004.

<sup>12</sup> Pearce, Joseph: *G.K. Chesterton. Sabiduría e inocencia*. Encuentro, Madrid, 2009.

vocación del escritor. Pero el descubrimiento de las raíces católicas de Inglaterra le había llevado a añorar aquella sociedad, desaparecida después de su apostasía. En *El Napoleón de Notting Hill* había defendido la permanencia de la identidad de las naciones frente al imperialismo. G.K. Chesterton creía que la nacionalidad era un producto del alma y de la voluntad humana, en definitiva un producto espiritual y no un determinismo social. De esta forma una nación grande podía ser una unidad coherente de partes pequeñas, por ser una unidad psicológica. La lectura de *El Napoleón de Notting Hill* decidió a Michel Collins a luchar por la libertad de Irlanda frente al imperio británico, algo que conseguirá en 1922. Pero incluso el propio Chesterton, que fue un periodista crítico y contracorriente al defender el nacionalismo inglés en contra del imperialismo victoriano dominante, le llevó a posicionarse a favor de los bóers en la guerra sudafricana en 1898 y de los fascistas italianos en su toma de Abisinia en 1936. En este caso, por la abolición de la esclavitud y la difusión del evangelio en el viejo imperio etíope. Su difícil postura intentaba diferenciar al sano patriotismo identitario, del imperialismo uniformizador y cosmopolita.

Pero la lucha principal de la liga distribucionista, que presidía Gilbert K. Chesterton, fue contra el parlamentarismo, al que acusaba de representar a la plutocracia política que dirigía el país. Para el célebre autor las elecciones no tenían importancia al no variar substancialmente la política. Los resultados producían alternancias del poder entre miembros de una elite política entrelazada en intereses comunes, pero que no representaban los de la sociedad. Fueron Hilarie Belloc y Cecil Chesterton quienes primero escribieron con su obra *The Party System*, cuya tesis era que no existía en la realidad partidos políticos, sino un sistema. El sistema era de rotación en torno a un grupo social formado por los políticos más destacados de los principales partidos. Por tanto, se decía que se mantenía candente un conflicto ficticio que beneficiaba a una elite política concreta.

En cambio, una representación corporativa sería la solución, porque representaría más fielmente los intereses de la sociedad real. Chesterton creía que esta forma política se había dado ya en la historia con éxito en la Edad Media y había que readaptarla a la época contemporánea. El organicismo natural de la sociedad se había perdido definitivamente con la aparición del

protestantismo. Al ser la Iglesia católica la inspiradora de esa tercera alternativa al liberalismo capitalista y al socialismo estatista. El catolicismo social ayudaría a divulgar un sistema alternativo más humano que dignificaba a la persona y planteaba la sustitución integral del capitalismo salvaje y de su respuesta, el socialismo totalitario.

El distributismo se mostró deudor del neotomismo, de Charles Maurras y León XIII. Esta doctrina fue vaga pero influyó considerablemente en el socialismo guildista de G.D.H. Cole -hay que anotar que Cecil Chesterton perteneció a la ejecutiva fabiana de Bernard Shaw, con gran influencia moral en el laborismo-. La solución del distributismo estaba en un retorno a la Edad Media con sus pequeñas propiedades, comercios y descentralización, con un Estado meramente coordinador que dejaría las iniciativas a la sociedad. La iniciativa la tendrían las agrupaciones autónomas profesionales o gremios y no el Estado<sup>13</sup>. Un modelo identificable de esta sociedad sería la comunidad de la tierra media, descrita en *El Señor de los anillos*, la obra de J.R.R. Tolkien, simpatizante del distributismo.

El distribucionalismo pretendía una sociedad de pequeños propietarios agrarios, comerciantes y artesanos, que viviesen de manera armónica en sus gremios y asociaciones, permitiendo a la persona vivir en una sociedad humanizada, sin grandes diferencias sociales. Una comunidad social organizada, donde la persona no estuviese aislada de sus congéneres, al libre arbitrio de la libertad de mercado del capitalismo, o del totalitarismo estatista propugnado por el socialismo. Pequeñas comunidades ciudadanas, donde la persona tuviese lo necesario para su dignidad y fuese responsable de sus actos. En el mundo industrial, los trabajadores debían ser copropietarios de la empresa, como en una cooperativa, responsabilizándose del buen gobierno de ella. Un mundo más humano, sin pobres y sin ricos, donde se dignificaba al pequeño ciudadano anónimo.

