

SECULARIZACIÓN

JACINTO CHOZA

SECULARIZACIÓN



THÉMATATA

SEVILLA • 2022

Título: *Secularización*
Primera edición: 2022
© Jacinto Choza Armenta
© Editorial Thémata 2022

EDITORIAL THÉMATA
C/ Antonio Susillo, 6. Valencina de la Concepción
41907 Sevilla, ESPAÑA
Tif: (34) 955 720 289
E-mail: editorial@themata.net
Web: www.themata.net
Diseño de cubierta: Editorial Thémata
Maquetación y Corrección: MBF y JCh.

ISBN: 978-84-124636-4-4 DL: SE 413-2022

Imprime: Masquelibros S.L. (Jaén)
Impreso en España • Printed in Spain

Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Thémata.
El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del Copyright.

ÍNDICE

PRÓLOGO INTRODUCTORIO.....	13
----------------------------	----

CAPÍTULO 1: TEORÍAS CONTEMPORANEAS DE LA PERSONA.....	17
---	----

1.- Teorías y prácticas contemporáneas.....	17
2.- Fuentes de la noción de persona: gramática, derecho y teatro. Autor, actor y personaje.....	19
3.- Origen teológico de la noción de persona.....	21
4.- Sentido universal de la dignidad del hombre. Locke, Kant y los derechos humanos.....	22
5.- Sentido singular de la dignidad de la persona. Existencialismos, hermenéutica y personalismos.....	24
6.- De la realización del hombre a la realización de la persona singular.....	26
7.- Ampliación del campo y el contexto de la realización de la persona en el siglo XXI.....	28

CAPÍTULO 2: ¿PUEDEN LAS MÁQUINAS CREER EN DIOS? REFLEXIONES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y CIENCIA.....	31
---	----

1.- Una polémica de la Universidad de Sevilla.....	31
2.- Demostración y evidencia. El enfoque platónico y cartesiano.....	34
3.- Diálogo, testimonio y persuasión. El enfoque hobbesiano y heideggeriano.....	40
4.- El solipsismo de la evidencia y la intersubjetividad de la persuasión (<i>Peitho</i>).....	43

CAPÍTULO 3: REFLEXIÓN Y SECULARIZACIÓN. LA ANTROPOLOGÍA DE JAVIER HERNÁNDEZ-PACHECO.....	49
--	----

1.- La reflexión de la subjetividad. Crecimiento hacia sí mismo y el acto.....	49
2.- Heidegger y la deconstrucción de la ontología clásica.....	53

3.- La conciencia romántica. Reflexión y vida.....	55
4.- El principio “Dios quiere dioses”	59
5.- El determinismo de Newton y Hegel y el indeterminismo de Heidegger y Heisenberg.....	60
6.- Los valores éticos, políticos y militares. Horkheimer, Bloch, Pieper.....	64
7.- Un filósofo descontento del siglo XX.....	68
8.- Topología de la vida vs fenomenología del espíritu. Gadamer y Hegel.....	72
9.- ¿Es posible una reforma estructural de la Iglesia?.....	74

CAPÍTULO 4: JOHN HENRY NEWMAN, EDITH STEIN Y LA SOBERANÍA DE LA AUTOCONCIENCIA.....79

1.- Contextualización histórica: la soberanía de la autococencia en la modernidad.....	79
2.- La persona y la conciencia en la iglesia católica del siglo XXI.....	84
3.- La persona y la conciencia en los inicios de la modernidad. John Locke.....	85
4.- La persona y la conciencia tras la caída del Antiguo Régimen. Newman y el liberalismo.....	87
5.- La persona y la conciencia en el pensamiento del siglo XX. Edith Stein y la autenticidad.....	91
6.- Newman y Stein, guías de las iglesias cristianas del siglo XXI.....	96

CAPÍTULO 5: EL NACIONAL-CATOLICISMO DEL SIGLO XX Y LA LIBERTAD RELIGIOSA.....101

1.- La identidad humana en la sociedad tribal y en la moderna.....	101
2.- Censo religioso y registro civil. Personalidad civil, nacionalidad y ciudadanía.....	104
3.- Confesionalidad político-religiosa del estado.....	106

4.- Nacional-catolicismo y nacionalismo católico occidental.....	107
5.- Matrimonio, familia y educación en las sociedades seculares del siglo XXI.....	109
6.- La constitución de Rumanía y la Unión Europea.....	111

PRÓLOGO INTRODUCTORIO

La secularización es el proceso a lo largo del cual la hegemonía y el protagonismo en las relaciones con Dios se traslada, de un modo públicamente reconocido, de la autoridad institucional de las iglesias, a la conciencia personal de los individuos. Este proceso no significa de suyo una anulación del sentido de las instituciones religiosas, sino un reconocimiento de que en la religión el protagonismo corresponde radicalmente a la persona.

Así como los libros de autoayuda, de deporte y de cocina brindan una orientación psicológica, psicosomática y dietética, los libros de humanidades brindan orientación existencial, y si realmente consiguen proporcionarla, cuantos contribuimos a hacerla efectiva sentimos justificado nuestro trabajo, no solo en el orden de la retribución necesaria para la subsistencia, sino también en el orden de la satisfacción moral y humanitaria, que le dan a la vida color, sabor y aroma.

Este libro es una compilación de trabajos sueltos, sobre la soberanía de la autoconciencia. El tema en cuestión es el de la autonomía y la libertad de conciencia en la relación del hombre con Dios, y lo he desarrollado en el último volumen de los 5 que he dedicado a la filosofía de la religión, que se titula precisamente Religión oficial y religión personal en la época histórica.

La historia de la versión occidental del cristianismo, o sea, la historia de la cristiandad, es la historia de la autonomización de la conciencia en su relación con Dios, la historia de la libertad religiosa como tema dominante de la historia de los Derechos Humanos.

Una historia enunciada así no puede menos de ser un tratado voluminoso y concienzudo, todo un mundo al que solo se alcanza a comprender cuando se enfoca desde varias perspecti-

vas. Pero precisamente por eso, una colección de artículos con enfoques muy variados, pueden proporcionar una comprensión bastante intuitiva de cómo se ha alcanzado en occidente la soberanía de la autoconciencia. En algunos de los enfoques del tema, a ese proceso se le llama también secularización, y se pone en relación con el desarrollo de la ciencia moderna y la desconfesionalización del Estado.

Por eso un título que le cuadra bien al libro que reúne esta colección de trabajos es el de Secularización. Sus cinco capítulos recogen un trabajo sobre ciencia y religión de 2009, tres de 2021 sobre la autonomía del pensamiento y de la conciencia en la modernidad y la posmodernidad, y uno de 2021 sobre la libertad religiosa y la desconfesionalización del Estado.

El primer capítulo es un esbozo histórico de la noción de persona en la cultura occidental.

En el segundo, “¿Pueden las máquinas creer en Dios? Reflexiones sobre la relación entre religión y ciencia”, se expone el conflicto entre ciencia y religión como debate entre razón y fe, como una forma de apologética, o de defensa de la fe, entendida desde el punto de vista del racionalismo moderno, científico y burocrático, y desde el punto de vista institucional de la ortodoxia. El medio cultural de la ortodoxia lleva a creer que la creencia religiosa es un asunto de la razón teórica, y que hay que legitimarla en esa sede mediante la teodicea y determinados escritos apologéticos.

Una vez agotado el paradigma moderno y la comprensión del mundo que le es propia, la fe y la religión tienden a comprenderse desde el punto de vista de la razón práctica, y entonces el racionalismo, el orden institucional de la ortodoxia y la apologética moderna resultan obsoletos.

El tercer capítulo, “Reflexión y secularización. La Antropología de Javier Hernández-Pacheco” es mi contribución al libro de homenaje que los colegas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla le tributamos después de su muerte, acaecida el 17 de noviembre de 2020, víctima de covid-19.

La filosofía de Hernández-Pacheco es un lugar privilegiado para examinar el conflicto entre el paradigma del racionalismo moderno y el paradigma de la acción individual y el vitalismo posmoderno. Se trata de un conflicto que tiene su expresión particular en el conflicto entre razón y fe, pero que tiene una base

cultural y filosóficamente más amplia en la discrepancia entre la comprensión de la naturaleza y de la persona desde el punto de vista de la universalidad y la objetividad, y su comprensión desde el punto de vista de la singularidad vital y de la existencia personal. Esa discrepancia está muy presente en el pensamiento de Javier Hernández-Pacheco y resulta también perceptible en su vida.

El cuarto capítulo, “John Henry Newman, Edith Stein y la soberanía de la autoconciencia”, es un escrito preparado para la presentación de la Asociación Newman y Edith Stein y de su página web, publicado posteriormente en la revista *Thémata*. En ese artículo se muestra la percepción que ambos autores tienen de la deriva del pensamiento humano hacia la comprensión de la singularidad de cada realidad, y de la deriva de la autoconciencia humana hacia la comprensión de su propia autonomía, de su soberanía.

Se trata de una comprensión que alcanza a la religión, la política, el derecho, y, en general, a todas las esferas de la cultura, y que llega a las instancias oficiales de la Iglesia Católica. En concreto, es la recepción del personalismo de Newman y de Edith Stein en la teología oficial católica uno de los factores más determinantes de la renovación espiritual de la Iglesia Católica en el Concilio Vaticano II, y en las innovaciones llevadas a cabo por los pontífices del siglo XXI.

El capítulo quinto, “El Nacional-catolicismo del siglo XX y la libertad religiosa” es la ponencia presentada en el XXII Seminario de las Tres Culturas “Diálogo intercultural y libertad humana” celebrado en la Casa árabe de Córdoba, del 17 al 19 de mayo de 2021, y aceptado para su publicación en la revista RAPHISA.

Este texto muestra la concordancia que se da en los países con estados confesionales entre creencias religiosas y ordenamiento jurídico. En los países de tales características, que a lo largo del siglo XX han sido unos cuantos en el continente europeo, el ordenamiento jurídico regula la vida social de manera que si la conciencia individual no concuerda con la doctrina oficial, el individuo no puede ser ciudadano de su país o puede serlo en términos muy precarios.

El Nacional-catolicismo al que se presta más atención es al que se da en España durante la dictadura del general Franco,

porque ha sido el de mayor duración en Europa, pero también se da con rasgos similares en Portugal, Irlanda, Lituania, Croacia y otros, aunque durante periodos más breves.

En conjunto, se muestra que la soberanía de la autoconciencia, que se corresponde con el estadio de madurez de la esencia humana alcanzado en el siglo XX, se hace social y realmente posible con la desconfesionalización del Estado, que se produce en Europa tras la caída del Antiguo Régimen.

Se trata de una madurez lograda tras numerosos conflictos teóricos y prácticos, de la que se alcanza una autoconciencia que también se llega a formular mediante tanteos y rectificaciones.

Jacinto Choza
Sevilla, 21 de julio de 2021

CAPÍTULO 1

TEORÍAS CONTEMPORANEAS DE LA PERSONA¹

- 1.- Teorías y prácticas contemporáneas.
- 2.- Fuentes de la noción de persona: gramática, derecho y teatro. Autor, actor y personaje.
- 3.- Origen teológico de la noción de persona
- 4.- Sentido universal de la dignidad del hombre. Locke, Kant y los derechos humanos.
- 5.- Sentido singular de la dignidad de la persona. Existencialismos, hermenéutica y personalismos.
- 6.- De la realización del hombre a la realización de la persona singular.
- 7.- Ampliación del campo y el contexto de la realización de la persona en el siglo XXI.

1.- Teorías y prácticas contemporáneas.

El contenido de esta sesión queda expuesto en el volumen Choza, J., *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Sevilla, Thémata, 2^a ed. 2020.

Las teorías y las prácticas contemporáneas de la persona coinciden en su mayor parte en considerarla como el sujeto de los derechos humanos, cuyo fundamento a su vez se remite a la esencia humana, es decir, a lo que en la tradición occidental se denomina naturaleza humana.

¹ Texto de la conferencia en el Seminario de antropología, Hápx, Instituto de Ciencias de la Acción, Ciudad de México. 23 de noviembre de 2021, 19,00-21,00 Hora de España.

Esta consideración tiene una historia, que va desde *la definición filosófica y teológica de hombre y de humanismo* en la antigüedad y el medievo, a *la definición jurídica de la persona* en la modernidad y a *la definición fenomenológica de los personalismos* en los siglos XX y XXI. Entre estos personalismos contemporáneos se incluyen la fenomenología, el existencialismo, el pragmatismo, la hermenéutica y los autodenominados personalismos, todos los cuales son modalidades históricas del humanismo. El humanismo es la concepción de la esencia humana y la práctica de su realización en los diversos momentos de la historia humana.

El *hombre* se define primero en la Grecia clásica por su naturaleza, por su esencia, como *animal que tiene lenguaje*, como animal político, y en la Roma clásica se define *por los derechos que se le reconocen* en la sociedad. En el medievo cristiano, después de haber definido *la persona como modo de ser de Dios* en la antigüedad, se define *la persona en general como ser subsistente*.

En la edad moderna se define la persona como *autoconciencia, como sujeto que se autodetermina libremente a sí misma, dotada de un valor infinito, de dignidad*. Se declara así y se proclama así para la totalidad de los seres humanos, y se reorganizan las sociedades partiendo del reconocimiento de esa igualdad universal.

Las teorías modernas de la persona son simultáneas a las prácticas de reconocimiento universal de la libertad y dignidad, a la promulgación y reconocimiento, en tanto que derechos subjetivos (en tanto que derechos humanos), de lo que hasta entonces se declaraba derecho natural en el orden teórico.

Finalmente, en la edad contemporánea, *la persona se define por su carácter singular e irrepetible*. Tal definición es simultánea a la promulgación y el reconocimiento de la realización singular a través de los derechos subjetivos: derecho a la determinación política, a la libertad económica, a la libertad de pensamiento, de expresión, de asociación, etc.

2.- Fuentes de la noción de persona: gramática, derecho y teatro. Autor, actor y personaje.

La definición de hombre como animal racional, que tiene lenguaje, *échon logon*, y como *animal político*, que vive en ciudades, tal como la fórmula Aristóteles en la *Política*, la cumple el 20% de la población ateniense en el s. IV AdC.

Actualmente en la Unión Europea y en América la cumple el 75% de la población, al menos en cuanto a mínimos. Hacia el año 2000 América alcanza el 75% de población urbana.

El significado y el sentido de la noción de hombre se despliega en la cultura occidental, en el orden teórico y en el orden práctico, al ritmo de la definición de *Persona*, que se puede desglosar en tres factores, dimensiones o momentos, correspondientes a los tres niveles de autor, actor y personaje.

Personaje y papel. Los seres humanos se identifican por lo que hacen, pero lo que hacen se inscribe dentro de un conjunto de actuaciones propias de una función dentro de la sociedad, en el ámbito familiar, como padre o madre, en el ámbito profesional, como médico o agricultor, en el ámbito político, como alcalde o juez, etc.

Actor. Por otra parte, lo que hacen se puede hacer de muchas maneras. Hay muchos modos de ser padre o madre, de ser médico o de ser juez. Y el modo en que esas actuaciones posibles se llevan a cabo, depende de la habilidad, interés, responsabilidad, recursos, etc., de cada uno.

Autor. Finalmente, aunque el hombre se identifica por lo que hace y por cómo lo hace, el hombre no es solamente lo que hace, el papel o personaje, ni solamente el modo en que lo hace, el actor. Es mucho más. También es todo lo que puede hacer, pero no hace, es todo lo que desea o sueña, etc. Es el autor de su vida, pero en su vida, en la escena, aparece menos de lo que él es como autor.

Los seres humanos nos realizamos como personas representando *personajes o papeles* (el de ciudadano, profesional, padre o madre, etc.), que forman el entramado de la vida social. Esos papeles son representados de una manera o de otra según las posibilidades y decisiones de cada uno de esos mismos seres humanos en tanto que *actor*.

El fundamento de esos papeles y esos actos es el mismo ser humano como *autor*, pero la autoría de sí mismo, de sus actuaciones y de sus papeles no se debe solamente a él. Se debe también, y tal vez en mayor medida, a la sociedad, la historia, la naturaleza toda y Dios mismo.

El término persona aparece primero en el ámbito del teatro para designar el papel. La palabra *persona* viene de la palabra *máscara*, que en griego se dice *prósopon*, y en latín *persona*, derivada del verbo *personare*, porque la máscara cumplía la función de megáfono que hacía que la voz sonara más y mejor en el teatro. La máscara o la careta es lo que se ponían los actores de teatro en el rostro para representar a los distintos personajes de la tragedia o la comedia.

El teatro pone de manifiesto muy claramente la diferencia entre personaje y actor. Un actor representa en las diferentes comedias y tragedias diferentes personajes, así como en la vida real una misma persona desempeña diversos papeles en la vida familiar, profesional, política, etc., como se ha dicho.

El término persona aparece en segundo lugar en el ámbito del derecho para designar el actor. También en el derecho, desde la República Romana, está presente la diferencia entre representante o actor (abogado defensor, fiscal, etc.) y representado (cliente, reo, etc.), todos los cuales reciben el nombre de *personae* en cuanto que consisten en un ámbito de actuaciones posible, es decir, de papeles. En el ámbito judicial, dentro de esos papeles, uno es el del personaje y otro es el del actor.

El hombre es diferente como personaje y como actor. Puede sentirse a sí mismo como diferente según esas dos dimensiones, y puede ser juzgado separadamente según cada una de esas dos dimensiones. De hecho, la mayoría de las personas son juzgadas por los demás principalmente en tanto que personajes, en cuanto a lo que aparece de él en sus papeles, porque la *apariencia* es lo más perceptible, lo que más *aparece*.

El término persona aparece en tercer lugar en el ámbito de la gramática para designar al autor. Cuando los gramáticos empezaron a analizar el lenguaje y la lengua en todas sus manifestaciones, descubrieron que las lenguas se construyen en tanto que habladas por tres hablantes, que guardan un determinado tipo de relaciones entre sí y que determinan algunos de los usos del lenguaje. A esos tres hablantes los designaron como personas, y según

las relaciones entre ellas y con las formas del lenguaje las denominaron primera persona, segunda persona y tercera persona.

En el uso de los gramáticos la palabra persona significa hablante, y no tiene ningún contenido salvo el de indicar mayor o menor proximidad con el que habla. Qué o quién sea el hablante puede aparecer en el papel, pero no aparece en el pronombre yo, tú o él. El pronombre a secas indica un sí mismo singular que está en un lugar, y nada más.

La metáfora del gran teatro del mundo o de la comedia humana, no es simplemente una metáfora, sino que está ontológicamente fundada, como muy pronto pusieron de manifiesto los filósofos estoicos, especialmente Epicteto y Marco Aurelio, y muy recientemente teólogos como Jean Danielou y Hans Urs von Balthasar.

3.- Origen teológico de la noción de persona

El contenido de la noción de persona como un hablante, como un yo y como un sí mismo singular irreplicable, se configura en la elaboración y *definición teológica de la diferencia entre Jesucristo y Dios.*

Para explicar, entender y darle un sentido a la declaración de Jesús en que él era Dios mismo, se utiliza la fórmula de que *en Jesucristo hay una persona divina, un yo, un hablante, un autor de todas las actuaciones, y dos naturalezas, una divina y otra humana, dos personajes, dos papeles, dos modos de actuación en dos ámbitos diferentes.*

Por otra parte, para aclarar qué relación tiene el Dios Hijo, que se hace hombre, con el Dios Padre y el Dios Espíritu Santo, *se dice que cada uno de los tres es un yo, un hablante, una persona, y que los tres tienen una y la misma naturaleza de Dios, que los tres tienen el mismo papel y ámbito de actuación propio de Dios.*

En estas fórmulas, en la primera, la cristológica, se define la divinidad del Hijo como persona, como un yo, y en la segunda, la trinitaria, lo que se define como divinidad, es la naturaleza, el modo de actuación o el papel del Hijo.

A partir de estas dos definiciones, la persona pasa a significar el yo singular e irreplicable del hablante, con toda la profundidad de su fundamento, su inaccesibilidad y su misterio.

A partir de las definiciones teológicas, en el siglo VI Boecio formula la más clásica definición de persona como “supuesto individual de naturaleza racional”, es decir, ser sustantivo racional, singularidad sustancial pensante. Ese es el contenido de los pronombres “yo”, “tú” y “él” o “ella”, y ese contenido queda definido por una densidad ontológica máxima: se trata del tipo de ser de mayor rango, puesto que no solamente es un ser sustancial, que existe en sí, sino que además es racional, tiene inteligencia y se conoce a sí mismo.

4.- Sentido universal de la dignidad del hombre. Locke, Kant y los derechos humanos.

Junto a estas definiciones de la noción de persona en el orden teórico, la organización social reconoce a todos los individuos las formas de actuación características de la naturaleza humana, las capacidades operativas de la persona.

Naturaleza humana, ley natural y su interpretación. El conjunto de esas formas de actuación y de capacidades operativas quedan comprendidas en lo que se denomina naturaleza y ley natural, que se toma como fuente y criterio de interpretación del derecho. La promulgación de leyes se ajusta a esa ley natural, según su interpretación legítima, que corresponde a la Iglesia.

Estado moderno y declaraciones de derechos. Cuando se rompe la armonía entre los estados y la Iglesia, se fragmenta la Iglesia cristiana en iglesias nacionales, y los estados se constituyen en soberanos, la promulgación de leyes no apela tanto a la ley natural interpretada por la Iglesia como a la naturaleza humana, a la esencia humana o a la conciencia humana. Como señala Weber todos los movimientos que pretenden cambiar el orden establecido, las revoluciones, se legitiman por apelación a la naturaleza y a la esencia humana.

Los estados modernos convierten los antiguos contenidos de la ley natural en derecho positivo, y, correlativamente, quedan obligados a garantizar, proteger y financiar esas leyes promulgadas con carácter universal para todos los súbditos.

Igualdad de derechos y caída del Antiguo régimen. En la edad moderna se proclama en el orden teórico y en el orden práctico que la esencia humana radica en la autoconciencia de la persona y en su libertad, que pasa a ser el fundamento del orden civil y del estado. Con ello, el Antiguo Régimen de las monarquías absolutas queda cancelado y sustituido por los regímenes republicanos de las nuevas sociedades democráticas.

Las proclamaciones de la soberanía de la autoconciencia se desarrollan en las obras de los ilustrados, especialmente en las de Descartes, Locke, Rousseau y Kant en el orden teórico, y, en el orden práctico, en la organización social que surge de la revolución inglesa de 1642-1688, la revolución americana de 1776, la revolución francesa de 1789 y las revoluciones latinoamericanas a partir de 1810.

Derechos del hombre y del ciudadano. La ciudadanía. Cuando se inicia el siglo XIX, los estados de la cristiandad cuentan con declaraciones de la dignidad universal de todos los hombres y con declaraciones de derechos inherente a la esencia de los hombres, es decir Declaraciones de Derechos Humanos. Por ello los estados occidentales, que emergen teniendo como fundamento la autoconciencia y la libertad de los individuos que constituyen sus sociedades, tienen como obligación primordial garantizar y financiar tales derechos para tales individuos.

Esa obligación del estado respecto de los individuos que constituyen sus sociedades es el contenido del vínculo que se denomina ciudadanía. Los Derechos Humanos son Derechos del hombre en general, derechos inherentes a la esencia humana, y Derechos del ciudadano en particular, derechos de los individuos garantizados por la nación y el estado mediante el vínculo e la ciudadanía.

Derechos humanos y desconfesionalización del estado. El cristianismo, especialmente en su versión paulina romana, se desarrolla proclamando la universalidad de la dignidad humana y la igualdad de todos los hombres ("ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer, sino que todos sois uno solo en Cristo Jesús" Gálatas 3:28). Pero la cristiandad no traduce este principio teórico en la organización de la sociedad. La sociedad antigua, la medieval y la moderna se configura según las estructuras jerárquicas del feudalismo y de las monarquías absolutas hasta la caída del Antiguo régimen.

La proclamación de los derechos humanos, en cuanto que proclamación de la soberanía de la autoconciencia, lleva consigo la desconfesionalización del Estado en los países católicos, y por eso se encuentra con la fuerte oposición de la Iglesia Católica, que empieza a asumir tales proclamaciones en la segunda mitad del siglo XX, a partir del Concilio Vaticano II.

5.- Sentido singular de la dignidad de la persona. Existencialismos, hermenéutica y personalismos.

En la edad moderna la ciencia y la filosofía se refieren a lo que es universal y necesario, y el derecho se promulga para la totalidad de la ciudadanía, pues ha quedado establecido que todos los hombres son iguales en dignidad.

Pero en el siglo XX la ciencia y la filosofía, por una parte, y el derecho, por otra, descubren al hombre como persona individual, como especialmente único en su singularidad. La filosofía y la ciencia se ocupan de los casos singulares, y eso lleva consigo una especie de revolución en la filosofía y la ciencia. Por otra parte, la política y el derecho se ocupan también de las minorías y de las identidades personales en su singularidad, lo cual lleva consigo también otras transformaciones en la organización y gestión de la sociedad.

La proclamación de que todos los hombres son iguales en dignidad, lleva consigo que los obreros y campesinos también lo son, y asimismo las mujeres, los minusválidos, los extranjeros, etc. Se tarda mucho tiempo hasta aclarar y reconocer en orden práctico que *todos los hombres tienen una misma naturaleza y dignidad humana, y por tanto que son personas, tanto los ricos como los pobres, tanto los hombres como las mujeres, tanto lo que tienen todas las capacidades como los que no las tienen, tanto los que son ciudadanos como los que son extranjeros, etc.*

A partir del siglo XX, las ciencias de la naturaleza, hasta entonces tenidas por saberes de lo universal y necesario, empiezan a configurarse como saberes históricos, saberes de lo singular y contingente. Cuando la astrofísica empieza a considerar la hipótesis, repetidamente confirmada a lo largo de todo el siglo, de que el universo tiene un comienzo, una historia y probablemente

un final, con alteraciones perceptibles en sus leyes según las distintas fases, la cosmología e incluso la física se transforman en ciencias idiográficas. Parece que también hay una neonatología y una pediatría del universo. Hay una historia del tiempo, de las galaxias, de las estrellas, etc.

Los filósofos de la Grecia Clásica, Platón y Aristóteles, habían dicho que sólo hay ciencia de lo universal, y que solamente sobre lo universal cabe un conocimiento objetivo y verdadero, es decir, científico, demostrable, necesario.

Sin quitarle ninguna de sus cualidades al conocimiento y las explicaciones científicas, en el siglo XX tiene lugar un proceso de singularización del saber, que apunta, no a las leyes universales y a la explicación por las causas necesarias, sino al caso singular e irrepitable y a su comprensión en tanto que tal, especialmente cuando se trata de vivientes, y más aún de vivientes humanos. Como si el carácter de singularidad irrepitable de la persona se extendiera a cada criatura, a cada elemento y a cada proceso del universo.

Así, en el siglo XX se desarrollan saberes como la inmunología y la genética, entre otros, que pretenden un conocimiento del organismo individual en tanto que tal, de su funcionamiento particular, único e irrepitable, y de su comportamiento singular.

Ese proceso de profundización en lo singular no solamente se da en la física y en la biología. Se da también en las ciencias que ya se ocupaban del espíritu personal, pero que lo estudiaban desde el punto de vista de su naturaleza, de su esencia universal, y pasan en el siglo XX a estudiarlo desde el punto de vista de su singularidad personal.

Así, la filosofía se ocupa menos de la esencia universal, deja de ser un saber esencialista, para ocuparse de la persona singular en su duración concreta, y pasa a ser existencialismo. La lógica y la epistemología abren espacio para la comprensión y la interpretación del discurso singular, para la comprensión intersubjetiva, y aparece así la hermenéutica, el saber de la interpretación y la comprensión. La ética deja de fundamentarse solamente en la naturaleza para fundamentarse también en la conciencia, y pasa de ser una ética de normas objetivas a ser una ética de situación.

Ocurre algo análogo en la teología. La teología de las fórmulas objetivas hace espacio también para una teología existencial, para la comprensión de la relación del hombre con Dios en la

intimidad de la conciencia personal. La interioridad personal pasa a ser el centro de la religión, más que el templo y el culto, más que la ley moral y las normas, y más que los dogmas y las formulaciones teológicas.

Es la tarea y el esfuerzo de los teólogos innovadores del siglo XIX, como Newman y Kierkegaard, y del siglo XX como Edith Stein, Guardini o De Lubac, entre otros muchos.

En Derecho y en política, el siglo XIX y la primera mitad del XX viven la proclamación y protección de los derechos humanos de la igualdad, de los derechos que todos comparten, y la segunda mitad del siglo XX y el XXI viven la proclamación y protección de los derechos humanos de la diferencia, los derechos de la conciencia, de la singularidad personal, única e irrepetible.

Hasta el siglo XX el conocimiento versa sobre lo objetivo, universal y demostrable, y pertenece al orden de la explicación y de la necesidad, de la ciencia. En el siglo XX y XXI versa sobre lo subjetivo, singular e indemostrable, y pertenece al orden de la comprensión y de la gracia, de lo gratuito.

6.- De la realización del hombre a la realización de la persona singular

A partir del siglo XX y XXI, el hombre empieza a ser entendido no solamente desde el punto de vista de su naturaleza universal, sino también desde el punto de vista de su singularidad personal. El hombre y su universo son el mismo y siguen siendo objetos del conocimiento científico universal, pero a cada sujeto personal el medio le afecta hasta el punto de que la integración de ese mundo en sí mismo lo cambia, lo cual le lleva a comportarse de una manera peculiar, que a su vez afecta también al mundo. Más en concreto, el mundo familiar y social que afecta a la persona singular, queda integrado en la totalidad de esa persona, la cual, a su vez, mediante su comportamiento, tiene unos efectos que alteran también el mundo familiar y social.

En la doctrina general de la hermenéutica, Gadamer le da a este círculo el hombre de “historia de la conciencia efectual”. La describe como proceso en el que el sujeto consciente es afectado por el medio en lo que se llama comprensión, y el medio es

afectado por esa comprensión que acontece en el sujeto consciente. Tanto si la comprensión es adecuada como si es inadecuada, porque de ella se sigue un comportamiento, un modo de ser del sujeto.

La biografía humana, el tiempo de vida humana, es el ámbito de la autorrealización personal, que consiste en afrontar las posibilidades y requerimientos del medio social, según las propias capacidades, las aspiraciones y valoraciones más propias del sí mismo.

El sujeto humano puede encontrarse con una pluralidad de papeles para representar a lo largo de su vida, y cada vez puede elegir entre una diversidad más amplia de ellos. En efecto, cada vez hay más profesiones y más modelos familiares.

Puede también actuar de modos más personales en la ejecución de sus papeles, es decir, tiene más autonomía y amplitud de movimientos, tiene más libertad como actor.

Esa ampliación de las posibilidades del papel y de las del actor, significan de suyo una ampliación de las capacidades del sujeto personal como autor. Esta ampliación de las posibilidades del sujeto personal, como autor de los papeles, como autor de las actuaciones de los actores, y como autor del medio y de sí mismo, es lo que se puede describir como personalismo, y se puede señalar como lo común a las doctrinas filosóficas y a las prácticas políticas y sociales de los siglos XX y XXI.

Aunque el término personalismo corresponde propiamente a una corriente filosófica nacida en el seno de los ambientes cristianos franceses de los siglos XIX y XX, y que tiene su comienzo explícito en Emmanuel Mounier, es claro que se pueden considerar personalismos los desarrollos filosóficos que toman como punto de partida a la persona en su singularidad y piensan teóricamente y promueven en la práctica su realización desde esas singularidades.

En este sentido es en el que se puede decir que son personalismos la fenomenología, el existencialismo, el pragmatismo y la hermenéutica.

7.- Ampliación del campo y el contexto de la realización de la persona en el siglo XXI.

Desde los comienzos de la especie, el *homo sapiens* no ha dejado de ampliar continuamente sus capacidades ni de profundizar en sí mismo, no ha cesado en su "crecimiento hacia sí mismo y el acto", como dice Aristóteles (De anima, II, 5, 417b 6-7). La más perceptible de esas ampliaciones en el pasado ha sido la invención de la escritura y de la ciudad, que ha permitido establecer comunicación entre todos los miembros de la especie por encima del espacio y del tiempo.

Las teorías y las prácticas sobre la persona de finales del siglo XX y del siglo XXI apuntan a la reflexión sobre la persona como fundamento del despliegue de la naturaleza, y a la ampliación técnica de las capacidades humanas, es decir, a la ampliación de las posibilidades y recursos de esa naturaleza.

En el plano teórico el pensamiento indaga sobre los modos en que el espíritu puede llevar al hombre y al cosmos en general más allá de sí mismos tal como están dados hasta ahora históricamente. En el orden práctico el desarrollo de la técnica da lugar a un transhumanismo en el que el ser humano se homologa a los espíritus puros en el orden operativo.

La formulación más difundida del personalismo en el orden teórico es la tesis de Jean Paul Sartre según la cual la existencia precede y constituye a la esencia. Esta tesis tiene una formulación más radical en la obra de Juan Pablo II *Persona y acción*: la libertad personal consolida y funda la esencia y la naturaleza humana en cada caso individual. Con la metáfora del teatro que se viene utilizando, se puede decir que el sujeto personal es autor de sí mismo como hombre, de sí mismo como actor que representa papeles y personajes, y que es autor de un número indefinido de personajes que puede representar.

La tesis del personalismo contemporáneo se puede comprender también con una *metáfora cosmológica*. Si la luna tuviera conciencia y voluntad de describir su órbita como lo hace, y la describiera también porque lo sabe y lo quiere, la luna sería una persona.

La luna sería dueña de su papel y sería la actriz de sus permanentes presentaciones. Pasamos a un personalismo lunar si

decimos que la luna, por sí misma, porque quiere, desde sí misma, es la autora de sus actuaciones y de sus papeles, o sea, de su naturaleza.

En el caso del ser humano, eso es el personalismo, y esas son las teorías contemporáneas de la persona, crecimiento y la profundización en sí mismo propio del ser humano a comienzos de la era digital.

Por lo que se refiere a la ampliación de sus capacidades y a la superación de sus límites dados hasta ahora, después de la invención de la escritura y las ciudades, probablemente el cambio más profundo es la sustitución del medio en el que vive. Hasta el siglo XX el medio en el que el hombre vive son los campos de tierra cultivada. A partir del siglo XX, el medio en que empieza a vivir de un modo más determinante son los campos electromagnéticos.

Como describe Higinio Marín en *Mundus, (Mundus. Una arqueología filosófica De La Existencia*. Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2019) *la tierra y el agua, que era el medio en el cual los hombres habitaban y a través del cual establecían todas sus comunicaciones, ha sido sustituido por el aire y la luz, como medio a través del cual los hombres establecen mayoritariamente sus comunicaciones.*

La tierra, el agua, el aire y el fuego son los cuatro elementos en los que Heracles había desglosado la naturaleza, desglose con el que se inicia el neolítico, el tiempo heraclida. A partir del siglo XX las comunicaciones humanas operan en el aire y la luz, los elementos en los que reina Hermes, el dios de la comunicación, y que marca el comienzo de la era digital o de los tiempos herméticos.

En los tiempos de Hermes las comunicaciones entre los hombres son instantáneas, sin que medie tiempo entre la actividad del emisor y la recepción del mensaje por parte del receptor. El mensaje circula a la velocidad de la luz en el medio electromagnético, o bien, si hay entrelazamiento cuántico entre uno y otro, la emisión y la recepción son estrictamente simultáneas, como ocurre con la comunicación entre los espíritus puros.

Esa instantaneidad entre los humanos en el exterior, también se da en la interioridad de los organismos entre unos subsistemas orgánicos y otros, abriendo un amplio horizonte de posibilidades para la superación de enfermedades y deficiencias, para un amplio número de actividades terapéuticas.

Esta ampliación de la profundización hacia sí mismo y de la comunicación y comunión con los otros, es *el campo del transhumanismo*, que ha examinado en toda su amplitud Carlos Beorlegui en *Nuevas tecnologías, trans/posthumanismo y naturaleza humana*, Granada: Editorial Comares, 2021.

El transhumanismo despierta recelos y temores, y abre el camino hacia las distopías, pero también, como las técnicas de la escritura y la alquimia en los inicios del calcolítico, señala un nuevo paso adelante en la realización de la naturaleza humana y de la persona humana.

Ahora, como en los inicios del calcolítico, lo más determinante de persona humana no son las teorías, sino las prácticas, las tecnologías de lo humano, la inteligencia artificial, la comunicación artificial, las decisiones artificiales, etc.

El hecho de que en el progreso esté siempre presente el riesgo e incluso la amenaza de la destrucción, es la señal de que el protagonismo corre permanentemente por cuenta de seres libres, de seres para los cuales el fundamento de su naturaleza y de su singularidad personal es la libertad, y de que esa libertad mantiene la identidad consigo misma, pero el hombre, la persona singular, se muestra como cada vez más libre.

Capítulo 2

¿PUEDEN LAS MÁQUINAS CREER EN DIOS? REFLEXIONES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y CIENCIA¹

- 1.- Una polémica de la Universidad de Sevilla.
- 2.- Demostración y evidencia. El enfoque platónico y cartesiano.
- 3.- Diálogo, testimonio y persuasión. El enfoque hobbesiano y heideggeriano.
- 4.- El solipsismo de la evidencia y la intersubjetividad de la persuasión (*Peitho*)

1.- Una polémica de la Universidad de Sevilla.

La tesis aquí sostenida es que el enfoque científico y científico de la religión, propio de algunos planteamientos ilustrados, resulta inadecuado y desafortunado porque la ciencia es un modo de conocimiento teórico basado en el esquema sujeto-objeto, y la religión es un tipo de conocimiento práctico que implica a una pluralidad de sujetos relacionados entre sí.

Con todo, a lo largo de la modernidad, la religión, como la mayoría de los ámbitos y productos culturales, ha sufrido el influjo de los modos de proceder y valorar de la ciencia, y ha sido también de alguna manera Aracionalista y científica@, como la época misma. Si es cierto que los hombres se parecen más a sus épocas que a sus padres, más cierto es que los productos cultu-

1 Artículo publicado en *Thémata: Revista de Filosofía*, N 16, pp. 201-228 (1996).

rales aún se parecen mucho más, y la religión, por mucho que vehicule la relación del hombre con la trascendencia y con los seres divinos, no deja de ser un producto cultural.

El siglo XXI se inicia dejando atrás la razón ilustrada y la modernidad, la hegemonía cultural que la ciencia ejerció durante varios siglos y también la crítica desmesurada a esa razón. En el horizonte del nuevo siglo es posible hablar de la relación entre religión y ciencia en términos menos polémicos, como si no se tratara de dos prácticas y dos actitudes humanas opuestas entre sí.

De todas formas los enfoques y actitudes del pasado perduran en ambientes y en personas donde los planteamientos de periodos anteriores mantienen su vigencia, y por eso no es ocioso debatirlos. Ambientes y personas de ese tipo son la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, el IES Meléndez Valdés de Villafranca de los Barros, y ponentes como Juan Arana y Gonzalo Puente Ojea, que han disertado en ambos foros y de cuyos planteamientos sobre este tema hay constancia en *Thémata*, revista de Filosofía de la Universidad de Sevilla, disponible en la web www.institucional.us.es/themata.

Anteriormente he debatido con ellos y, conociendo sus posiciones, discrepo de ambos en cuanto a la relevancia que conceden a la ciencia y a la razón científica a la hora de avalar o descalificar la religión, el orden de lo sobrenatural. Para las personas comprometidas con la racionalidad científica y que apelan a esa racionalidad para avalar sus planteamientos existenciales, estos debates o estos diálogos son importantes. Pero sólo para ellos. Para los que creemos que la racionalidad científica no es lo más relevante en el ámbito de la vida ordinaria, del sentido común y de la razón práctica, estos debates tienen el interés de alejar la posible perturbación de una inquietud que normalmente no se produce. Y normalmente no se produce porque, para las personas que abordan la religión, la relación con lo trascendente y, en general, la vida ordinaria, desde el punto de vista del orden práctico, los planteamientos de la ciencia sobre la religión o sobre Dios no resultan especialmente relevantes.

Todavía hasta bien entrado el siglo XX la acusación de que una tesis, un planteamiento o un producto, no era "científico" bastaba para descalificarlo culturalmente de un modo absoluto.

Y a la inversa, su calificación como “científico”, bastaba para legitimarlo como excelente o incluso como “supremo”, con el mismo valor legitimador que antes de la modernidad tenía la religión cuando calificaba algo de “santo” o de “sagrado”.