Esta visión de un mundo mejor tuvo su repercusión fuera de las fronteras de Inglaterra. La reivindicación de un corporativismo social nostálgico del medievo estrechó las relaciones entre intelectuales ingleses y españoles. Ramiro de Maeztu, el escritor de la Hispanidad, de madre inglesa, y que

---

<sup>13</sup> Belloc, Hilaire: *El Estado servil*. La Espiga de Oro, Buenos Aires. 1945.

había leído a Cole y a Belloc, ayudó a contactar con ellos para colaborar en la revista de pensamiento Acción Española. Entre los principales intelectuales ingleses que escribieron fueron Lord Howard of Penrith y Sir Charles Petrie de la *International Royalist*. A este último, Acción Española le publicó su libro *Monarquía*, laudatoria de esta forma de gobierno y en la que decía que el Estado feudal era esencialmente un Estado corporativo en el que se valoraba los derechos sociales de la persona<sup>14</sup>. Finalmente sería el economista Fritz Schumacher quien en su libro *Lo pequeño es bello* describiría de forma científica el distributismo.

### 3.4. La revolución conservadora alemana

En 1950 Armin Mohler fue el primero que utilizó el concepto de *conservative revolution* en su defensa de tesis doctoral. Con aquel término quería dar a conocer los diferentes grupos nacionalistas alemanes que surgieron en 1918 y que perduraron hasta 1932. Igual que la Francia derrotada del II Imperio, la Alemania de Weimar se transformó en una escuela de ideas donde el objetivo principal fue crear un discurso que sirviese para marginar y eliminar los principios establecidos de la revolución francesa. El nacionalismo alemán había surgido con un fuerte carácter emotivo y reivindicaba el establecimiento de una comunidad natural, el *volk*, que se contradecía con el concepto legal y racional de ciudadanía imperante durante el orden liberal del siglo XIX<sup>15</sup>. Las distintas corrientes nacionalistas que iban a surgir en la convulsa república de Weimar tendrán como objetivo recrear la *volksgemeinschaft*, una comunidad que sea espiritual, cultural y de sangre. Una comunidad que se proyectaba como el producto más elaborado por el romanticismo decimonónico. Las grandes diferencias entre las relaciones sociales naturales de la comunidad y las artificiales surgidas del mundo industrial urbano serían divulgadas por el pionero de la Sociología Ferdinand Tönnies en su obra *Gemeinschaft und Gesellschaft*<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> González Cuevas, Pedro Carlos: *Maeztu. Biografía de un nacionalista español*. Marcial Pons, Madrid, 2003. p. 160.

<sup>15</sup> Kohn, Hans: *Historia del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1949.p. 280.

<sup>16</sup> Tönnies, Ferdinand: *Comunidad y sociedad*. Península, Barcelona, 1979.

Los intelectuales que pronto destacaron en diversos campos como los más representativos de la *konservative revolution* serían Ernst Jünger, Oswald Spengler, Ernst von Salomón, Carl Schmitt, Hugo von Hofmannsthal, Werner Sombart, Max Scheler, Rainer María Rilke, Hans F.K. Günther entre otros. Las diferentes corrientes surgidas en el breve periodo de entreguerras Mohler las establece en cinco:

— *Völkischen*: Los defensores de la *Deustscheglaube* (creencia alemana) e incluso de las tesis biologicistas y raciales. Serán quienes incorporen la necesidad de ahondar y revitalizar la nordicidad del pueblo alemán eliminando todo sustrato alógeno, incluso el cristianismo para algunos autores, o la reformulación de un cristianismo alemán.

— *Junkonservativen*: Los que creen en la misión del pueblo alemán de formar un Imperio (*Reich*). Entre sus intelectuales principales destacarán Edgar J. Jung del círculo de Munich, asesor de Franz von Papen y eliminado en la noche de los cuchillos largos, también Arthut Moeller van den Bruck, autor del libro *Das Dritte Reich*, que dará fama al término, y Othmar Spann del círculo de Viena, principal ideólogo del corporativismo austríaco. Todos ellos fomentaron la vertebración de una respuesta intelectual contraria a los designios trazados en el Tratado de Versalles.

— *Nationalrevolutionäre*: Fueron los detentadores del nacionalismo de los soldados, surgido de la experiencia de combatir en las trincheras jóvenes de todas las categorías sociales. Aquella experiencia les transformó y se convirtieron en una elite con el orgullo del superviviente. Ernst von Salomón sería el más representativo con su trabajo *Los proscritos*<sup>17</sup>, pero también Ernst Jünger con *Tempestades de acero*. A ellos se unirían los hermanos Strasser, quienes adelantaría las posturas de confluencia nacionalbolchevique.