Pero en el siglo XXI, la ciencia, que ha depuesto ya su pretensión de decir la verdad de las cosas para limitarse a proponer modelos teóricos de realidades, comparte su valor legitimador con la historia, la tradición o las artes. En efecto, un aceite o un yogur puede ser “excelente” y “supremo”, no solo porque sea científico, no sólo porque esté científicamente probado que reduce el colesterol. También puede ser “excelente” y “supremo” porque está hecho según la receta de la abuela, porque se obtiene según los procedimientos de los monjes cistercienses de la campiña francesa, o porque, si se trata de una cafetera o un cuchillo de cocina, responden al diseño más moderno.

La religión pertenece al orden de la vida cotidiana, como el aceite y el yogur, como la cafetera y el cuchillo, y lo que la ciencia pueda decir sobre ella es menos relevante que lo que digan los abuelos, los cistercienses y los diseñadores y artistas modernos y de la antigüedad.

Para exponer esa tesis de un modo gráfico, plástico y claro, incluso humorístico, se puede decir que si la relación de diálogo del hombre con Dios en la que consiste la religión, requiere el discurso científico de demostración de la existencia de Dios y de caracterización de su esencia, entonces las máquinas pueden creer en Dios. Con ello de algún modo se llega a una especie de reducción al absurdo del enfoque racionalista y científicista. Si el Dios del que semejante enfoque habla resulta legitimado o descalificado, resulta legitimado y descalificado... para las máquinas. Porque la religión, los hombres y lo sagrado son de otra índole y se relacionan de otra manera.

Para exponer en términos académicos las características del enfoque teórico y el práctico, del científico y el existencial en general y en relación con la religión, es importante examinar la génesis de esa actitud teórica en el platonismo y su consolidación en Descartes y Locke, y las formas alternativas del logos y de la conciencia humana tal como se encuentran formuladas en Heráclito, Hobbes, Heidegger y otros.

2.- Demostración y evidencia. El enfoque platónico y cartesiano.

Un repaso del *Timeo* atento a esos aspectos permite comprender que Platón, opta consciente y decididamente por el intelectualismo, la lógica y las mediaciones dialécticas, es decir por la metafísica en el sentido en que la critican Nietzsche, Husserl, Heidegger, y la escuela de Frankfurt.

El comienzo del diálogo es en efecto un mito, el de la Atlántida. Platón describe la justicia y la libertad características de la Atenas prediluviana y su lucha victoriosa contra los invasores de Atlántida. Dichas cualidades civiles se dan justamente en los confines heráclidas y son, por tanto, una resultante precisamente de la fuerza de Heracles y de la guerra contra diversos elementos. En dicha guerra es ayudado, como siempre, por Pallas Atenea, a su vez, diosa de la guerra justa y de la sabiduría práctica². En este planteamiento, lo relevante es el logos heracliteo.

Pero cuando acto seguido se describe el proceso de creación del universo, la exposición no consta tanto de un relato cuanto de un razonamiento dialéctico. Para la creación del cosmos el demiurgo toma una parte de “lo que es siempre y no deviene” y otra de “lo que deviene continuamente pero nunca es”. Lo primero “puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento”, y lo segundo “es opinable [y puede ser comprendido] por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional”³. Es decir, lo que existe según el acto y la sustancia, es inteligible porque puede expresarse según el logos proposicional.

Por otra parte, y por lo que se refiere al modelo que contempló el demiurgo en su trabajo, “si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno.[...] A todos les es absolutamente evidente que contempló el [modelo] eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de sus causas. Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable”⁴. Platón apela aquí a una

2 Platón, *Timeo*, 24c-25d.

3 *Timeo*, 28a.

4 *Timeo*, 29a.

evidencia *erga omnes* sobre la que enseguida volveremos, y en tres ocasiones más a lo largo del diálogo, repite la misma tesis con diversas variantes⁵.

Después de haber descrito el alma del universo y la génesis del tiempo, y la génesis del hombre, Platón pasa a describir la creación del cuerpo del universo, del espacio, las diferentes partes del cuerpo humano, sus diversas afecciones y finalmente la muerte.

Pues bien, el cuerpo del universo, que está constituido con arreglo a la forma de lo invisible inteligible, está hecho con los cuatro elementos y una materia completamente informe.

Al describir este proceso, se dice respecto de los cuatro elementos que cuando algo se convierte continuamente en otra cosa, como le ocurre al fuego y al agua, a la tierra y al aire, no hay que aplicarle “los términos ‘eso’ y ‘esto’ para su designación [...] puesto que lo que no permanece rehuye la aseveración del ‘eso’ y el ‘esto’ y la del ‘para esto’ y toda aquella que lo designe como si tuviera una cierta permanencia”⁶.

Es decir, los cuatro elementos no son sustancia y acto (*ousía, entelécheia*), sino pura *dynamis*, poder en cuanto que cada una se convierte continuamente en su contrario. Son el modelo del logos de Heráclito, y no del logos platónico, son modalidades del poder y no formas del ser platónico-aristotélico en su sentido primero y propio.

Por otra parte aire, agua, tierra y fuego son modalidades de otra cosa que Platón denomina naturaleza (*physis*), “que es siempre idéntica a sí misma” pues “recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella”⁷. “La madre y receptáculo de todo lo visible devenido y completamente sensible [...] es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible”⁸.

Al llegar a este punto, y una vez que se ha establecido el carácter amorfo e ininteligible de la naturaleza material, Platón se pregunta si se pueden definir de alguna manera los cuatro

5 Cfr. *Timeo*, 35a, 48a y 49a-49e.

6 *Timeo*, 49d-e.

7 *Timeo* 50b-c.

8 *Timeo*, 51a-b.

elementos y obtener alguna inteligibilidad de ellos, o bien son lo primero absoluto y entonces son también ellos el punto de partida para entender lo demás. Y al responder a esta pregunta, Platón, de una manera perfectamente consciente y lúcida, traza una divisoria que condiciona hasta el siglo XX el pensamiento occidental.

“Si se dan como dos clases diferenciadas la inteligencia y la opinión verdadera, entonces poseen una existencia plena e independiente” lo que es solo inteligible y lo captado en la percepción⁹. “Pero si, como les parece a algunos [señaladamente a Heráclito], la opinión verdadera no se diferencia en nada de la inteligencia, hay que suponer que todo lo que percibimos por medio del cuerpo es lo más firme”¹⁰.

Ahora bien, “hay que sostener que aquéllas [formas de conocimiento] son dos, dado que tienen diferente origen y son disimiles. En efecto, la una surge en nosotros por medio de la enseñanza razonada y la otra es producto de la persuasión (*peitho*) convincente. Mientras la primera va siempre acompañada del razonamiento verdadero, la segunda es irracional; la una no puede ser alterada por la persuasión, mientras que la otra está abierta a ella y hay que decir que mientras cualquier hombre participa de esta última, de la inteligencia sólo los dioses y un género muy pequeño de hombres”¹¹.

Una vez resuelto el problema, Platón dedica su esfuerzo a mostrar la inteligibilidad de los cuatro elementos reduciéndolos a o deduciéndolos de figuras geométricas elementales con diverso grado de movimiento. En efecto, “cuando dios se puso a ordenar el universo, primero dio forma y número al fuego, agua, tierra y aire”¹². Con ello Platón lleva a cabo ese trabajo tan interesante y debatido por los físicos del siglo XX que consiste en reducir la física a matemática.

Pues bien, Platón resuelve su problema mediante su opción por lo inteligible. Lo hace contraponiendo el razonamiento verdadero, la enseñanza razonada, que es racional y no puede ser alterada por la persuasión, y que corresponde a los dioses y

9 *Timeo*, 51d.

10 *Timeo*, 51d.

11 *Timeo*, 51e.

12 *Timeo*, 53b

a unos pocos hombres, a la persuasión convincente, que es irracional, que puede ser alterada y de la que participan todos los seres humanos.

Las reivindicaciones de Platón desde el punto de vista del vitalismo y la razón práctica subrayan que el punto de partida de su discurso es con frecuencia un mito, que para él la filosofía tiene siempre carácter erótico, que aquello que pone en marcha a eros, el amor a la sabiduría, es la belleza, y que la conexión entre el filósofo y el saber tiene carácter inmediato y se establece en términos de persuasión, *peitho*, pues precisamente *Peitho* es una divinidad que pertenece al séquito de Venus y aparece en compañía de eros¹³.

Pues bien, en estos pasajes del *Timeo* parece que Platón se esfuerza precisamente por invalidar la belleza, el amor y la persuasión como inmediato y legítimo comienzo del saber, y por establecer el razonamiento verdadero e inalterable por la persuasión como fundamento legítimo para la filosofía. Sopesa ambas posibilidades pero rechaza la primera y se atiene a la segunda porque "a todos les es absolutamente evidente que [el demiurgo] contempló el [modelo] eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de sus causas". Parece que a ese universo la belleza que le es propia, y que se puede tomar como punto de partida para el pensamiento es la de lo inteligible, la de los números, pero ninguna otra.

Ahora bien, ¿es que la única forma de acceder a la verdad o de establecerla es la demostración racional?, ¿es que no cabe verdad en la primera e inmediata captación de la belleza de una joven, de la utilidad del fuego, de la bondad de un acuerdo, de la sinceridad de un testimonio?, ¿es que no cabe verdad en todo aquello que no se alcanza por mediaciones racionales, que no puede ser lógicamente demostrado?. Pero, ¿no tienen que proceder las demostraciones de principios que, a su vez, no se pueden demostrar?, ¿es que cabe algún tipo de comienzo que no sea inmediato?

No hace falta esperar a Hegel y la *Ciencia de la Lógica* para saber que la primera mediación es una inmediación, y ni siquiera a Aristóteles para saber que los principios de la demostración

13 Cfr. G. Carchia, *Retórica de lo sublime*, cit., pp. 63-88; Cfr. H. G. Gadamer, *Studi platonici*, 2 vols, Marietti, Genova, 1984.

son indemostrables. Está claro ya desde los presocráticos, incluso desde Parménides, que el pensar no puede comenzar por las mediaciones racionales.

En efecto, Parménides no dice que la tesis según la cual no se puede pensar que el no ser sea y que el ser no sea resulte de una demostración; dice que es inmediata. En concreto, dice que ese es “el camino de la persuasión (*Peitho*)”, y ni siquiera que sea evidente.

Persuasión, *Peitho*, es un arrobamiento que pone al persuadido en una situación nueva. Eso es lo que Parménides quiere decir, en unos términos del mismo tono que aquellos que siglos después utilizará Descartes al hablar de su descubrimiento del *cogito*.

Evidencia, en cambio, alude a la visión, a la relación con un objeto, a una proposición, a un aparecer que no implica arrobamiento o éxtasis en el vidente. La evidencia no es una secularización de la persuasión, es lo que la reemplaza cuando desaparece; se expresa con un término relacionado con las actividades de ver, aparecer, iluminar, y no con las de ser arrebatado o vencido, con las de oír, confiar, creer, obedecer¹⁴.

Para el Platón del *Timeo* parece que la belleza es la de los números, que persuadir es embaucar según la práctica de cierta sofística a la que combate, y que no hay criterio más seguro que la evidencia y el razonamiento, es decir, que solamente hay garantía de certeza en la visión intelectual, en la lógica, en la reflexión ensimismada.

Para el Platón del *Timeo* el conocimiento se fragua en el monólogo de la relación sujeto-objeto, es decir, en la teoría (*theoreo*= contemplación, meditación, especulación). Con ello, el conocimiento deja de pertenecer al ámbito dialogal, al mundo de la vida, al lenguaje ordinario y ha perdido toda relación con la gracia.

¿Por qué es irracional tomar la persuasión como lo más firme y lo primero? Quizá porque Parménides había insistido en que no se puede pensar que el ser no sea y que el no ser sea; quizá por eso Platón ha optado por lo inteligible e inmutable como lo real y verdadero, como el primer sentido del ser, conformando de esa manera un sentido de la razón y lo racional que va a marcar el resto de la historia de occidente.

14 Cfr. Liddell&Scott, Greek-English Lexicon, Clarendon Press, Oxford, 1991, voces *Peitho*, *Doxa*, *Dokeo*, *Phaino*.

Esa fue ciertamente la opción de Parménides, pero ¿por qué ese fue el camino de la persuasión para Parménides y Platón, y en cambio el de Heráclito fue otro?, y ¿por qué lo que fue el camino de la persuasión para Heráclito lo vuelve a ser también para Nietzsche, Weber, Husserl, Heidegger, Horkheimer y Adorno?

¿Por qué en los inicios de la historia europea la razón se construye culturalmente según un paradigma determinado por la actitud teórica que dura más de veinte siglos, y por qué en el siglo XX se empieza a construir según un paradigma determinado por la vida ordinaria y por la actitud práctica?

Quizá porque en el proceso cultural que va de Pitágoras a Platón se ha generado un plano de representación abstracta en virtud del cual las monarquías de origen divino ceden su lugar a las constituciones democráticas, el primitivo derecho de la fuerza cede su lugar a la ley escrita, los amuletos a la acuñación de moneda, las ceremonias litúrgicas a las representaciones trágicas, y los cantos sagrados a los relatos míticos, a la prosa y a la lógica. En virtud de esas prácticas, de esas corrientes culturales, resultaba “evidente” que lo inmutable era más real y más verdadero que lo cambiante y lo objetivo más verdadero que lo real.

De los ritos que *reproducen* (*performance*) la generación del cosmos a partir del caos se llega así a la actividad intelectual que concibe la génesis del mundo a partir del ser y que piensa lo real a partir de los primeros principios. Los primeros filósofos conciben así la filosof, y los filósofos posteriores, también.

El paradigma onto-teológico fragua al concebir el ser como uno y coextensivo con el pensar en la línea de Parménides, y la filosofía se inicia y se despliega determinándose según tres vías y tres vocaciones posibles.

Como *sophia*, en tanto que *retórica* en la línea que va de Gorgias, Sócrates y Platón hasta Kierkegaard y Nietzsche, que son los que más han propiciado la filosofía como un vivir.

Como *episteme*, en tanto que *lógica* en la línea que va de Aristóteles a Hegel y Husserl, que son los que más han aspirado a una filosofía como ciencia estricta.

Como *phronesis* (acción práctica), en tanto que *poética* en la línea que va del peripato a Marx y Heidegger, que son los que más insistido en la filosofía como actividad generadora de mundo humano.

Cuando la filosofía se despliega más como *sophia* su inspiración es la *retórica*, cuando se despliega más como *episteme* su inspiración es la *lógica*, y cuando se despliega más como acción práctica su inspiración es la *poética*, la contraposición de los caracteres, la puesta a prueba del *ethos*, del carácter, en el drama.

La filosofía en tanto que *episteme* es sobre todo propia de occidente, pero en tanto que *sophia* es propia de todas las culturas desarrolladas. La aceptación en el siglo XX de las filosofías orientales en occidente corresponde a una nostalgia de la *sophia* y a una decepción ante la ciencia, e implica un acercamiento de la filosofía a la religión y a la moral y un reagrupamiento junto a ellas.

En todos esos casos, la filosofía tiene como determinante una onto-sociología con débil conciencia de sí misma. Quizá al alterarse las características de las prácticas en el siglo XX, la razón se formaliza en otros sentidos distintos, aunque probablemente es prematuro para aventurar qué nuevo o nuevos paradigmas de racionalidad se están generando.

Quizá hay que recurrir a otra perspectiva para dar cuenta de los cambios en el camino de la persuasión, de la quiebra de la unidad de la razón y de la ampliación de su sentido. Quizá una de las tareas filosóficas del siglo XXI es pensar nuevamente los sentidos de la razón, los sentidos de la unidad y los sentidos del ser.

3.- Diálogo, testimonio y persuasión. El enfoque hobbesiano y heideggeriano.

Tras la crítica del siglo XX a la razón ilustrada y a la modernidad, se abre paso y gana aceptación otra concepción del logos y de la conciencia que no se basa en el esquema sujeto-objeto, sino en el modelo del lenguaje ordinario o en la intersubjetividad.

Resumamos el planteamiento cartesiano. En la reflexión, uno puede suponer que no existen cuerpos y que no existe el mundo, pero no puede suponer “que yo no existiese”, y por eso la proposición “pienso, luego existo” se puede “admitir sin escrúpulo como primer principio de la filosofía”¹⁵.

15 R. Descartes, *Discurso del método*, cuarta parte.

Ese principio firme de la filosofía y de toda ciencia, el yo, que puede ser engañado respecto del propio cuerpo, las propias sensaciones, etc., no puede ser engañado respecto de su propio pensar, y por eso puede decirse que es “en definitiva, una cosa que piensa, esto es, una mente, un alma, un intelecto, o una razón”¹⁶.

En el libro II, capítulo XVII de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke define la persona (*Person*) como “un ser inteligente que piensa, que tiene razón y reflexión y que tiene conciencia de sí mismo como sí mismo en diferentes momentos y lugares”, añadiendo que “la misma autoconciencia es lo que constituye a la misma persona” y que “la misma alma sin la misma autoconciencia no constituye la misma persona”¹⁷.

Tanto a Descartes como a Hobbes, la escolástica medieval les lega una definición de conciencia que es un nombre latino, es decir, un modo de ordenar experiencias propio de los romanos. “Conciencia, en la acepción más propia de la palabra, designa relación del saber a algo, pues ‘conciencia’ equivale a ‘ciencia con otro’ (*cum alio scientia*)”, y por eso se dice que la “conciencia es un espíritu corrector y un pedagogo asociado al alma, por el cual ésta se aparta del mal y se adhiere al bien”¹⁸.

A partir de ahí, Hobbes, en un contexto jurídico y político, analiza la conciencia en otra dirección. “Cuando dos o más hombres conocen el mismo hecho, se dice que son conscientes de ello mutuamente (*conscious of it one to another*), lo que es tanto como conocerlo conjuntamente. Y puesto que tales personas son los testigos más adecuados de los hechos de cada uno, o de un tercero, fue y siempre será reputado como muy mal acto el que cualquier hombre hable en contra de su conciencia, o el corromper o forzar a otro a hacerlo; consiguientemente, el testimonio de la conciencia ha sido siempre escuchado con la mayor diligencia en todo tiempo. Posteriormente, los hombres hicieron uso de la misma palabra metafóricamente, para el conocimiento de sus propios hechos secretos y pensamientos secretos, y por ello se dice, retóricamente, que la conciencia equivale a mil testigos.

16 R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Aguilar, Buenos Aires, 1973, meditación segunda, p. 58.

17 Locke, J., *An Essay concernig Human Understanding*, Oxford U.P., Oxford, 1990, pp.335-336.

18 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 79, a 13 c.

Y, finalmente, los hombres, vehementemente enamorados de sus propias nuevas opiniones, (aunque nunca han sido tan absurdas) y obstinadamente inclinados a mantenerlas, dieron también a aquellas opiniones suyas el reverenciado nombre de conciencia, como si quisieran que pareciese ilegal cambiarlas o hablar contra ellas, y así pretenden saber que son verdaderas, cuando lo más que saben es que ellos lo piensan así”¹⁹.

Lo más importante de lo que yo sé de mí son hechos: quién soy, dónde vivo, cuál es mi familia, en qué trabajo. Yo sé quién soy por el testimonio de mi conciencia, lo que cabalmente quiere decir por el testimonio de otros²⁰. Desde esta perspectiva la afirmación “yo soy persona porque tengo conciencia” se convierte con la afirmación “yo soy nosotros”.

Persona no es primariamente el que piensa, sino el que posee, el que posee acciones y palabras, y el que mediante ellas da testimonio. El que da testimonio lo da de otro y lo da ante otros, confirma ante otros lo que dice alguien. “Persona es aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como suyas, bien como representando las palabras y acciones de otro hombre, o de cualquier otra cosa a la que se atribuyan, verdaderamente, o por ficción*. Cuando se consideran como suyas, se le llama entonces *persona natural*, y cuando se consideran como en representación de las palabras y acciones de algún otro, entonces es una persona fingida (*Feigned*) o *artificial*”²¹. Persona es el que representa. A uno mismo o a otros. Saber lo que significa ser persona y saber quién es una persona implica saber quién es el representante y quién es el representado, quién es el actor y en nombre de quién actúa, quién es el autor.

19 Hobbes, *Leviathan*, cit., pag. 170. Esta consideración plural del sí mismo es cancelada completamente por Locke, pero vuelve a reaparecer en Hume y en la estela abierta por él. Cfr. Montes Fuentes, M0 José, *La identidad personal en D. Hume*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 1991.

20 En esta línea se inscribe la crítica de Wittgenstein al solipsismo, al lenguaje privado y a Descartes. También sobre este punto inciden las críticas analíticas al modelo sujeto-objeto de autoconciencia, tal como lo propusieron Descartes o Hegel y lo mantiene actualmente la escuela de Heidelberg, particularmente Cramer y Henrich; cfr. Tugendhat, E., *Autoconciencia y autodeterminación*, F.C.E., Madrid, 1993. Cfr. Stefaan Cuypers, *Hacia una concepción no atomista de la identidad personal*, en Jorge V. Arregui, *Identidad personal*, en *AAnuario Filosófico*, XXVI/2, 1993, pp. 223-248

21 Hobbes, *Leviathan*, cap. XVI. Ed. orig., pag. 123. Ed. esp. cit. pag. 255. Subrayado en el original.

El análisis y la reflexión sobre la persona se despliega ahora desde una perspectiva política y jurídica retomando la tradición latina. “La palabra persona es latina. En vez de ella los griegos tienen *prósopon*, que significa *cara*, como *persona* en latín significa *disfraz (disguise)* o *apariencia exterior* de un hombre, enmascarado en el escenario (*counterfeited on the Stage*); y más en concreto algunas veces aquella parte que disfraza la cara, como una máscara o una visera. Y desde el escenario ha sido aplicado (*translated*) a cualquier representante de palabras y acciones, tanto en los tribunales como en los teatros. Por lo que una *persona* es lo mismo que un *actor*, tanto en el escenario como en la conversación común; y *personificar es actuar* o representarse a uno mismo, o a otro, y de aquel que actúa por uno se dice que es portador de su persona o que actúa en su nombre (y en este sentido lo usa Cicerón cuando dice *Unus sustineo tres personas; mei, adversariis, et iudicis*, yo solo llevo tres personas; yo mismo, mis adversarios y los jueces)”²².

4.- El solipsismo de la evidencia y la intersubjetividad de la persuasión (*Peitho*).

En los momentos de mayor apogeo del racionalismo y el oficialismo de la cultura occidental y del cristianismo, el camino más obvio hacia Dios era el de demostrar su existencia y el de justificarla mediante la teodicea.

Se suponía que si no se demostraba racionalmente la existencia de Dios y no se justificaba su esencia haciendo compatibles con el mundo el conjunto de sus atributos, la fe no podía aceptarse como digna de una civilización que había salido de su minoría de edad culpable, y demostrar era proceder racionalmente a partir de unos principios establecidos como axiomáticos, evidentes. Desde esta perspectiva la fe no solamente resultaba algo digno, sino incluso lógico, necesario y, por eso, verdadero.

Se sabía que los principios no necesitaban demostración porque eran evidentes, y lo evidente era...)en qué consistía la evidencia? Se había olvidado hacía mucho tiempo que uno podía convencerse de algo no sólo porque fuera el resultado de una

22 Hobbes, *Leviathan*, XVI; ed. or. pag. 123; ed. esp. pag. 255.

demostración, que es la palabra que aparece en la mayoría de los párrafos del Catecismo de Trento para expresar que lo que allí se contienen son verdades, sino también porque al oírlo o al verlo le parecía convincente, persuasivo. La verdad y lo verdadero pertenecían al orden de lo deducible, demostrable y necesario, pero no al de lo inmediato y perceptible.

En las demostraciones lo que media entre el principio y las conclusiones son leyes lógicas y actos mentales, pero en las acciones y relatos no existe esa mediación; en las primeras lo que hay son razonamientos, y en los segundos lo que media entre el acontecimiento y el relato es tiempo real, y lo que media entre los distintos momentos del relato es también representación del tiempo real. En la modernidad las afirmaciones no mediadas por leyes lógicas resultaban sospechosas, y por eso una fe basada en la realidad del culto y en los relatos de quienes presenciaron los acontecimientos decisivos de la historia de la salvación no estaba inculturada adecuadamente no podía aceptarse oficialmente.

Ese no era, desde luego, el sentir de la primera patrística griega y latina, que acuñó la fórmula *Lex orandi lex credendi*, según se reza, así se cree, y que expresa el valor persuasivo que tiene el culto por sí mismo. Hay una fe que resulta del culto, del contacto con el poder de Dios, y hay quizá una fe que deriva de la sabiduría de los hombres y que depende no de cómo se reza sino de cómo se despliegan los procesos racionales en determinado medio cultural.

La vinculación de la fe a las leyes de la razón y a los procesos racionales, es solidaria de la determinación epistémica y oficialista del cristianismo, de la interpretación técnica del pensar y de la burocratización de la gracia, y lleva a creer que Dios es algo a lo que se puede llevar a todo el mundo mediante un proceso racional técnico, y, desde luego, que es alcanzable mediante él. La teodicea, y todavía más los llamados *preámbula fidei*, los presupuestos racionales de la fe, pertenecen al cristianismo configurado según esas determinaciones.

Pero si la fe es una gracia que recibe el que escucha la palabra, hay otro modo de entenderla más acorde con las características de la gracia, a saber, según una articulación de la palabra que no procede demostrativamente, según procesos lógicos intemporales, sino según procesos existenciales, los cuales no se expresan

en razonamientos, inductivos ni deductivos, sino en relatos, historias. Lo que se narra son acontecimientos reales, lo que media entre ellos y el relato es tiempo real, y lo que media entre los que narran y los que escuchan, también. Lo que resulta no es ninguna demostración, sino persuasión, si es que logra persuadir.

La persuasión, *Peitho*, pertenecía en Grecia al séquito de las gracias, y el persuadido era un agraciado, un redimido. Junto a ese aparecer constantemente al lado de las *Chárites*, la otra características fundamental de *Peitho* es la ausencia de violencia, la gratuidad.

En efecto, *Peitho* es la divinidad que preside un mundo en el que aún no se han separado la palabra racional y la palabra del corazón, el *logos* y el *pathos*; es el verbo que congrega y atrae sin dominar, sin obligar, por eso su antítesis es *Ananké* (necesidad), y por eso también va siempre en compañía de *Afrodita*. Es una fuerza primordial que actúa sin esfuerzo y sin forzar, la fuerza del amor, y por eso en ella se percibe la unidad de *eros* y *logos*, rota a partir del momento en que se constituyen autónomamente la lógica como ciencia y técnica de la verdad, la retórica como técnica de manipulación de los afectos y la poética (especialmente la tragedia) como expresión de los caminos del *ethos*²³.

Por otra parte, *Peitho* comparte con las Gracias y con las Musas la ausencia de finalidad, de intencionalidad, es intercambiable con ellas y representan la gratuidad que da y atrae sin esforzarse y sin forzar. Al final de las *Euménides* de Esquilo, cuando Orestes perseguido por las Erinias que claman venganza se abraza como suplicante a las rodillas de Palas Atenea, la diosa, tras absolverle, para aplacar la furia de las divinidades antiguas, recurre a *Peitho*, que le brinda su apoyo. "Si es para ti sagrada la majestad de *Peitho*, de aquel que añade a mis palabras dulzura y encanto, entonces debes quedarte [con nosotros en Atenas]", le dice Palas, y le responde, "Me parece que utilizas conmigo el encanto de *Peitho*. Mi ira se ha aplacado"²⁴.

La sistemática de lógica, retórica y poética llevada a cabo por Aristóteles, en la que se recogen las formas de división del trabajo y de organización social propias de una polis secularizada, da lugar a la desaparición de *Peitho* del horizonte vital de occidente. Su

23 Cfr. G. Carchia, *Retórica de lo sublime*, Técnos, Madrid, 1994, pp. 21-23.

24 Esquilo, *Euménides*, vv. 885-86, 900.

ocaso coincide con la instauración del modelo onto-teo-lógico, y su reaparición con la crisis de la modernidad.

La moderna razón epistémica establece la verdad en términos de proceso lógico, y por eso sus productos son más verdaderos y más mentales. La posmoderna razón narrativa refiere los hechos en términos de relato; por eso es más veraz o más embauadora y se refiere a cosas más reales. Por eso la razón moderna es más solipsista o inmanentista y la razón posmoderna dialógica y más trascendente.

La persuasión, como el enamoramiento, es gratuito. Como el enamoramiento, se puede perseguir, desear, sin que por ello pierda su carácter de gratuito y de libre. Ese es el tipo de acción misionera y de evangelización del cristianismo posmoderno tras la quiebra del paradigma greco-ilustrado. A partir de entonces la difusión de la buena nueva es la propiciación de un encuentro en el orden existencial, y por eso la persuasión producida por la presencia del poder sagrado en el culto es la forma de difundirla propia de la posmodernidad.

El testimonio genera más certeza que la evidencia. El testimonio de Sócrates entregándose voluntariamente a la muerte, tal como es contado en la *Apología de Sócrates*, proporciona más seguridad en su tesis sobre la inmortalidad del alma que las demostraciones del *Fedón* sobre el carácter espiritual del pensamiento humano y, por tanto, del alma humana.

Puede ser que durante determinados periodos de la modernidad, o en el interior de algunos nichos culturales, la demostración haya generado más certeza que el testimonio para algunas personas singulares. Pero incluso en el caso de los filósofos amante de las ciencias, pueden encontrarse confesiones aleccionadoras sobre este punto. De entre ellos, el caso de Zubiri es particularmente digno de meditar, cuando afirma que la condición del filósofo es, sobre todo, la soledad, porque busca en solitario, y también la incertidumbre porque, afirma, ¿quién puede estar seguro de ha alcanzado la verdad cuando está sólo? ¿No necesitamos que la evidencia, esa en la que el propio intelecto se siente soberano, sea corroborada, acompañada y, por eso, confirmada, mediante la evidencia de otros?

La modernidad protagonizó la más extravagante de las aventuras cuando pretendió organizar la sociedad solamente sobre conocimientos verdaderos, o sea, sobre la ciencia, y cuando

erigió la ciencia en criterio último para la interpretación pública de la realidad. No solo tenía que ser científica la ciencia para ser aceptable por los hombres. También tenía que ser científica la ética (*more geométrico*), tenía que ser científica la política (en concreto, el socialismo), y desde luego, la religión (*dentro de los límites de la razón*).

Los excesos racionalistas y científicistas de la modernidad tuvieron también rendimiento positivo para el cristianismo, que se desplegó durante esos siglos en continua simbiosis en ese mismo ámbito cultural del occidente europeo, por lo menos en lo que se refiere a la depuración de los conocimientos filológicos y hermenéuticos de la historia cristiana. Es un tema en el que ahora no hace falta entrar. Pero aún así, se puede dejar claro que la razón científica monologante, que opera según el esquema sujeto-objeto, es quizá el peor camino para el desarrollo de una relación de suyo dialógica como es la de la religión. Por eso las demostraciones de la existencia de Dios y las grandes elaboraciones de la teodicea del siglo XVIII e incluso del XIX resultan ahora tan artificiosas.

Capítulo 3

SECULARIZACIÓN Y REFLEXIÓN. LA ANTROPOLOGÍA DE JAVIER HERNÁNDEZ-PACHECO¹

- 1.- La reflexión de la subjetividad. Crecimiento hacia sí mismo y el acto.
- 2.- Heidegger y la deconstrucción de la ontología clásica.
- 3.- La conciencia romántica. Reflexión y vida.
- 4.- El principio “Dios quiere dioses”.
- 5.- El determinismo de Newton y Hegel y el indeterminismo de Heidegger y Heisenberg.
- 6.- Los valores éticos, políticos y militares. Horkheimer, Bloch, Pieper.
- 7.- Un filósofo descontento del siglo XX.
- 8.- Topología de la vida vs fenomenología del espíritu. Gadamer y Hegel.
- 9.- Naturaleza y cultura. El personalismo de Aristóteles y Heráclito.

1.- La reflexión de la subjetividad. Crecimiento hacia sí mismo y el acto.

El pensamiento de Javier Hernández-Pacheco se centra en una ontología de la persona y la libertad, y en una filosofía del espíritu, más que en una antropología filosófica propiamente dicha, que suele integrar la génesis somática, psíquica y cultural

¹ Este texto se ha publicado como un capítulo del libro de Juan Arana, Jesús de Garay, Francisco Rodríguez Valls (Editores), *Sustancia y reflexión. El pensamiento de Javier Hernández-Pacheco*. Sevilla: Senderos, 2021.

del espíritu humano. El tema de toda su filosofía, se puede entender en relación con una tesis de Aristóteles y su contexto en el pensamiento posterior.

La elaboración ontológica del horizonte de la creación del mundo y del hombre, la caída y la sanación, que se realiza en la filosofía y la teología de Occidente, se lleva a cabo con el instrumental suministrado al comienzo de la época histórica por la escuela de Atenas. Entre esas elaboradas con ese instrumental se encuentran las de la filosofía del romanticismo alemán, y las de las escuelas fenomenológicas que derivan de Husserl.

El pensamiento greco-moderno se desarrolla dentro del marco de lo que los pensadores del siglo XX y XXI llaman el paradigma clásico y también onto-teo-lógico, mientras que el pensamiento fenomenológico se desarrolla dentro de lo que empieza a llamarse paradigma de la era digital.

Javier tiene otra denominación para el pensamiento de esos dos periodos. Al primero lo llama reflexión filosófica, o simplemente filosofía, y sitúa su inauguración con Sócrates, en la lógica y en la razón crítica. Al segundo lo llama pensamiento posmoderno, autoconciencia de la vida, concepción del mundo, universo cultural o simplemente cultura, y sitúa sus orígenes en el comienzo de la especie *homo sapiens*².

La antropología filosófica, o sencillamente la filosofía del periodo de la transición entre esos dos siglos y esos dos milenios, son elaboraciones que difieren según el predominio de un paradigma u otro, y en el caso del pensamiento de Javier Hernández-Pacheco, unas veces está más elaborado desde el primero y otras veces desde el segundo.

Los pensadores y creadores que viven en siglo XX, y entre éste y el XXI, operan sobre supuestos pertenecientes a uno u otro de los paradigmas o a los dos, y según sean más determinantes unos u otros su pensamiento resulta más tradicional, moderno o conservador, por una parte, o bien más vanguardista, posmoderno o innovador.

2 Donde más claramente se percibe esta distinción suya es en Hernández-Pacheco, Javier, "La imaginación al saber. Topología de la vida vs. fenomenología del espíritu en Jacinto Chozá", en Francisco Rodríguez Valls, Juan J. Padial (eds.), *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Chozá*, Sevilla: Thémata, 2016, pp- 69-80.

Estas denominaciones son propias, más que del mundo académico, de los medios de comunicación, que necesitan categorías inmediatamente orientativas para el público en general. Pero Javier generalmente tenía tanta afición al lenguaje de los medios como al lenguaje académico, y, por encima de ambos, como es patente en sus escritos, al lenguaje coloquial. En el lenguaje coloquial es en el que él gustaba de expresar la unidad de su pensamiento y su vida.

La dinámica propia de los entes finitos es descrita por Aristóteles en términos de alteraciones o movimientos que tienden a aproximarse al movimiento perfecto y eterno, al movimiento circular de los cuerpos celestes, que imitan la actividad del acto puro como intelecto que se entiende a sí mismo.

Los seres finitos se pueden ordenar en una escala que va desde los inferiores, los seres inorgánicos, hasta los orgánicos vegetales y luego los animales, que distribuidos en especies imitan en sus alteraciones la perfección que les es posible. Esa escala de los seres de la Antigüedad, representa un universo armónico y estable, y ese es el carácter que Newton le asigna en su diseño de universo mediante ecuaciones matemáticas. El creador de la mecánica clásica encuentra motivos suficientes para dudar de esa estabilidad del universo, pero no hace propuestas para alterarla.

Cuando después de examinar la escala de los seres Aristóteles se encuentra con el espíritu humano, le parece que su modo de tender a la perfección no es mediante un movimiento de alteración, de cambio hacia otra cosa o hacia otro estado, sino mediante un movimiento hacia sí mismo.

En efecto, el que posee el saber pasa a ejercitarlo, lo cual no es en absoluto una alteración, puesto que se trata de un proceso hacia sí mismo y hacia la entelequia, o constituye otro género de alteración. De ahí que no sea correcto afirmar que el que piensa sufre una alteración cuando piensa, como tampoco cabe decir que quien edifica sufre alteración alguna al edificar. Así pues, el objeto que lleva hasta la entelequia a quien está en potencia de inteligir y pensar no puede, en rigor, decirse que “enseña”, sino que habrá que utilizar otra palabra. Y en cuanto al que, estando en potencia, aprende y adquiere una ciencia bajo el influjo que está en acto y le enseña, tampoco puede decirse, como queda explicado, que padezca o, en caso contrario, habrá que distinguir

dos tipos de alteración, la una consistente en un cambio hacia estados pasivos y de privación, la otra hacia un estado activo, hacia su actividad natural³.

El primer cambio del ser dotado de sensibilidad se produce bajo la acción del progenitor, de manera que, una vez engendrado, posee ya el sentir como el que posee una ciencia. Consiguientemente la sensación en acto ha de considerarse análoga al acto de ejercitar la ciencia, si bien entre uno y otro existe una diferencia: en el caso de aquel los agentes del acto, lo visible, lo audible y el resto de los objetos sensibles, son exteriores. La causa de ello estriba en que mientras la sensación en acto es de objetos individuales, la ciencia es de universales y estos se encuentran en cierto modo en el alma misma. De ahí que sea posible inteligir en sí mismo a voluntad, pero no sea posible percibir sensitivamente en sí mismo, ya que es necesaria la presencia del objeto sensible⁴.

La tesis doctoral de Pacheco en la Complutense, tiene como título *Acto y Substancia. Estudio a través de Santo Tomás de Aquino*, y está editada por Publicaciones de la Universidad de Sevilla en el año 1984. Pero antes de ese libro, el primero que publica al llegar a Sevilla, y el primero que publica en absoluto, se titula *Subjetividad y Reflexión. Tres estudios de antropología fundamental*, también en 1983, en Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Es un libro de 163 páginas en esa primera edición. El primero de los tres estudios tiene como título "Existencia y subjetividad. El desarrollo antropológico de la noción aristotélica de substancia en diálogo con G.W.F. Hegel". El segundo, "La transparencia humana. La relevancia antropológica de la noción trascendental de verdad en relación con el problema de la intersubjetividad". Y el tercero, "Identidad, historicidad y reflexión. Relevancia antropológica de la idea aristotélica de movimiento".

El libro se dedica a exponer ampliamente que la subjetividad es reflexión, que el sentido primordial de la sustancia es el de subjetividad, espíritu o autoconciencia, y que el progreso histórico consiste en el progreso en el conocimiento de la verdad en comunicación con los demás seres humanos.

3 ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 417b 5-15.

4 *Ibid.*, 417b 15-25

2.- Heidegger y la deconstrucción de la ontología clásica.

En principio, las propuestas de Hernández-Pacheco parecen unas tesis y unos programas de estudio claros y obvios, sin especiales tensiones internas, donde no habría fisuras que apuntar, a no ser por su segunda tesis, realizada en Viena, *Die Auflösung des Seins. Die Entwicklung einer phänomenologischen Ontologie im Denken Martin Heideggers* (*La disolución del ser. El desarrollo de una ontología fenomenológica en el pensamiento de Martin Heidegger*), y publicada como tesis doctoral en Viena en 1983.

Javier, muy cuidadoso en la edición de sus obras completas, que realizó en 2019, y que, de modo muy deliberado, puso a disposición de todo el mundo en la red (<https://personal.us.es/jpacheco/Publicaciones.htm>), situó esa como la segunda de sus publicaciones, pero nunca tuvo interés en hacer una edición en castellano.

Nunca volvió a escribir nada sobre Heidegger, y en las conversaciones que tuvimos a lo largo de 40 años en Sevilla, siempre manifestó un rechazo visceral hacia el alemán. En él no hay más que nihilismo, pura destrucción, repetía.

Su rechazo de Heidegger levanta interrogantes sobre sus tesis, y llevan a percibir tensiones internas y fisuras en ellas. ¿Qué quiere decir que el desarrollo histórico consiste en el progreso en el conocimiento de la verdad en comunicación con los demás seres humanos? Sobre todo, ¿qué quieren decir en esa tesis las palabras *verdad y comunicación con los demás*?, y ¿qué quiere decir unidad y continuidad del pensamiento filosófico si el pensamiento del siglo XX no puede ser integrado en ese diálogo en el que se comparte la verdad, y debe ser expulsado a la exterioridad?