— *Bündischen*: Los herederos de las tradiciones juveniles de los *Wandervögel*<sup>18</sup>. Las asociaciones juveniles nacionalistas que en la época Guillermina, a través de marchas a por la Alemania profunda, pretendían encontrar las raíces de la auténtica Alemania, frente al cosmopolitismo urbano e industrial de

<sup>17</sup> Von Salomón, Ernst: *Los proscritos*. Luis de Caralt, Barcelona, 1966.

<sup>18</sup> Cospito, Incola: *Los vanderwögel*. Nueva República, Barcelona, 2002.

sus ciudades de origen. Sus inspiradores divulgaban una imagen idílica de la Edad media, y las virtudes de sus caballeros como ejemplo a seguir.

— *Landvolkbewegung*: El movimiento campesino como esencia de la Alemania de siempre, se convertirá en el espacio idílico de donde debían surgir las fuerzas que renovasen a la comunidad alemana de sus lastres liberales provenientes de la revolución francesa. El comunitarismo del mundo rural, y la cultura tradicional como fermento de la comunidad cultural, serían ejes importantes en el espíritu del movimiento nacional alemán. Uno de sus principales intelectuales será Walter Darre, futuro ministro de Agricultura durante el tercer Reich<sup>19</sup>.

Las diferentes corrientes nacionalistas alemanas conformaran la *konservative revolution* y será el humus nutricional del ambiente nacional que arrumbe los valores surgidos durante la revolución francesa. Posteriormente, con la implantación del Tercer Reich, únicamente una parte de ellos se integraron en el régimen, formando muchos de ellos los primeros grupos de oposición al nacional socialismo triunfante.

### 3.5 La nueva derecha francesa o la vuelta a Apolo

Los acontecimientos del mayo del 68 también provocaron profundos cambios en ámbitos como la concepción de una renovación del pensamiento de derechas, destruido después de la Segunda Guerra Mundial. De forma semejante a como había sucedido con Acción francesa, algunos intelectuales franceses surgidos de grupos nacionalistas, se dispusieron a formar una escuela de ideas, que mediante la acción cultural renovase el discurso de la derecha y le devolviese la iniciativa política a largo plazo. Aquella manera de actuar era deudora de Antonio Gramsci, el comunista italiano, que en su exilio descubrió que la hegemonía de las clases dominantes se perpetuaba a través del control de la cultura, la educación, la religión y los medios de comunicación. Si se quería cambiar la sociedad occidental se debía trabajar

---

<sup>19</sup> Locchi, Giorgio y Steuckers, Robert: *Konservative revolution*. Acebo dorado, Valencia, 1990.

el control de la superestructura que proporcionaría a largo plazo el contexto idóneo para el marco de la revolución política.

Será de ese modo, cuando se forme en Niza el *Groupement de Recherche et d'Études sur la Civilisation Européenne* (GRECE), con clara alusión a la Grecia clásica en su nombre. Su objetivo será elaborar un corpus ideológico coherente para poder dotar a una derecha subordinada ante la hegemonía de la izquierda cultural. Los puntos principales de su discurso se centrarán en la defensa de la identidad diferenciada de Europa, frente a la cultura cosmopolita de EEUU, reivindicando una Europa del atlántico a los Urales. Por otro lado, una crítica profunda al igualitarismo procedente del cristianismo, reivindicando una vuelta al elitismo polifórmico del paganismo precristiano. Estas ideas ayudaron a configurar diversas corrientes que tenían diferentes ideas-fuerza como eje de su discurso. El polo tradicionalista se nucleó en torno a la obra de Evola y de Guenon, el comunitarista con Pierre Vial, surgió también uno positivista, otro postmoderno con Guillaume Faye y finalmente el más conocido neopagano. El medio de transmitir aquellas ideas fue a través de la publicación de las revistas *Éléments* y *Nouvelle École*, pero que no tuvieron mucha distribución. Sin embargo, lo que les dio una verdadera proyección a la sociedad fue cuando Louis Pauwels, recién nombrado director de los servicios culturales de *Le Figaro*, encargó a Alain de Benoist y su equipo la confección del suplemento dominical *Figaro-Dimanche* en 1977.

Durante su periodo vital, la Nueva Derecha pasó diversas fases. De 1968 a 1972, fue la formación de su corpus doctrinal, centrándose en la desigualdad y el determinismo genético. De 1972 a 1978, se llegó a la estabilidad doctrinal, donde se subrayó el elitismo y el neopaganismo. De 1979 a 1984, hubo la necesidad de una readaptación doctrinal, el enemigo pasó a ser el capitalismo internacional y se potenció la crítica a la colonización cultural norteamericana. De 1984 a 1987, se llegó a la focalización doctrinal, donde se apreciaba un tercer mundo diferente culturalmente<sup>20</sup>.