Si se tienen en cuenta estas preguntas, en el planteamiento de Pacheco “verdad” parece significar, las más de las veces, conocimiento reflexivo de los conceptos clásicos de la ontología, esos que Heidegger deconstruye, y que “comunicación” significa desarrollo de la libertad como realización con los demás de la verdad, o sea, de las esencias de las cosas reales expresadas en esos conceptos reflexivos clásicos.

Heidegger no describe el desarrollo de la historia y el progreso como una reflexión de la subjetividad sobre sí misma. Más bien, los entiende como el pasado de la cultura occidental. En-

tiende la cultura y la historia occidental como pertenecientes al pasado, y las llama, de entre otras varias maneras, “la época de la imagen del mundo”, la época en que la subjetividad era muy reflexiva, y tenía una representación de todo el proceso temporal y de ella misma.

Por otra parte, entiende la subjetividad humana como duración o temporalidad, no como reflexión, y prefiere denominarla “el existente” o “la existencia”, en clara oposición a la terminología todavía muy moderna de Husserl, que era considerado por sus discípulos como inclinado al idealismo, y que mantiene y utiliza siempre el término “sujeto”.

El existente humano no tiene como objetivo cerrar la reflexión sobre sí mismo, sino la apertura al ser, la convivencia con el ser, con un ser que inicialmente no se identifica con Dios, con ningún sujeto ni con ningún objeto. La identidad del ser con Dios y la distribución de sus ámbitos en subjetividad y objetividades, es lo que Heidegger rechaza, para entender la nueva etapa de referencia del hombre al ser que se inaugura en el siglo XX.

Por eso deconstruye los conceptos clásicos de la ontología, como declara en los comienzos de *Ser y Tiempo*, y, además, también los de la lógica, la cosmología, la ética y la religión, y así lo expresa en la *Carta sobre el humanismo*, de 1947, donde se defiende de las acusaciones de nihilismo, irracionalismo y ateísmo que se le hacen desde la publicación de *Ser y tiempo* en 1927⁵.

Javier entiende que Heidegger incurre en todas esas formas de nihilismo de que le acusan, y mantiene, con muchos otros pensadores de su generación, todos esos cargos. Por eso no vuelve a escribir sobre Heidegger, no publica su tesis y mantiene siempre su rechazo hacia el pensador del “existente”.

Dicho de otra manera, Heidegger propone abandonar lo que Pacheco denomina filosofía, reflexión crítica inaugurada por Sócrates, y, en un nuevo comienzo, propone sustituirla por “la tarea del pensar”, que describe como prestar atención al ser⁶. Podría haberla descrito también como autoconciencia de la vida, aunque ciertamente con una autoconciencia muy reflexiva de una vida muy intelectual y muy filosófica.

5 Cfr., Choza, J., *Lectura de la Carta sobre el Humanismo de Heidegger*, *Thémata: Revista de filosofía*, N° 32, 2004, págs. 37-82.

6 Cfr., Choza, J., *Lectura de la Carta sobre el Humanismo de Heidegger*, *ibidem*.

También Javier, a su modo, quiere asumir dentro de la reflexión, dentro de la noción de sujeto moderno y romántico, que es la que él toma como clave, la vida, la duración del existente del siglo XX, y usa indistintamente las dos denominaciones, “sujeto” y “existente”.

3.- La conciencia romántica. Reflexión y vida.

La filosofía del hombre, o la filosofía del espíritu de Javier puede verse, por una parte, como una afirmación de la conciencia reflexiva ilustrada, que proclama su autonomía y, al mismo tiempo, como una afirmación de la conciencia romántica, como una afirmación de la vida en la temporalidad y en la eternidad transcendente.

La conciencia romántica es una conciencia escindida, desgarrada, como se indica en todos los manuales. Es la reivindicación de la vida y el sentimiento frente a la reflexión y la razón. Es una conciencia que asume la totalidad de la naturaleza en la vida y en la libertad, pero entendidas como subjetividad, y la subjetividad, a su vez, entendida como autoconciencia y como reflexión.

Hernández-Pacheco asume plenamente esa conciencia romántica y se sitúa en ella⁷, para lo cual, recoge y retoca el vitalismo de Nietzsche, no pocas veces asimilado al romanticismo. Lo recoge con plena conciencia de lo problemático que puede resultar, pues ha meditado mucho la sentencia de Hölderlin, “el hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona”.

Nietzsche no es un pensador que utilice los procedimientos epistemológicos de los filósofos, que se sitúe en la estela del modo de pensar inaugurado por Sócrates. Nietzsche gusta de definirse y presentarse como el anti-Sócrates, y es en ese estilo de pensamiento donde se sitúa también la ontología de Heidegger⁸.

A pesar de su rechazo a Heidegger, Javier asume las posiciones de Nietzsche y, a la vez, en una rotunda afirmación de la razón greco-ilustrada, rechaza la excesiva alteridad lógica y

7 Hernández-Pacheco, Javier, *La Conciencia Romántica. Con una antología de textos*, Madrid: Tecnos. 1995.

8 Hernández-Pacheco, Javier, *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*, Barcelona: Herder, (1990).

epistemológica del ser divino, propia de algunos planteamientos nietzscheanos y posmodernos, que privarían al sujeto de su saber reflexivo sobre la divinidad, y dejarían al existente en la perplejidad o en la ceguera.

Podría decirse que lo dejarían ante el misterio, pero para Javier el misterio equivale a lo místico y a lo esotérico, y eso mantiene la misma lejanía lógica y epistemológica, y no remedia la perplejidad ni la ceguera. Desde esta perspectiva saber significa conocimiento reflexivo conceptual.

Quizá en los primeros años, su pensamiento puede entenderse como más vitalista y en los últimos como más intelectualista. Por ejemplo, puede verse como más vitalista en *Subjetividad y Reflexión* (1983), *Modernidad y cristianismo. Ensayo sobre el ideal revolucionario* (1989), *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia* (1990), y *La conciencia romántica* (1995), y, a partir de *Hypokeimenon. Origen y desarrollo de la tradición filosófica* (2003), se va haciendo más racionalista en *¿Alguien entiende a Dios? Reflexiones sobre el Catecismo de un profesor de Filosofía* (2014), *Hegel. Introducción e interpretación* (1ª 2016), *Metafísica* (2019), *Fundamento o Abismo. Filosofía y crisis de la teología contemporánea* (2019).

En la primera etapa hace una interpretación un tanto intelectualista de Nietzsche, integrando la vida instintiva en la reflexión autoconsciente; en una etapa intermedia (en *Hypokeimenon*) entiende a Fichte como el héroe romántico por excelencia, donde se da un equilibrio entre intuición y reflexión, y en la etapa final interpreta a Hegel en términos un tanto vitalistas, dando prioridad al arte y la religión sobre la filosofía.

En esas tres etapas, la clave fundamental, y mantenida constantemente, es la concepción del sujeto o del existente como un permanente “crecimiento hacia sí mismo y el acto”, según la tesis de Aristóteles, en la reformulación hecha por Tomás de Aquino.

Desde un punto de vista filosófico académico, o sea, desde el punto de vista del análisis de las doctrinas filosóficas y del examen de sus congruencias, fracturas y continuidades, no se puede hacer una síntesis de Hegel y Nietzsche, o, como me lo indicaba su maestro Rafael Alvira en una ocasión, no se puede hacer una interpretación dialéctica de la voluntad de poder, de la voluntad de vivir.

No se puede entender la vida sustancial, inmediata y directamente, en saber subjetivo entendido como reflexión conceptual. La distancia entre sustancia y sujeto es inmediatamente insalvable porque lo que media entre ambas es el tiempo. Por eso Hegel sitúa el tribunal de la filosofía y la reflexión cuando la vida ya ha terminado y fuera de ella. La reflexión sobre la historia universal es el juicio universal, pero una vez que la historia ha terminado.

Pero, aunque la vida y la reflexión no se puedan articular de un modo completo, directo e inmediato, sí que es posible concederle prioridad alternativamente a un punto de vista o a otro. Mejor dicho, es inevitable. En la vida personal, aunque uno proclame teóricamente la prioridad del enfoque que prefiera, siempre se alterna una pluralidad de ellos, porque el intelecto y la autoconciencia están permanentemente presentes cuando se actúa en las diversas esferas de la cultura, ya sea la religión, la política, el derecho y la economía, y todas las demás.

Me consta, por los años de trato y por la lectura de sus obras, que Javier entendía la filosofía, el saber en general, y en concreto el saber sobre Dios, desde el punto de vista de su vivencia personal, de filósofo y de hombre religioso, sentimental y apasionado, como acto puro en el sentido aristotélico-tomista, como reflexión pura completa, en el sentido en que lo entendían también, aunque con sus diferencias, Aristóteles, Tomás de Aquino y Hegel, y como vida en plenitud, que es como entendían también la vida estos tres autores e igualmente Nietzsche, aunque con sus diferencias.

El académico está obligado a dar cuenta de tales diferencias al exponer la historia del pensamiento filosófico, pero el hombre que vive la realidad desde una intensa profundidad interior, y que quiere expresar para todos los demás lo que vive, no está obligado a ello, y tiene pleno derecho a utilizar el instrumental acuñado en las doctrinas filosóficas como más convenga a esa expresión de su vida intelectual y existencial.

Javier diferencia muy bien entre el saber filosófico académico y la autoconciencia de la vida, pero, aunque señala el primero como el canónico, él no desarrolla y enseña un saber filosófico académico de estricta observancia, como es usual en el tiempo en que ambos hemos ejercido la docencia universitaria. La filosofía académica es un análisis de los textos filosóficos con

un abigarrado aparato crítico, en el que se tienen en cuenta por igual las fuentes y las interpretaciones de los académicos. Este saber filosófico tiene su base en la erudición.

Javier no era y no podía ser un erudito porque era un filósofo especulativo. Necesitaba asumir las tesis filosóficas en su intelecto, y darle vueltas una y otra vez, para examinarlas desde las perspectivas que su instinto vital filosófico le sugería y le mostraba. Y entonces le aparecían aspectos e interpretaciones que podían estar o no en los textos de Aristóteles y de sus intérpretes, y que en no pocos casos eran nuevas, es decir, originales, y permitían una comprensión de Aristóteles o del autor que fuera inédita y concorde con su perspectiva, es decir, con su presente histórico.

Es decir, y lo escribo sin temor alguno a que pudiera molestarle, para Javier lo que se llama el punto de vista especulativo era también su conciencia vital, o bien, existencialmente podía instalarse en ella y pasar de ella a la acción práctica y a la previsión del futuro histórico sin violencia alguna y sin brusquedades, en una especie de feliz poética del saber.

Conjugando el punto de vista académico y el de la vida personal, se puede entender su pensamiento como una polifonía desde el principio hasta el final, en la que vitalismo y racionalismo destacan como primera voz, según el tema que se interprete.

Se puede entender también esa polifonía como un desgarramiento, como una escisión entre el orden de la reflexión y el desorden de la vida y la libertad pujantes, como una nostalgia de lo que ya se ha ido y como un cierto pesimismo respecto del futuro, consistente en la falta de esperanza de que lo nuevo pueda alcanzar las cotas de excelencia de lo que ya es pasado. O como él lo dice en sus años de madurez, se puede entender su pensamiento como más bien conservador⁹.

En cualquier caso, para analizar la evolución de su pensamiento o la alternancia de enfoques según los temas, sería necesario tener en cuenta los tres volúmenes de *Escritos varios*, agrupados en los tres periodos de 1983-1996, de 1997-2012 y de 2012-2019, cosa que aquí no se va a hacer.

9 Hernández-Pacheco, Javier, "La imaginación al saber. Topología de la vida vs. fenomenología del espíritu en Jacinto Choza", en Francisco Rodríguez Valls, Juan J. Padiá (eds.), *cit.*

El conjunto de sus libros y artículos puede dar una idea adecuada de hasta qué punto integraba y alternaba la vida y la reflexión, y puede dar una idea adecuada de hasta qué punto era un filósofo que se tomó en serio la tarea de pensar, hasta qué punto era un profesor universitario que se tomó en serio la enseñanza, y hasta qué punto era un ciudadano que se tomó en serio los problemas de la sociedad de su tiempo. Me gustaría que él pudiera sentirse en estas páginas tan bien interpretado como me siento yo en las que él dedicó a contraponer mi topología de la vida y su fenomenología del espíritu.

4.- El principio “Dios quiere dioses”.

La tesis aristotélico-tomista de que el ser humano es crecimiento hacia sí mismo y el acto, se recoge en términos de autoconciencia vital en el imperativo de Píndaro, “llega a ser el que eres”, se recoge en términos de reflexión intelectual en la máxima socrática “conócete a ti mismo”, se recoge en término de tesis ontológica en la proposición aristotélica “todos los hombres desean por naturaleza saber” porque así se asemejan a Dios, y también en la tesis ciceroniana de que todos los hombres desean por naturaleza mandar, porque eso los hace aún más semejante a Dios que saber.

Javier Hernández-Pacheco formula esa tesis en clave ontológica y en clave ética en el principio “Dios quiere dioses”. Además, señala cuáles son para él las formas de la excelencia, las modalidades que él considera realizaciones máximas de ese programa, en el contexto socio-cultural en que vive.

El principio “Dios quiere dioses”, por una parte, está formulado en el plano teórico vinculando el pensamiento greco-ilustrado con el pensamiento romántico y vitalista nietzscheano.

Por otra parte, se formula también en el plano práctico, recogiendo las propuestas de Adam Smith de superación del Antiguo Régimen mediante la revolución liberal, y recogiendo las propuestas de Marx de la misma superación mediante la revolución socialista. Las propuestas de Adam Smith las retoma y

las glosa en las versiones de Hayek y de Buchanan y las de Marx en las de Horkheimer y Adorno¹⁰.

Hernández-Pacheco describe y mantiene una concepción del mundo, del hombre y de Dios, que presenta la armonía y la estabilidad que tenía la de Aristóteles y Tomás de Aquino, pero a la que añade las dimensiones de historicidad y libertad, que no estaban en el pensamiento antiguo y medieval, y que alcanzan sus expresiones más brillantes en el romanticismo.

En lo que se refiere a filosofía práctica, Javier prosigue los desarrollos teóricos abiertos por el pensamiento liberal y el pensamiento hegeliano, especialmente la escuela de Frankfurt. En lo que se refiere a la filosofía teórica, al margen de las corrientes del siglo XX, a saber, la fenomenología, la hermenéutica y la analítica, se aventura en su síntesis personal de vitalismo y dialéctica, instinto y autoconciencia, impulso vital y reflexión.

Ser como Dios, es un imperativo judaico, griego y cristiano, es una dinámica ontológica y un instinto del ser humano, y, además, según lo entiende Javier, un proyecto delirado y elegido reflexivamente, un deber ético.

5.- El determinismo de Newton y Hegel y el indeterminismo de Heisenberg y Heidegger.

El universo físico de Newton es estable y matemáticamente cognoscible, y Hegel mantiene una estabilidad análoga en su concepción del universo histórico, que construye según su propia interpretación del acto puro de Aristóteles. Hegel recoge un famoso texto del filósofo griego sobre el acto puro, es decir, Dios, y lo coloca como culminación de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que es un equivalente de los *Principia mathematica* de Newton en clave ontológica reflexiva.

Einstein y Planck son a Newton lo que Husserl y Heidegger son a Hegel, una especie de amplia enmienda, pero parcial, no una enmienda a la totalidad. No los destruyen, simplemente los destro-

¹⁰ Cfr., Hernández-Pacheco, Javier, *Corrientes actuales de filosofía. la Escuela de Frankfurt. la Filosofía Hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 1996, y *Corrientes actuales de filosofía (II). Filosofía Social*, Madrid: Tecnos, 1997.

nan de su universalidad omnicomprensiva y explicativa, tanto en la física y la matemática como en la filosofía sistemática moderna.

Einstein y Planck son a Newton lo que Husserl y Heidegger son a Hegel, una especie de amplia enmienda, pero parcial, no una enmienda a la totalidad. No los destruyen, simplemente los destronan de su universalidad omnicomprensiva y explicativa, tanto en la física y la matemática como en la filosofía sistemática moderna.

Hay cosas que la mecánica clásica y el racionalismo moderno, o sea el saber reflexivo, sí explican y comprenden, pero hay cosas que no. Para comprender y explicar nuevos fenómenos no observados antes hay que crear un nuevo marco de explicaciones, pero la creación de nuevos marcos no en una actividad reflexiva, sino creativa, vital, artística. Dentro esos nuevos marcos, una vez creados, se puede comprobar reflexivamente de qué modo las tesis antiguas son casos particulares que explican los acontecimientos para unos escenarios determinados, pero no para otros.

¿Qué analogía guardan el determinismo de Newton y la dialéctica de Hegel, por una parte, y el indeterminismo de Heisenberg y la ontología fenomenológica de Heidegger, por otra?

En primer lugar, Newton y Hegel proponen un conocimiento reflexivo universal y necesario, oponible frente a terceros, que matemática y lógicamente permiten hacer demostraciones y predicciones. De hecho, Laplace las hace siguiendo a Newton y Marx las hace siguiendo a Hegel.

En segundo lugar, Heisenberg y Heidegger enfocan el conocimiento de lo singular, de un modo que no es reflexivo, que es más bien del orden de la comprensión que del orden de la demostración, y que más que resultado de un proceso necesario de reflexión, parece una gracia que se recibe en la contemplación, un don. Kant diría que la comprensión resulta de un juicio determinante, que es una genialidad, y no un juicio reflexionante, que entiende el singular como caso de un concepto universal.

Aristóteles había dicho que no hay ciencia de lo singular, pero el pensamiento del siglo XX y XXI parece llevarle la contraria en ese aspecto. Las ciencias de la naturaleza, o nomotéticas, consideradas y definidas como saberes de lo universal y necesario, empiezan a configurarse como saberes de las ciencias del espíritu, idiográficas, referidas a casos singulares¹¹.

11 Esta distinción entre lo nomotético y lo idiográfico se desarrolla en la polémica

En efecto, por una parte, los entes físicos tienen diferente comportamiento a escala atómica (en mecánica clásica y relativista) y a escala subatómica (en mecánica cuántica), y, por otra parte, el universo tiene una historia y en cada momento de ella sus características y su comportamiento son distintos.

Los elementos de la tabla periódica con su variedad de isótopos, también son diversos, e igualmente los vivientes del árbol de la vida. Las ciencias biológicas estudian también las singularidades, y hay especialmente una que introduce al singular en cuanto tal, por la puerta grande de sus crecientes dominios, que es la inmunología¹².

Para una mente asentada en el paradigma greco-moderno, en el saber sobre lo universal y necesario, esto es muy chocante, por eso quienes están asentados en él pueden percibir la atención a lo particular y a lo singular como irracionalidad y como caos. Eso le sucede a Comte ante las revoluciones políticas del siglo XIX, a Einstein con las indeterminaciones de la mecánica cuántica a comienzos del XX y a un antropólogo como el británico Ernst Gellner ante las corrientes posmodernas de finales del XX¹³.

La democratización, la personalización y la singularización, que es lo más propio del pensamiento del siglo XX, llevadas a una variedad de casos que van desde las partículas elementales hasta el sexo de los transexuales, aparecen entonces como el imperio de la indeterminación, de la irracionalidad y del caos.

La expresión de Einstein, "Dios no juega a los dados" indica la nostalgia del determinismo y la intención de recuperarlo, señala la adicción a una concepción de la ciencia según la cual saber significa reflexión, poder determinar y controlar el último resultado de la última acción, dentro de un marco teórico establecido, dentro de un concepto.

entre las escuelas neokantianas de Magburgo y Baden, y algunas otras, que enfrenta a varias universidades alemanas, desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX, en el debate conocido como *Methodenstreit*. Cfr. [https://de.wikipedia.org/wiki/Methodenstreit_\(Sozialwissenschaften\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Methodenstreit_(Sozialwissenschaften)). La diferencia entre lo nomotético y lo idiográfico es similar a la distinción que se usa en antropología entre lo *emic* (el punto de vista del nativo) y lo *etic* (el punto de vista de la ciencia social).

12 Sobre este tema del desarrollo de la ciencia, cfr. Morín, Edgar, *El método. La vida de la vida*. Madrid: Cátedra, 1983.

13 Gellner, Ernst, *Posmodernismo, razón y religión*. Barcelona: Paidós, 1994.

Dios no juega a los dados significa que el Dios de Einstein, como el de Spinoza y como el de Leibniz, tiene que saberlo todo para ser Dios, pues ese Dios es un Dios omnisciente. O bien, formulando la misma tesis desde otro punto de vista, el Dios omnisciente, de Einstein o de Spinoza, no puede gustar de las acuarelas, cuyo resultado depende realmente del azar, no puede disfrutar de las competiciones deportivas que dependen de la autonomía de los competidores, y no puede ver bien que la neta frontera entre lo masculino y lo femenino se difumine en un continuo.

El Dios omnisciente, que es el que se elabora en el ámbito de la reflexión intelectual, en el de la ciencia, la filosofía y la teología, el Dios de Newton y Einstein, el de Spinoza y Hegel, no puede aplaudir a ninguna de sus criaturas, porque la eficacia de cada una la tiene que regular él mediante un algoritmo, mediante un acto de reflexión autoconsciente, o mediante las dos cosas.

Saber es conocer muy determinadamente el resultado de los procesos desde el punto de vista de la eficiencia. El Dios de la reflexión es un Dios que, como señala Nietzsche, no puede bailar, no ama la vida, y no está vivo. Si acaso puede bailar minuetos, y jugar al ajedrez, del mismo modo que construye relojes.

Heidegger vuelve a Heráclito del mismo modo que los teóricos de la física cuántica llegan a la indeterminación. Se encuentran con eso. Se encuentran con que empezar de nuevo, pensando el ser desde el punto de vista de la potencia y la acción, ofrece otras posibilidades, y otros recursos, que no aparecen si se continúa pensándolo desde el punto de vista del acto y la sustancia, cuando el acto y la sustancia se interpretan en términos de esencia universal y necesaria, objetiva, es decir, según el paradigma greco-ilustrado.

Para una mente bien asentada en el paradigma moderno, la quiebra de la universalidad explicativa en el orden teórico es todavía más soportable que esa misma quiebra en el orden práctico, pues la vida ordinaria es el orden de la universal explicación de lo que es bueno y compatible en la vida cotidiana y lo que no.

El espectáculo del caos social y político, el escándalo, es especialmente grave en el orden de la moral y el derecho, en el de la religión y la teología, que avalan el orden establecido. Porque el orden establecido en la modernidad, y todavía con amplia vigencia en el siglo XX, con su derecho y su moral, con su organi-

zación civil y eclesiástica, no está preparado ni pensado para dar esa primacía al singular. En el siglo XX los singulares reclaman su protagonismo, y lo van adquiriendo, pero las autoridades institucionales tienden a verlo como transgresión, y ofrecen su resistencia.

El Dios moderno es un Dios que no puede bailar y que no se lo permite tampoco a sus fieles. Es un Dios mortecino, y por eso muere. Pero los hombres del siglo XX y el siglo XXI donde mejor lo perciben es en el baile, en la vida, como Nietzsche.

Para abrir esos cauces a esos hombres hay que cancelar muchas prohibiciones y muchas pautas establecidas socioculturalmente, y quienes las abren son social y culturalmente considerados como transgresores. Pero ese es darle la razón a Nietzsche. En el siglo XX, el triunfo de Nietzsche es el hecho de que el arte más celebrado, y los artistas más reconocidos, son los transgresores, y reciben sus honores y aclamaciones por el hecho de que en ellos brilla el valor liberador de la transgresión.

6.- Los valores éticos, políticos y militares. Horkheimer, Bloch, Pieper.

La determinación del comportamiento en el ámbito de la naturaleza viene dada por las ecuaciones de la mecánica, que consagran el determinismo físico. En el de la libertad viene dada por las normas morales, por la ética y por los modelos sociopolíticos que conjuran el caos, a saber, por las utopías, que son la figura realizada del orden moral perfecto, del reino de los fines.

El principio "Dios quiere dioses" lleva a Hernández-Pacheco al diseño de una excelencia humana, que unas veces aparece como reflexiva y realizadora de valores esenciales ya establecidos, y otras veces aparece como instintiva y transgresora. Pacheco diseña una excelencia que se expresa diversamente en un ideal de la persona, de la clase social y de la sociedad toda, es decir, en un conjunto de sueños personales y de utopías sociales y políticas.

La construcción de la utopía tiene su lugar en la obra de Pacheco en el libro *Elogio de la riqueza. Elementos de filosofía de la eco-*

*nomía*¹⁴, donde se percibe la semejanza con Dios del hombre que crea, que de ese modo presta su servicio, y que resulta beneficiado como una consecuencia de la ofrenda de su vida, es decir, de una dinámica de la sociedad en el sentido de un círculo virtuoso, en el que la demanda es generada por la oferta.

No se trata de la proclamación con la que concluye el *Manifiesto comunista*, “cada uno según sus posibilidades y a cada uno según sus necesidades”, sino de la generosidad esencial de la libertad, de la persona, que consiste en dar siempre más de sí misma.

No se trata de la proclamación con la que concluye el *Manifiesto comunista*, “cada uno según sus posibilidades y a cada uno según sus necesidades”, sino de la generosidad esencial de la libertad, de la persona, que consiste en dar siempre más de sí misma.

Nuestro amigo José Luis López López, socialista de toda la vida y decano de la Facultad por aquel entonces, comentaba que Javier había inventado el capitalismo utópico, como los primeros revolucionarios de comienzos del XIX habían inventado el socialismo utópico. Sí. En un medio sin rozamientos, la teoría de la riqueza de Pacheco describe una dinámica perfecta. Javier fue matizando su pensamiento, y descubriendo ventajas y beneficios del socialismo¹⁵, pero mantuvo siempre sus principios liberales.

Mantuvo siempre las tesis de su *Elogio de la riqueza*, porque en ese libro expone en clave ontológica uno de los principios permanentes de la dinámica y la teoría económica, a saber, que la oferta antecede a la demanda. Eso significa que la vida, la creatividad, la danza y el arte, tienen prioridad sobre la reflexión y la especulación. La versión romántica vitalista de Pacheco, su versión nietzscheana, aparece en su sintonía con Adam Smith, pero se conjuga con su versión revolucionaria reflexiva, que aparece en su sintonía con Adorno y Horkheimer.

14 Hernández-Pacheco, Javier, *Elogio de la riqueza. Elementos de filosofía de la economía*, Barcelona: Tibidabo Ediciones, S.A., 1991.

15 Un día en estos últimos años me comentaba, Jacinto, yo he cambiado mucho en esto. Si no hubiera sido por los subsidios estatales a los trabajadores del campo, el campo andaluz estaría ahora despoblado y sus pueblos en ruina. Gracias al PER, los pueblos han seguido poblados, y ahora tienen un renacer en el turismo y otros servicios.

Por lo que se refiere a la excelencia personal en la vida social, el principio “Dios quiere dioses” lo concreta Javier, como han hecho tantos pensadores, en el ideal del caballero, pero él lo particulariza en el gentleman inglés. En esa figura veía una síntesis perfecta de valores éticos y estéticos de orden social, que le hacían exclamar cuando lo contemplaba en casos excepcionales, “¡qué clase!, ¡qué categoría!”.

Esa excelencia es la que él deseaba para sus hijos, y esa es la que intentó transmitirles en el libro *Usted Primero. Filosofía de las buenas maneras*¹⁶. En este caso, el principio Dios quiere dioses no aparece en su vertiente vitalista, romántica y revolucionaria, sino en su vertiente ilustrada y barroca. Ahora la semejanza con Dios no se muestra en la fuerza creadora del instinto. Se muestra en el relojero, en el cuidado de las maneras, en la fórmula más odiada por Nietzsche y que para él tiene su paradigma en la tesis socrática, “todo tiene que ser consciente para ser bello”. Para Javier, Dios se glorifica y se complace también en el culmen de la consciencia y del arreglo cuidadoso.

En lo referente al grupo social, al grupo en el que se miraba más y del que reflejaba más valores en su vida personal, el principio “Dios quiere dioses” lo contemplaba en el militar aristocrático, en el sentido griego del término. El modo en que la institución militar, y la vida de los militares, expresa paradigmáticamente los valores de la entrega a la sociedad, el sacrificio por el bien de los demás, el sacerdocio y la abnegación, queda recogido en su libro *El Duelo de Athenea. Reflexiones filosóficas sobre guerra, milicia y humanismo*¹⁷.

En su infancia y en su primera juventud, Javier había soñado con ser militar, y su imaginario siempre estuvo poblado por los hombres que encarnaban los valores castrenses.

El libro está escrito y publicado en 2008. El 9 de marzo del 2001, el gobierno español, presidido por José María Aznar, suprime el servicio militar obligatorio después de haber estado en vigor durante dos siglos. Ese decreto no solamente suprime el

16 Hernández-Pacheco, Javier, *¡Usted Primero! Filosofía de las buenas maneras*, Madrid. Marova. 2004. El mayor enemigo del hombre no son, Jacinto, el mundo, el demonio y la carne. Es “el pelo de la dehesa”. Es la falta de clase. Y lo repetía con cierta frecuencia.

17 Hernández-Pacheco, Javier, *El Duelo de Athenea. Reflexiones filosóficas sobre guerra, milicia y humanismo*, Madrid: Encuentro, 2008.

servicio militar obligatorio, establecido mediante la ordenanza de 27 de octubre de 1800. Da por finalizada la época de la conmensuración ajustada entre sociedad civil, nación y Estado, disuelve una de las instituciones claves de la identidad colectiva nacional, y con eso, da por finalizado el periodo de vigencia de la conciencia romántica.

Así lo vivió Javier. *El duelo de Atenea* no es solamente un canto de nostalgia de los antiguos valores castrenses, de las virtudes militares de la piedad, la disciplina, la abnegación y el espíritu de sacrificio. Es un duelo por los sueños de su infancia, por su pasado, por el presente y el futuro de su país, y por el Estado nacional, que entra en decadencia con la formación de bloques continentales y la globalización.

En el orden político y social el tema de Javier es la utopía. Sus valores, los que van desapareciendo. Y en relación con la institución en la que se mira, el ejército, su atención no se centra en las nuevas formas de estrategia, o en las nuevas armas, en la creatividad, sino en las virtudes reflexivas de la lealtad, la abnegación, la identidad y el servicio.

El militar de Pacheco no es principalmente el que se asemeja a Dios en el poder y el triunfo, el guerrero de Nietzsche, que celebra la vida bailando y cantando. Más que en esa figura, Dios se glorifica y se complace en el que entrega su vida por los demás, para que los demás tengan más vida.

En este caso, la conciencia de Javier es la conciencia romántica, dialéctica, hegeliana y cristiana. Desde este punto de vista, los autores del siglo XX con los que sintoniza son los que piensan en esa estela, Horkheimer, Bloch, Pieper.

Asimismo, se inclina más bien hacia el plano de la reflexión cuando analiza los catecismos tradicionales de la Iglesia Católica. Así interpreta y expone el contenido del Catecismo de 1992 en su libro *¿Alguien entiende a Dios? Reflexiones sobre el Catecismo de un profesor de filosofía*¹⁸.

En cuanto a la teología, también unas veces se hace más perceptible su vertiente vitalista nietzscheana, y otras su vertiente reflexiva hegeliana. Por una parte, celebra con Tillich y con Teilhard la afirmación de la vida y la creatividad como vías

18 Hernández-Pacheco, Javier, *¿Alguien entiende a Dios? Reflexiones sobre el Catecismo de un profesor de filosofía*. Madrid: Sekotia, 2014.

para el encuentro con Dios, y, por otra parte, lamenta la renuncia de Barth y Bultmann a proseguir el conocimiento sobre Dios y lo divino por la vía de la reflexión.

Por una parte, Javier sigue afirmando que Dios es la vida, y que quiere dioses, que los hombres desplieguen al máximo su creatividad. Por otra, lamenta las modalidades de lo que puede considerarse teología negativa, de las formas de aceptación excesiva del misterio, la mística y lo esotérico.

Tal vez aquí, en su resistencia a la teología negativa, la mística y lo esotérico, es donde se encuentra el límite de su convergencia entre vida y reflexión. Así pueden entenderse sus críticas y sus elogios, su comprensión y su explicación de la teología cristiana, en su último libro, *Fundamento o Abismo. Filosofía y crisis de la teología contemporánea*¹⁹.

7.- Un filósofo descontento del siglo XX.

Una de las mejores presentaciones del pensamiento y de la personalidad de Javier Hernández-Pacheco en su época de madurez, es la que él mismo hace en la entrevista en el Diario de Sevilla de 4 de octubre de 2016.

Aunque no es una entrevista demasiado larga, se puede pensar que en ella declara lo que considera más esencial de sí mismo, en su época de plena madurez, y que por eso la sitúa en una posición destacada en su página web, junto a toda su obra ordenada por temas.

Ahí Javier toma posiciones frente a la filosofía del siglo XX y se autodefine como un pensador romántico, que lleva a su culminación el paradigma de la modernidad, el ideal del héroe fáustico, en cuya figura el hombre se asemeja máximamente a Dios, que es precisamente lo que Dios quiere que haga y como Dios quiere que sea.

-¿Se considera un neorromántico?

-Me podría definir así. Mi mundo es el siglo XIX y no me encuentro cómodo en el escepticismo posmoderno, en eso

¹⁹ Hernández-Pacheco, Javier, *Fundamento o Abismo. Filosofía y crisis de la teología contemporánea*, Sevilla: KDP-Amazon, 2019.

que podríamos llamar la filosofía del desengaño, que es lo que nos caracteriza actualmente.

-Hábleme más de esa filosofía del desengaño.

-Digamos que los dos grandes traumas de Auschwitz e Hiroshima crearon la conciencia posmoderna y generan esa filosofía del desengaño en la que yo no me encuentro cómodo.

-Hoy en día hay mucho llorica quejándose de todo, ¿no?

-Hay algo mucho peor. Se está dando un fenómeno de autodesprecio, de indignación con nosotros mismos y nuestra propia cultura; es el odio a lo propio que tiene que ver con una cultura desengañada y que ha perdido la conciencia de sus raíces en la tradición. Somos cultura que odia a sus propios padres y eso genera unas pulsiones suicidas.

-La racionalidad hace tiempo que dejó de estar de moda. A la gente le gusta presumir más de irracional.

-Son herencias del 68: "No pretendas ser muy racional porque eso es agresivo", "cualquiera puede decir cualquier cosa sin necesidad de justificar nada". Creo que eso es una renuncia a nuestra propia humanidad. Todo lo que creemos y consideramos bueno tiene que ser transformado en un argumento, en algo que podamos compartir como sujetos. No estamos hablando de una racionalidad cerrada y pétrea que nunca ha existido, sino de la idea de Sócrates de que, criticando nuestras opiniones, abriéndolas a la crítica, se nos muestra un horizonte argumental al final del cual puede haber convicciones compartidas. En la filosofía, en la política, en la moral o en la religión, uno tiene que dar cuenta de aquello que asume como un valor. Eso es la racionalidad.

-La de Santo Tomás fue su tesis española. En Viena se la dedicó a Heidegger, un pensador polémico por su pasado político.

-Terminé aquella tesis con muy poca simpatía por Heidegger. Me parece un pensador muy poco honesto.

-¿Por qué?

-Porque en filosofía no puede existir el adanismo, el intento de comenzar de cero. La filosofía son argumentos que, generación tras generación, nos vamos dando los unos a los otros desde el siglo V antes de Cristo hasta nuestros días. Aquí no hay pólvoras que descubrir, sólo se trata de profundizar en espiral en la historia de nosotros mismos y de nuestra forma de pensar. Sin embargo, Heidegger intenta una ruptura, hacer un nuevo comienzo del pensamiento, y eso sólo se puede intentar no siendo honesto con las fuentes. Es un hombre que tiene una verdadera obsesión por ocultar sus influencias, a quiénes han sido sus maestros. De ahí que camufle su pensamiento con el neologismo y en la ruptura semántica. Cuando lo lees, terminas con un mareo importante. Sin embargo, cuando se buscan sus raíces, cuando se hace arqueología con Heidegger, puede llegar a ser muy interesante.

A Javier el pensamiento del siglo XX no le despierta un interés como para prestarle atención, y, al no prestarle atención, tampoco encuentra en él verdad, sino más bien desengaños, odio a sí mismo, afán autodestructivo, y actitudes análogas.

Estos tres temas, el interés, la atención y la verdad, son los más nucleares del nuevo comienzo de la filosofía en los albores del siglo XX, y los más definitorios de la escuela filosófica que inicia Husserl, es decir, la fenomenología.

La filosofía del siglo XX se puede ver, además de como un adanismo destructivo que desprecia la tradición y se entrega al prurito de la originalidad, como un paso atrás en el proceso de interrogar y atender a la realidad, a la vida y al pensamiento, como una arqueología de las nociones fundamentales de la ontología, de las nociones de esencia, sustancia, potencia, acto, accidente, verdad, etc.

Averiguar cómo se ejercía el pensamiento filosófico antes de que se acuñaran esas herramientas conceptuales, es un grado más profundo de reflexión, que busca los comienzos de los saberes y las prácticas en esos terrenos en los que se elabora y se consolida el paradigma greco-ilustrado. Cuando se retrocede hasta esos comienzos, “cuando se hace arqueología con Heidegger, puede llegar a ser muy interesante”, como el propio Javier dice.

Como Ulises, que vive en un mundo poblado de dioses, ninfas, cíclopes y sirenas, donde las fronteras entre lo humano y lo sobrehumano, no están trazadas y tiene que establecerlas él, nosotros nos encontramos también en un escenario en el que pululan mentes electrónicas, robots, animales artificiales patentados, replicantes, extraterrestres y hombres virtuales, todos los cuales disuelven las fronteras cuidadosamente levantadas desde el siglo XVI o quizá desde el siglo V antes de Cristo.

Tales fronteras nos permitían distinguir entre lo natural, lo sobrenatural y lo antinatural, lo real y lo imaginario, lo humano y lo extrahumano, pero tras los cambios científicos y técnicos del último siglo se han hecho insuficientes. Se han quedado anticuadas, ya no proporcionan suficiente orientación, y por eso nos vemos obligados a dibujar otras nuevas para saber quiénes somos «nosotros», dónde vivimos, y quiénes son «ellos», los no humanos, cómo son y dónde viven.

El pensamiento de los siglos XX y XXI, puede verse, además de como un desencanto producido por las dos guerras mundiales y las dos bombas de Hiroshima y Nagasaki, como el comienzo de la era cuántica, de la era digital, de la exploración del universo más allá del planeta tierra, de la inteligencia artificial, de la unificación del género humano en un orden global y de la convivencia con robots.

El pensamiento de los siglos XX y XXI, también se puede ver como un nuevo comienzo, tanto en física como en matemática, tanto en química como en biología, tanto en lógica como en lingüística, tanto en cosmología como en metafísica, tanto en ética como en estética, y como en religión.

El pensar vuelve a ejercerse de modos originarios quizá porque el hombre empieza a vivir también de un modo originario, y el pensamiento elaborado hasta el romanticismo no le proporciona claves suficientes para entender el mundo nuevo, para entender el sí mismo nuevo y para entender el nuevo rostro de Dios.

Volver al principio es quitar lo rígido y seco y conectar a la vida personal con lo más vivo, originario y sagrado. La afirmación de la esencia original se puede llamar esencialismo, y el intento de insuflar vida nueva se puede llamar relativismo y subjetivismo.

Pues bien, Javier Hernández-Pacheco, a su modo, también hace ambas cosas en su filosofía. No tengo el menor interés en interpretar su pensamiento acercándolo forzosamente a mis posiciones. No tengo el menor interés en falsearlo de esa manera, y no tengo el menor interés en defraudar a los colegas que conocen su pensamiento, ni a los interesados en conocerlo.

Quizá algunos conocidos nos ubicarían a ambos en esas posiciones de esencialismo y subjetivismo respectivamente, pero los dos rechazaríamos esas etiquetas. Javier siempre tenía la capacidad de unir ambas perspectivas en su consideración de la libertad como la fuerza de realización de la esencia, y yo también, pero de otra manera. Yo veía la parte aún no descubierta y aún no realizada de la esencia como el horizonte y el sueño de la libertad. El con frecuencia veía eso que faltaba como una amenaza, y yo como una esperanza casi siempre o siempre.

8.- Topología de la vida vs fenomenología del espíritu. Gadamer y Hegel.

La libertad es la fuerza para la realización existencial de la esencia, y en eso consiste el bien. La esencia no está completamente realizada en la suma del pasado y el presente, en esa universalización social y cultural de la esencia que se encuentra en lo que convencionalmente se llama el orden establecido. Hay futuro porque aún queda tarea de realización existencial, histórica, de la esencia.