En cuanto a la influencia política, en 1974, el secretario general de GRECE, Jean Luc Valla, pidió el voto para Valery Giscard d'Estaing en las segunda vuelta de las presidenciales. Para poder influir mejor en los partidos

---

<sup>20</sup> Esparza, José Javier: "La Nueva Derecha en su contexto" en *Hespérides* n° 16/17, 1998. PP. 657-669.

liberales, por su capacidad real de gobierno, Yvan Blot, Henry de Pesquen y Jean Yves La Gallou fundaron el *Club de L'Horloge*, que intentó asimilar el elitismo bilogicista de la Nueva Derecha con el liberalismo económico y competitivo que se destilaba en la UDF. No obstante, esto llevó a la dispersión y separación de los miembros de la Nueva Derecha, que en los años ochenta se encontraban en franca decadencia. Sin embargo, su ejemplo fue seguido por diversos grupos en Rusia, Alemania, Italia, Bélgica y España. Su divulgador principal será Alain de Benoist, abogado y doctor en Filosofía por La Sorbona, quien defenderá sus principios sociobiológicos desde la influencia de Nietzsche, Konrad Lorenz, Dumezil, A. Moeller Van den Bruck, Oswald Spengler, Ernst Jünger y Carl Schmitt, pero aplicando las referencias tácticas de Antonio Gramsci<sup>21</sup>.

#### 4. LA DERECHA DEL SIGLO XXI

Sin embargo, la derecha del XXI presenta una búsqueda de un discurso que la mantenga fiel a sus raíces. La caída del comunismo, no obstante, ha potenciado la creciente influencia del relativismo en todos los sectores de la sociedad, y los agresivos ataques deshumanizadores contra la familia, el matrimonio y los no nacidos, que proyectan la necesidad de articular un nuevo movimiento social que defienda a la persona. Un proyecto que sea moderno, social y moral, que presente sin miedo un modelo valórico donde los perseguidos de hoy encuentren el hogar político que buscan. Esos perseguidos forman en la actualidad una masa social que ha demostrado tener una presencia y una necesidad de verse representados. El elemento nutricional del que se alimenta la acción cultural que va dando forma a esa “arcilla” social, que los fallos del gobierno y de la oposición va depositando en sus manos, es el cristianismo.

La democracia no puede sostenerse sin partir de un compromiso con los principios morales de la persona y la comunidad humana. Cuando el relativismo moral se absolutiza en nombre de la tolerancia, los derechos de la

---

<sup>21</sup> Cf. Benoist, Alain: *La Nueva derecha*. Planeta, Barcelona, 1982. San Román, Diego Luis: *La Nueva derecha. Cuatro años de agitación metapolítica*. CIS. Madrid, 2008.

persona son violados sin problema por haber carecido de una defensa pública de los valores absolutos. Pero la ausencia de valores absolutos en la sociedad obliga a sus miembros más jóvenes a buscarlos en otros sitios. De este modo, la nación, la raza o el partido se convierten en fines absolutos que demandan una entrega ciega de su libertad de decisión. En este sentido, la asunción de un discurso identitario que repela la diversidad de las personas, la pluralidad de las opiniones y defiende la uniformidad de una sociedad anclada en las supuestas imágenes de un pasado legendario que no existió, plantea al ciudadano indeciso una alternativa de pertenencia y hacer comunidad. Estas asociaciones étniconacionalistas tienen como origen nutricio a los primitivos nacionalismos decimonónicos del romanticismo. Nacionalismos labrados en un mundo rural idealizado, donde el mantenimiento de la lengua vernácula permitía mantener inmunizada a la comunidad de los peligros decadentes del mundo urbano liberal. En la actualidad, el desconocimiento del pasado provoca el miedo al futuro, y obliga al despistado habitante de nuestras cosmopolitas ciudades, a reencontrarse con sus raíces olvidadas. Flandes, Lombardía, País Vasco, Escocia son ejemplo de ese seísmo ideológico.

Pero, aunque el fin de las ideologías, que anunciaba Gonzalo Fernández de la Mora, está sirviendo de contexto a un relanzamiento del viejo laicismo decimonónico. También está sirviendo para buscar una respuesta cargada de referente moral. Un régimen asentado en una sólida base moral garantiza la igualdad democrática de los ciudadanos al sostener la defensa de los marginados sociales, la integridad moral de los gobiernos, la distribución justa de la riqueza y la búsqueda del bien común de la comunidad nacional. Las derechos sociales que surgen en los países del Este con voluntad de gobierno, como demuestran los resultados de República Checa, Eslovaquia, Hungría o Polonia, son ejemplo de la última adaptación que el discurso derechista ha tenido frente a la experiencia socialista dirigista y a un liberalismo relativista de rostro economicista.