Hay dimensiones esenciales no descubiertas, no pensadas, que requieren ser desveladas y realizadas en el orden sociocultural, aunque eso implique alteraciones del orden establecido, y de gran calado. Ese es el punto de ruptura, que se produce tanto en el orden práctico como en el teórico, y que genera las discrepancias y el conflicto de las interpretaciones, sin que resulte fácil determinar cuándo los cambios en un orden anteceden a los del otro y cuándo hay simultaneidad. En el siglo XX ese problema se debatía en las interpretaciones marxistas de la historia y resultaba muy interesante, pero en el XXI, cada vez menos.

La ruptura del orden establecido, si uno mismo disfruta de ese orden, es un mal, el peor mal. Si uno mismo padece el orden

establecido, entonces su ruptura es un bien. Y si uno ni lo padece ni lo disfruta, puede mirarlo con la distancia y frialdad que Rousseau denostaba tanto, o con la libertad que frecuentemente tienen tantos académicos.

El bien es el principio de la inteligibilidad, decía Platón desde el punto de vista de la jerarquía de los trascendentales clásicos. La valoración es anterior al pensamiento y lo dirige, decían Marx, Nietzsche, Weber, Scheler y otros, desde el punto de vista trascendental kantiano. El sentido precede a la verdad, se dice desde el punto de vista de la actual teoría del significado.

El intelecto tiene su autonomía respecto de la voluntad valorativa. La voluntad valorativa corta la deliberación y fija el cauce del pensar, pero la reflexión y la verdad también tienen su autonomía respecto del sentido. Hay un círculo hermenéutico según el cual el sentido desvela la verdad y en el que también la verdad desvela el sentido.

Javier podía ver amenazado el mundo que amaba por los procesos culturales del siglo XX, y sentirse incómodo, más o menos autoconscientemente, con el pensamiento filosófico y teológico en el que se expresaba ese proceso. Podía oscilar entre lo que percibía como sentido y lo que percibía como verdad en el pensamiento del siglo XX. Pero tenía un sentido muy agudo del despliegue de la cultura humana en la historia, y un olfato muy agudo para la libertad como motor y esencia de lo humano.

Puede haber correlación entre disfrutar del orden establecido, entre esa vida, y la preferencia por el determinismo y el cierre cognoscitivo en la reflexión, y puede no haberla. Si se prefiere el determinismo y el cierre de la reflexión, se sintoniza más con Hegel, Horkheimer y Bloch. Si se prefiere la vida, se sintoniza más con Adam Smith, Nietzsche y Gadamer.

Si se atiende a la relevancia histórica y cultural de Adam Smith y de Nietzsche, se piensa sobre ello, y con ese enfoque se estudia la tópica de la vida humana en los siglos XVIII y XIX, entonces lo pensado y estudiado se puede describir como una topología de la vida. Si se atiende a la consistencia filosófica de las tesis de Hegel y Adorno, y con ese enfoque se analiza la historia de occidente desde Homero hasta la Revolución francesa, lo pensado se puede describir como una fenomenología del espíritu.

Si hay una mediación entre Hegel y Nietzsche, entre la fenomenología del espíritu y la topología de la vida, una conversación entre posiciones y autores eso es la hermenéutica. Pero difícilmente una reflexión puede ser dialogante, porque la reflexión es el monólogo por antonomasia.

Si se entiende la antropología filosófica como filosofía del espíritu, y ésta como realización del pensamiento que se piensa a sí mismo, como logro del saber absoluto, el pensar se sitúa en el monólogo reflexivo autosuficiente, que puede prescindir de la polifonía de los espíritus singulares. Entonces la reflexión cierra y se alcanza el saber pleno.

Si se entiende la antropología filosófica como integración de las ciencias naturales sobre el hombre, con las ciencias sociales, las ciencias humanas y la filosofía del hombre, en su desarrollo histórico cultural, el pensar se sitúa en el diálogo filosófico que busca la concordancia en la sinfonía de los espíritus singulares. Entonces el saber se convierte en una gran conversación, no hay reflexión que se cierra sobre sí misma, no hay saber absoluto, y la filosofía se transmuta en hermenéutica.

9.- Naturaleza y cultura. El personalismo de Aristóteles y Heráclito.

Uno de los varios puntos en que Javier y yo coincidíamos era en nuestra comprensión del personalismo. Aunque el término personalismo ha quedado reservado para una corriente del pensamiento cristiano francés, el personalismo, la concepción del protagonismo creciente de la persona singular, empírica, en el despliegue de la especie *homo sapiens*, es la deriva general de la historia humana en su conjunto, y la autoconciencia de e los es la deriva del pensamiento filosófico del siglo XX. Eso es el “crecimiento hacia sí mismo y el acto”.

Consiste en una reflexión en la que la conciencia, creciendo y avanzando hacia el futuro, hacia lo nuevo que puede hacer y hace, se ahonda cada vez más en sus principios y los asume en su libertad. En esto, la filosofía del espíritu de Javier coincide con las tesis convencionalmente aceptadas por la Antropología filosófica actual.

Así lo entendíamos y así lo expresábamos: si la luna tuviera conciencia y además hiciera todo lo que hace sabiéndolo y queriendo, y además porque quiere, sería una persona. En efecto.

Ese proceso lo entiende Aristóteles como crecimiento hacia sí mismo y el acto, como coincidencia de la autoconciencia con el principio del sí mismo. Heráclito lo entiende como coincidencia con el principio, con todos los principios, y en esa posición se sitúan Husserl y Heidegger.

La revisión de la ontología clásica realizada por la fenomenología hace ese camino, y lleva, desde la objetividad dogmática a la intersubjetividad como fundamento de la objetividad. La dialéctica del logos monologante lleva a la gran conversación, la hermenéutica. Mientras la historia no haya terminado, el tribunal de la reflexión, tiene que supeditarse, él mismo, a la corriente de la vida con la autoconciencia que se pueda alcanzar.

Los malentendidos, disfunciones y opresiones que resultan del lenguaje del diálogo, no pueden resolverse con algo mejor que el lenguaje del diálogo mismo.

La historia es el proceso de personalización de todos los seres humanos, institucional y personalmente. Sí, Dios quiere dioses. Cuándo, y cómo, se puede dejar libertad para que cada uno tome sus decisiones, y cuándo el estado tiene que asumir esa responsabilidad, es algo que queda confiado al lenguaje del diálogo. Si se puede o no dejar libertad a los individuos cuando se tiene la certeza de que van a actuar mal, es algo que queda confiado al lenguaje del diálogo.

Javier Hernández-Pacheco Sanz (Madrid, 1953- Sevilla, 2020), muere en Sevilla, el día 17 de noviembre a los 67 años de edad, víctima de la pandemia del coronavirus. Uno de sus últimos textos, la conferencia que iba a pronunciar en el XXI Seminario de las Tres Culturas en la Universidad de Málaga convocado para los días 26 y 27 de noviembre, y que fue leída por mí en su nombre, tiene como título "De pandemias y otros daños. Reflexiones optimistas sobre la caducidad de la vida".

Resulta un tanto paradójico que, después de haberse declarado conservador y más bien pesimista, concluya su obra filosófica con el tono de sus escritos de su juventud madura, con una proclama nietzscheniana de afirmación de la vida.

Advierte al principio que "ciertamente es insensata la vida que no incorpora a la reflexión sobre sí misma sus propios lími-

tes, quizás precisamente como aquello que se trata de superar”²⁰. Pero concluye afirmando, desde la conciencia vital, la certeza en el triunfo final de la libertad, sobre la pandemia del coronavirus, y sobre cualquier otra plaga de las que sin duda afectará a la humanidad en los tiempos futuros.

“Y hay algo que con toda seguridad ya podemos decir: no sólo que resistiremos, sino que venceremos a la amenaza; que la virología como ciencia va a dar un salto de gigante, lo mismo que la industria farmacéutica; e igual la cooperación internacional, científica, económica y sanitaria. No solamente sabremos más, y estaremos mejor pertrechados ante otras nuevas amenazas que seguro vendrán. También, y ahora gracias a la peste, como otras veces por el hambre y la guerra, y siempre por medio de la muerte, seremos mejores.

Eso va a ocurrir. Con o sin cada uno. Es ley de vida: naturaleza y cultura siempre se superan a sí mismas en su carácter evolutivo y progresista. Por eso, la intención de estas páginas no es proporcionar recetas para superar nuestro actual mal momento. Después de ya no corta vida y de algún estudio, he llegado a la firme convicción de que la filosofía no sirve de preceptora de la existencia, personal o social”²¹.

Cuando Javier contrapone la autoconciencia de la vida a la filosofía, la topología de la vida a la fenomenología del espíritu, y se interroga sobre dónde se apoyan las certezas de mis tesis, concluye que él, por conocimiento privado, sabe que se apoyan en la fe religiosa. Yo podría decir ahora también, y basándome en conocimiento privado, que estas certezas de su último texto se apoyan también en la fe religiosa.

Pero eso no resuelve la cuestión sobre la que teníamos que ponernos de acuerdo y que generaba nuestras diferencias. Porque la certeza de la fe se puede entender como la de un contenido resultante mediante una reflexión conceptual, o como resultante inmediato de la autoconciencia de la vida.

20 Hernández. Pacheco, Javier, “De pandemias y otros daños. Reflexiones optimistas sobre la caducidad de la vida”, en *RAPHISA. Revista de Antropología y Filosofía de los Sagrados*, Vol. 4 Núm. 2 (2020): Julio-Diciembre, 2020, Estudios, p. 120.

21 en *RAPHISA*, ibidem, p. 125.

La certeza sobre el contenido de la fe podría ser de esos dos tipos, alternativamente o simultáneamente en distintas proporciones.

Pero en cualquiera de los dos casos, posiblemente la fe de Javier y la mía sean diferentes, seguramente muy singulares, y seguramente su conocimiento es del orden de la comprensión. Había cosas en las que nos comprendíamos, y cosas en las que no, y seguramente una de ellas fuera en cómo era la fe de cada uno.

Capítulo 4

JOHN HENRY NEWMAN, EDITH STEIN Y LA SOBERANÍA DE LA AUTOCONCIENCIA¹

- 1.- Contextualización histórica: la soberanía de la autoconciencia en la modernidad.
- 2.- La persona y la conciencia en la iglesia católica del siglo XXI.
- 3.- La persona y la conciencia en los inicios de la modernidad. John Locke.
- 4.- La persona y la conciencia tras la caída del Antiguo Regimen. Newman y el liberalismo.
- 5.- La persona y la conciencia en el pensamiento del siglo XX. Edith Stein y la autenticidad.
- 6.- Newman y Stein, guías de las iglesias cristianas del siglo XXI.

1.- La soberanía de la autoconciencia en la modernidad. Contextualización histórica.

El tema de la libertad del sujeto, de la libertad como fundamento del pensamiento teórico, y de la soberanía de la autoconciencia como fundamento de la dignidad humana, de la acción práctica, moral y política, es una de las claves, quizá la principal, del pensamiento y de la acción de la cultura moderna².

1 Jacinto Choza y Ananí Gutiérrez Aguilar, "John Henry Newman, Edith Stein y la soberanía de la autoconciencia", *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 63, junio 2021. Agradezco a Ananí Gutiérrez Aguilar su autorización para publicar aquí este trabajo

2 Cfr., Garay, J., *El nacimiento de la libertad. Precedentes de la libertad moderna*. Sevilla:

Desde que Descartes establece el “yo pienso” como primer principio de la reflexión filosófica y de la acción práctica, la filosofía moderna pasa a tener como tema fundamental al ser humano, al que en la Antigüedad se designa como “hombre” (*ánthropos*), en la Edad Media como “persona”, ahora “sujeto”, para pasar a denominarse “existente” en el periodo contemporáneo más reciente.

La modernidad se centra en el estudio del hombre como sujeto, pero después de haber descubierto que ese sujeto, teniendo su fundamento en una naturaleza universal, lo tiene también, y más propiamente aún, en su libertad individual, es decir, en su singularidad personal.

A lo largo de la modernidad el hombre, manteniendo las claves y los criterios de su saber y de su actuar en una esencia universal, objetivamente definible y comunicable, empieza a descubrir que las tiene más propiamente en su singularidad personal incommunicable.

La universalidad de la naturaleza humana, y de la libertad humana, permite establecer el valor absoluto, o sea, la dignidad del ser humano singular, con carácter universal, para todos los individuos de la especie. Esta percepción de la libertad personal y de su carácter fundamental, se produce simultáneamente en las diversas esferas de la cultura, y la atención se centra preferentemente también en el estudio de ella.

En el plano teórico la formulación más paradigmática del valor infinito de la persona singular es la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, de Kant, de 1796; en el plano teórico práctico de la economía, es la *Riqueza de las naciones* de Adam Smith, publicada también en 1776, y en el plano práctico político, es la *Declaración de Derechos de Virginia*, de 1776 también.

La *Declaración de Derechos de Virginia* tiene como antecedente la *Carta de Derechos Inglesa* (Bill of Rights) de 1689, y sirve de inspiración a proclamaciones posteriores como la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, de Lafayette, en la Revolución francesa.

John Locke se considera uno de los principales inspiradores de esas tres declaraciones de derechos, que animan de varios modos las actuaciones conducentes a la toma de la Bastilla de 1789 y la caída del Antiguo Régimen.

El descubrimiento del carácter fundamental del ser singular, más allá del carácter fundamental de la naturaleza universal, es un acontecimiento que impregna y determina la cultura del siglo XIX, y más aún la del XX.

En la política se manifiesta como liberalismo y nacionalismo político, en el arte como expresión de los sentimientos particulares y personales con el nombre de romanticismo y existencialismo.

En filosofía y en ciencia acontece también con características análogas. En filosofía como descubrimiento de un sujeto singular único, que es el de Kierkegaard, Dostoievski y Nietzsche, frente al sujeto trascendental kantiano. En ciencia, como nacimiento de las disciplinas que se ocupan del singular único, como la inmunología, la genética y la psicología, frente a las ciencias clásicas tradicionales, como la mecánica y la óptica, que se ocupan de leyes universales y necesarias de la naturaleza.

Esa transición de la naturaleza universal a la vida singular como fundamento, en la acción política y en la ciencia, tiene como una de sus expresiones más típicas la disputa sobre los métodos en las universidades alemanas en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, denominada “disputa sobre el método” o *Methodenstreit*, y también la disputa sobre las ciencias nomotéticas y las idiográficas³.

La forma violenta de esa transición recibe, en política, el nombre de Caída del Antiguo Régimen según una expresión original de Tocqueville, que posteriormente se generaliza. Pasa entonces a significar sustitución de los regímenes políticos de las aristocracias y las monarquías absolutas por las repúblicas democráticas, o bien, desde el punto de vista sociológico, el paso de las sociedades estamentales a las sociedades burguesas, republicanas y democráticas.

Esa transición de la naturaleza universal a la libertad singular, resulta a veces violenta, debido a la resistencia ofrecida por el orden establecido ante la presión de propuestas innovadoras. La violencia es más perceptible y sangrienta en el campo de la política cuando acontecen procesos revolucionarios, y menos perceptible y menos sangrienta en el de la ciencia, la filosofía y la religión.

3 <https://es.wikipedia.org/wiki/Methodenstreit>; https://en.wikipedia.org/wiki/Nomothetic_and_idiographic

En la historia de occidente, la resistencia quizá más fuerte y prolongada a la caída del Antiguo Régimen, y a las proclamaciones de los derechos humanos de los movimientos liberales, se encuentra en las iglesias cristianas, orientales y occidentales, y, especialmente, en la iglesia católica.

En el orden práctico organizativo, la universalidad y objetividad de la naturaleza se expresa en los sistemas jurídicos administrativos del Antiguo Régimen, en su jerarquía patriarcal, tanto en los regímenes políticos y en los estados, como en la ortodoxia de las religiones y las iglesias.

El carácter prioritario de la persona sobre la naturaleza se expresa, en las proclamaciones de los derechos humanos, como exigencia de reconocimiento de derechos subjetivos: de la libertad religiosa, de pensamiento, de expresión, de enseñanza, etc.

Los estados del Antiguo Régimen son confesionales, y no aceptan las propuestas liberales de la desconfesionalización del Estado y de libertad religiosa. Por eso la proclamación de la dignidad de la persona y el nacimiento del liberalismo adopta la forma de lucha de la sociedad civil contra el Estado confesional y contra la iglesia con la que está vinculado.

Puede decirse que el enemigo principal de la proclamación de los derechos humanos y del liberalismo, y con una enemistad más intensa, es la iglesia católica, con sus sucesivas condenas. Estas condenas tienen como hitos destacados, en 1832, la encíclica *Mirari vos*, de Gregorio XVI, en 1864, el *Syllabus* o *Índice de los principales errores de nuestra época* de Pío IX, en 1910 el *Juramento antimodernista* de Pío X y en 1950, la encíclica *Humani generis* de Pío XII⁴.

Así pues, desde comienzos del siglo XX, y en el siglo XXI, se amplía y se profundiza el proceso de fundamentación del humanismo, de la dignidad humana, de la acción práctica, moral y política, y en general, de los valores de la cultura occidental, en la libertad más bien que en la naturaleza.

La transición desde la naturaleza universal como fundamento a la singularidad de la persona como fundamento, se produce en el arte y la tecnología, en la política y la economía, en la ciencia y en la filosofía, y por supuesto en la religión.

4 Este proceso está estudiado con detenimiento en Choza, J., *Religión oficial y religión personal en la época histórica*, Sevilla: Thémata, 2020.

Ese es el sentido que tienen en filosofía el existencialismo, la fenomenología, el pragmatismo, el psicoanálisis, la hermenéutica, la filosofía dialógica judía, el espiritualismo eslavo, y otros movimientos espiritualistas cristianos, de los cuales algunos se autodenominan explícitamente como personalismos.

En realidad, todas las corrientes filosóficas que buscan la fundamentación del ser, del saber y del actuar humano, más allá de la naturaleza universal, en la persona singular, son personalistas, aunque solamente algunas de ellas asumen tal denominación.

Desde comienzos del siglo XIX, y como puede advertirse en las mencionadas condenas del liberalismo, la iglesia católica interpreta esta evolución de la filosofía y de las ciencias en el sentido de un subjetivismo arbitrario, como un ataque al contenido de la religión, fundamentado en la naturaleza humana universal, y expresado y conservado en esa clave moderna⁵.

En 1963-65, el Concilio Vaticano II repasa y reformula la autoconciencia de la Iglesia en el mundo contemporáneo, y empieza a interpretar la evolución y las corrientes de pensamiento de los siglos XIX y XX, no en clave de un subjetivismo y arbitrario, sino en clave de una personalización del saber, el actuar y el ser del hombre, en clave de un reconocimiento de la dignidad humana.

Ese trayecto lo realizan también, antes, después o simultáneamente, otras confesiones cristianas. El modo en que lo realiza la iglesia católica puede entenderse como una recepción en los cuadros oficiales de la teología católica, de la obra de John Henry Newman y de Edith Stein⁶.

En este artículo se expone la recepción del pensamiento de ambos autores en esos cuadros oficiales de la teología católica. Recoge, pues, una parte de la historia de la guerra entre política y religión de era contemporánea, con sus tratados de paz. Más particularmente, la parte de la guerra entre política y religión que se da en las iglesias cristianas de occidente, especialmente en la Iglesia católica.

5 Este proceso está estudiado con detenimiento en Choza, J., *Metamorfosis del cristianismo: ensayo sobre la relación entre religión y cultura*, Sevilla: Thémata,(2) 2018.

6 Mauti, Ricardo Miguel, "La recepción de Newman en la teología del siglo XX", *Revista de Teología*, XLII, N 87, 2005 (pp.417-462)

No se puede decir que esa guerra ha terminado en el mundo cristiano, ni en ningún otro ámbito religioso y cultural. Esa guerra es la resistencia del orden antiguo de los dioses y de la naturaleza, frente al orden que en cada momento inaugura el proceso de personalización, frente al reconocimiento de la soberanía de la persona en términos de reconocimiento de derechos subjetivos.

En el ámbito cultural luterano y anglicano, quizá puede decirse que el final de ese combate se ha alcanzado. En el ámbito católico, parece acercarse a medida que la recepción del pensamiento de Newman y Stein se hace más general.

2.- La persona y la conciencia en la iglesia católica del siglo XXI.

En los últimos años han nacido al menos dos asociaciones para el estudio del pensamiento de John Henry Newman y Edith Stein, una en Italia y otra España. La italiana ha celebrado su primer congreso en 2017: “Maestri perché testimoni. Pensare il futuro con John Henry Newman e Edith Stein”, Convegno Internazionale, Iusve, Venezia-Mestre, 19-20 gennaio 2017, Istituto Universitario Salesiano Venezia. Las actas del congreso están publicadas en la obra colectiva del mismo título por LAS-Roma Lateran University Press, 2017.

La asociación española, recientemente creada, no ha celebrado por el momento eventos públicos, y su presencia en la escena académica se debe a la página WEB de la Asociación de Amigos de J. H. Newman y E. Stein (ANYS)⁷. Esta asociación recoge en su Web las actas del congreso italiano y da cuenta de numerosas actividades, asociaciones y fundaciones dedicadas al estudio de cada uno de los dos pensadores.

La convergencia de ambos autores se da en el peculiar personalismo de ambos, entendido como primado de la autoconciencia personal, y como soberanía de la libertad personal. También hay convergencia en otros puntos: los dos tienen una concepción de la relación entre individuo y comunidad basada en la libertad, los dos son conversos, ninguno de los dos tiene sus raíces

⁷ <https://amigosdenewmanystein.blogspot.com/>

existenciales y culturales en los ámbitos de la Iglesia católica, ninguno de los tiene una posición afín a la de la jerarquía oficial en lo que al liberalismo se refiere, y ninguno de los dos adoptan actitudes cismáticas, sino de cooperación con la autoridad y acatamiento de ella.

Esta concepción del primado de la conciencia y de la persona tiene una larga historia en la cultura occidental, de la cual Newman y Edith Stein son quizá los últimos eslabones.

Ellos dos representan las posiciones del cristianismo de los derechos humanos, las de las iglesias cristianas más liberales, entre las que se cuentan las iglesias anglicanas, las luteranas y la iglesia católica alemana. En oposición a ellas se sitúan las posiciones del cristianismo del Antiguo Régimen, entre las que se pueden contar la iglesia católica polaca, la irlandesa y la española, entre otras.

3.- La persona y la conciencia en los inicios de la modernidad. John Locke.

En la historia del cristianismo europeo, es decir, en la historia de la Cristianidad, el primado de la conciencia lo proclama por primera vez con valor oficial Urbano II (papa entre 1088 a 1099). Lo fundamentan teológicamente en textos del Nuevo Testamento Pedro Lombardo, el maestro de las sentencias (1096-1160), y Tomás de Aquino (1225-1274). La cuestión se reelabora durante la Edad Moderna⁸, en el siglo XX se proclama de nuevo en el Concilio Vaticano II (1963-1965), y después, lógicamente, en las canonizaciones de Stein en 1998 y de Newman en 2019.

El punto de partida del personalismo de Newman se encuentra en la concepción de la persona y la conciencia de John Locke. En el capítulo XXVII del libro II del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke sostiene que el hombre es su autoconciencia, hasta el punto de que, si el alcalde de mi ciudad tiene la misma autoconciencia que yo, entonces es la misma persona que yo⁹.

8 Cfr., Choza, J., *Religión oficial y religión personal en la época histórica*, Sevilla: Thémata, 2020.

9 Locke, *Ensayos sobre el entendimiento humano*, México: FCE, 1956. Benito Vicente, José Oscar, "El problema de la identidad personal en la filosofía analítica". *Daimon. Re-*

Locke conoce bien la elaboración ontológica de la noción de persona a partir de la formación del dogma cristológico de Nicea. Apoya a Newton en sus reticencias ante la fórmula dogmática de Nicea y le defiende de las acusaciones de arrianismo que se le hacen¹⁰.

Por otra parte, en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, desarrolla una ontología de la persona y de la libertad, en relación con la constitución contractual de la sociedad y con la democracia. En el medievo se pueden encontrar unos amplios antecedentes de la libertad moderna¹¹, pero los desarrollos de Locke constituyen una fundamentación inmediata de los modernos sistemas políticos democráticos.

El modo en que Locke aplica su concepción de la persona y de la libertad a la vida práctica se encuentra en la *Carta sobre la tolerancia*¹² y en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*¹³.

Basa su doctrina sobre la tolerancia en el hecho de que, en la práctica, no se puede saber el modo en que cada persona en concreto concibe a la divinidad, y en que, por eso mismo, tampoco se puede imperar una determinada concepción. Ni la actividad subjetiva de creer ni el contenido de lo que se cree, dependen de la voluntad del individuo.

Por lo que se refiere a la constitución de la sociedad y la legitimidad del estado, el fundamento de ambos está siempre en el contrato social, en la voluntad libre de los ciudadanos de afirmar a ambos, y en el compromiso, contraído mediante juramento ante Dios, de apoyar a ambos¹⁴.

Por eso, y a pesar de los principios sobre la tolerancia, los ateos y los católicos no pueden ser ciudadanos de una socie-

vista de Filosofía, N. 28, 2003.

10 Pfizenmaier, Thomas C., "Was Isaac Newton an Arian?", *Journal of the History of Ideas*, Volume 58, Number 1, January 1997, pp. 57-80. Sobre la historia de elaboración de la ontología de la noción de persona, Cfr., Choza, J., *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Sevilla: Thémata (2) 2020, cap. 3.

11 Garay, J., *El nacimiento de la libertad. Precedentes de la libertad moderna*. Sevilla: Themata, (2) 2017.

12 Locke, John, *Ensayo y carta sobre la tolerancia* (2ª edición). Mellizo, Carlos, ed. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

13 Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Mellizo, Carlos, ed., Madrid: Tecnos, 2010.

14 *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, capítulo 8, "Del origen de las sociedades políticas".

dad y un estado democrático moderno. Los ateos porque no pueden comprometerse ante ningún Dios. Los católicos, porque ya tienen vinculada su conciencia a una autoridad humana externa a la sociedad democrática, aunque sea el Vicario de Cristo, el papa, y no pueden actuar según la soberanía de su conciencia de modo inmediato, para fundar esa sociedad democrática. Locke entiende que no se puede ser a la vez católico e inglés, como no se podía ser no-católico y español, desde 1492 a 1978¹⁵.

Estos principios de la ontología y la ética de la autoconciencia, que Locke aplica a la sociedad civil y al Estado, son los que Newman aplica a la relación del fiel cristiano con la fe cristiana y con la Iglesia, y más tarde Edith Stein, aunque sin relación con Locke, aplica a las relaciones entre el individuo y la comunidad.

4.- La persona y la conciencia tras la caída del Antiguo Régimen. Newman y el liberalismo.

Newman nace en 1801 y se mantiene anglicano hasta su conversión en 1845, que acontece, pues, “In mezzo del camin de la mia vita”, como declara Dante en el comienzo de la *Divina Comedia*.

Las motivaciones inmediatas de su conversión surgen de sus reflexiones sobre el desarrollo histórico del cristianismo, y de su convicción de que una religión es verdadera si está viva, si se desarrolla y se actualiza, al ritmo de los procesos de maduración de sus fieles, como expone en su *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*¹⁶. Encuentra que esa vitalidad y esa maduración se da en la iglesia católica, pero no en la anglicana.

Pero según sus hábitos existenciales, culturales e intelectuales, no puede convertirse, no puede pasar a formar parte

15 Es decir, sin estar bautizado, un español no podía, entre otras cosas, contraer matrimonio hasta 1978, pues hasta entonces no hay matrimonio civil en España, sino solamente matrimonio sacramental. Cfr., Arechederra, Luis, *Matrimonio civil y libertad religiosa en España (crónica jurídica)*, Madrid: Dykinson, 2020.

16 Newman, J.H., *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, 1997; Cfr., Garrido Luceño, J.M., *Desarrollo doctrinal del cristianismo*, Sevilla: Thémata, 2019.

de la Iglesia católica, no puede pasar a apoyar mediante juramento la sociedad de todos los católicos y la jerarquía que los gobiernan, si no es comprometiéndose personalmente según la soberanía de su autoconciencia.

Newman salva la contradicción entre la sinceridad de su entrega y su juramento, por una parte, y la sujeción al vicario de Cristo, el papa, por otra, por el procedimiento de declarar, como hace, que “El primer vivario de Cristo es la conciencia”. Su apoyo y su sujeción a la Iglesia católica no dimanan en primer lugar de su vinculación al Vicario de Cristo, sino de la identidad entre su persona y su autoconciencia.

Esta proclamación y esta tesis no aparecen explícitamente como una condición previa a la conversión, pero, en el desarrollo histórico del cristianismo de la iglesia católica, esa tesis es la única suya que recoge literalmente el *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992¹⁷.

Trece años antes de su conversión, el 15 de agosto de 1832, el papa Gregorio XVI publica la encíclica *Mirari vos*, en la que condena el liberalismo en general, desautoriza y en algunos casos excomulga a alguno de los intelectuales católicos franceses liberales. Los agrupados en torno al diario *L’Avenir*, propugnan la desconfesionalización del estado, porque propugnan una sociedad cuya vida cristiana no se apoye en la imposición del poder político, sino en la autoconciencia libre de los ciudadanos.

Newman rechaza el estado confesional, porque ve el estado confesional anglicano como una rémora para el despliegue espiritual de la iglesia anglicana, y como una condena al anquilosamiento. Después de su conversión, sigue rechazando el estado confesional: sabe que la encíclica *Mirari vos* no ha sido transmitida a los fieles por los obispos ingleses, debido a que los liberales ingleses, que piden la desconfesionalización del estado anglicano y la libertad religiosa, son los aliados naturales de los católicos ingleses.

Newman rechaza la confesionalidad del estado del imperio británico y de la iglesia anglicana, en los que él ve un posicio-

17 *Catecismo de la Iglesia Católica*, N. 1776 “La conciencia es el primero de todos los vicarios de Cristo”. La tesis de Newman de que la conciencia es el primer vicario de Cristo se encuentra en la *Carta al Duque de Norfolk*, de 1875, ed. española (incompleta), Madrid: Rialp, 2013

namiento arriano. En el estado y en la iglesia anglicanos ve una especie de auto-deificación, una afirmación desconsiderada del valor divino de lo humano, de lo institucional estatal, por encima de lo espiritual genuinamente religioso¹⁸.

Pero, por otra parte, también rechaza el protestantismo liberal en la medida que asume un subjetivismo arbitrario. El cristianismo tiene una historia y unas creencias con un contenido objetivo, que, aunque han sido transmitidas en versiones continuamente actualizadas y renovadas, por tratarse de una doctrina viva, mantiene una identidad constante y reconocible.

Ante tantas acusaciones que se le hacen de antipatriota y de protestante liberal, Newman se sitúa en el término medio, como declara en la *Apología por vita sua*. Se sitúa junto a los liberales franceses, especialmente Montalambert, con quien se siente más en sintonía, y comparte su lema de “una iglesia libre en un estado libre”¹⁹.

Newman entiende que la ortodoxia es un término medio entre dos extremos, entre el anquilosamiento en una tradición que se va agostando y va agostando a los fieles, y el vanguardismo actualista que vacía la religión de contenido, para dar al espíritu una libertad que no implica lealtad y fidelidad a una tradición, una libertad que cancela su identidad, como ocurre con el protestantismo liberal²⁰.

Newman no puede encontrar ningún tipo de apoyo, y ni siquiera comprensión, en Roma. El papa con el que más tiempo coincide es Pío IX, que gobierna la Iglesia Católica desde 1845 a 1878, y es uno de los mayores oponentes a la desconfesionalización del estado, al estado democrático, y al liberalismo en general.

Los papas no solo no quieren ningún entendimiento con los liberales franceses ni, en general, continentales, sino, sobre todo, lo que le piden y exigen de él, como declara con amargura en la *Apología*, son conversiones de más obispos anglicanos, para reforzar el prestigio y el poder de la Iglesia católica en la Cristiandad en

18 Williams, Rowan, *Arrio. Herejía y tradición*. Salamanca: Sígueme, 2010.

19 Newman, John Henry, *Apología por vita sua*, ed. Ian Ker, London: Penguin, 1994, note A, Liberalism, pp. 252-262.

20 Henderson, John B., *The construction of orthodoxy and heresy. Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*, New York; SUNY, 1998, cap 3.

crisis. Roma está preocupada, sobre todo, por el influjo temporal y su ascendencia sobre Europa, declara con la misma percepción que a la vez que él tiene Dostoievski en el otro extremo del continente.

Newman apela al *sensus fidei fidelium*, al sentido de la fe de los fieles, para legitimar su pensamiento y para asegurarse a sí mismo de su posición, y se refugia en el oratorio, donde muere después de una vida de una honestidad insobornable²¹.

Newman sabe que en el sentido de la fe de todos los fieles, y no sólo el de la jerarquía, en el *sensus fidei fidelium*, es donde únicamente radica la infalibilidad, en lo que se ha vivido en todas partes, siempre y por todas las personas (“quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est”)²².

Es una apelación a la fe de todos los fieles cristianos, también de los laicos, del pueblo, que a lo largo del segundo milenio ha estado cada vez más marginado a beneficio de un cierto autoritarismo de la jerarquía.

Esa apelación de Newman da lugar a los movimientos del laicado, que encuentra una de sus expresiones en los movimientos sinodales. Después del Vaticano II, los Sínodos rivalizan con los Concilios en cuanto que en estos los “padres conciliares” son sobre todo clérigos, mientras que en el Sínodo, las decisiones recaen también sobre toda la comunidad, pero de ella forman parte, y con cierto peso, los laicos²³.

La fundación de la iglesia como sociedad, su contenido vivo, y lo que garantiza su ortodoxia, es la vitalidad de sus fieles, que se muestra en la continua actualización y renovación de sí misma, desde su libertad y su identidad, como ocurre con las sociedades democráticas que Locke diseña y describe. Hay analogía entre el modelo de la sociedad contractual democrática moderna, y la

21 Cfr., Comisión Teológica Internacional, *El “sensus fidei” en la vida de la Iglesia*, Madrid: BAC, 2014. Sobre los fieles laicos como factores del “sensus fidei”, Cfr. Botoro Giraldo, J. Silvio, “Protagonismo de pareja. Un ministerio a ejercitar”, *Carthaginensia*, XVI, 2000, N. 30.

22 “El Canon de Vicente de Lerins: “Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est”, J. Madoz, *Gregorianum*, Vol. 13, No. 1 (1932), pp. 32-74.

23 Reyes Vizcaíno, Pedro María, *Organización y desarrollo del Sínodo de los Obispos, en Organización de la Iglesia Universal*, <https://www.iuscanonicum.org/index.php/organizacion-ecclesiastica/organizacion-de-la-iglesia-universal/175-organizacion-y-desarrollo-del-sinodo-de-los-obispos>.

sociedad eclesial basada en el *sensus fidei fidelium*, el sentido de la fe de los fieles, que tiene su expresión en los sínodos.

Por otra parte, Newman se refugia, lejos de las grandes órdenes e instituciones católicas con demasiado poder y demasiada responsabilidad, en el oratorio de San Felipe Neri, una institución de carácter autónomo en cada localidad, que él funda en Oxford cuando se convierte al catolicismo, para evitar la soledad en la que él ve que viven una gran cantidad de sacerdotes católicos.

5.- La persona y la conciencia en el pensamiento del siglo XX. Edith Stein y la autenticidad.

Si la vida de Newman se distingue por una honestidad y una búsqueda insobornable de la verdad, la de Edith Stein, es quizá la que, en el siglo XX, más destaca por la pretensión de autenticidad y de realización personal, también a partir de la libertad de la autoconciencia soberana.

Es de profesión filósofa, profesora, y no tiene ningún cargo público ni en la universidad ni en la Iglesia. Es judía y mujer. Es de carácter introvertido, muy volcada hacia su interior. Y además se forma en el seno de una corriente filosófica especialmente equipada para el análisis de la interioridad, la libertad y la identidad, la escuela fenomenológica fundada por Edmund Husserl.

En esa escuela, y a la vez que ella, se inicia igualmente otro filósofo que dedica también la mayor atención al análisis de la interioridad, la libertad y la identidad, Martin Heidegger, y después de que ella se ha marchado, se incorpora otro filósofo judío que, posteriormente, muestra mucha afinidad con su pensamiento, Emmanuel Lévinas.

5.1.- El sí mismo y la autenticidad.

Como dice Locke, ni la certeza de la fe ni el contenido de lo que se cree (la *fides qua* y la *fides quae*, como dice la teología) son controlables por la voluntad. La fe no resulta de una elección

voluntaria, pero la adhesión a una comunidad como la sociedad civil o la iglesia, sí que brota de la elección voluntaria y del fondo más radical del sí mismo personal.

Precisamente porque los católicos no disponen de sí mismos según la elección de su conciencia, es por lo que Locke piensa que no pueden fundar una sociedad democrática.

¿Qué es lo que le pasa a la persona cuando cree, cuando se fía, cuando se compromete y cuando jura? Lo que le pasa es que se pone en juego una conexión entre lo que, desde San Agustín a Descartes y a Freud, los filósofos han llamado el sí mismo y el yo, la persona se sitúa en esa conexión, se encuentra consigo misma, y realiza los actos más genuinamente personales de los que el ser humano es capaz. El acto más genuinamente personal que puede alcanzar.

Como muchos otros filósofos, Edith Stein cree que el hombre vive ordinariamente en su conciencia, en su atención, en su yo, y que normalmente está lejos de sí mismo. San Agustín describe el fondo del sí mismo como el lugar desde el que Dios convoca al hombre, y como el lugar que queda sepultado y oculto por la triple concupiscencia, efecto del pecado original, por la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida²⁴.

Después de San Agustín, quienes mejor describen esa situación, y en unos términos más modernos, más comprensibles para nosotros, son Rousseau y Kant.

En el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Rousseau explica que, los que viven preocupados solamente del triunfo social, son esos que solicitan siempre de los demás lo que no son capaces de buscar y encontrar en y por sí mismos, y por eso no tienen más que “un exterior engañoso y frívolo: honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin dicha”²⁵. Lo mismo dice Kant cuando describe las tres pasiones de la vida social, tener, poder y valer. La preocupación por el éxito social, y su logro, le hace olvidarse con facilidad de ser sí mismo, de ser honesto²⁶.

24 San Agustín, *Confesiones*, Madrid: BAC, 1979, libro X.

25 Rousseau, J.J., *Discurso sobre las ciencias y las artes*, en *Del contrato social. Discursos*, Madrid: Alianza, 1985, p. 286.

26 Kant, E., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 1991.

Husserl, Edith Stein y Heidegger detectan y analizan esa escisión entre el sí mismo y el yo, ese alejamiento y extrañamiento mutuo, que describen como un tipo de alienación. Heidegger le llama “la caída en el *se* impersonal”, en el hacer lo que *se* hace, decir lo que *se* dice, y vivir como *se* vive, al margen del sí mismo personal. Y dedica buena parte de su obra más emblemática, *El ser y el tiempo*, a describir las formas de ser sí mismo de un modo impropio y las de ser sí mismo de un modo propio, a describir los modos de ser inauténtico y de ser auténtico²⁷.

Ser auténtico, o lo que es lo mismo, actuar de un modo personal y libre, es la articulación congruente y adecuada del sí mismo y el yo, la acogida plena del sí mismo en el yo y del yo en el sí mismo.

5.2.- Realización personal y unión mística.

La tarea filosófica de Edith Stein consiste, sobre todo, en analizar cómo es la experiencia que tiene cada hombre de la persona, en averiguar de qué es de lo que tiene experiencia cuando tiene experiencia del sí mismo propio y del sí mismo de los demás²⁸.

Dedica su libro *La estructura de la persona*, a completar, a partir de la obra de Tomás de Aquino y de Husserl, una psicología filosófica fenomenológica, para poner en claro que es el yo, el sí mismo, el intelecto, los sentimientos, la voluntad, la libertad, y qué experiencia tenemos de su funcionamiento²⁹.

Dedica su libro *Ser finito y ser eterno* a perfilar, también a partir de la obra de Tomás de Aquino y de Husserl, una ontología fenomenológica de los vivientes intelectuales, para poner en claro qué es en ellos, lo sustancial y lo accidental, lo permanentemente en acto (acto primero) y lo operativo en diversos momentos (acto segundo), lo esencial y lo existencial, lo ontológicamente fundamentante y lo fundamentado³⁰.

27 Cfr., Ferrer, U., y Sanchez-Migallón, S., *La ética de Edmund Husserl*, Sevilla: Thémata, (2), 2018; Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1993, §§ 35-38 y 54-60.

28 Cfr., Gutiérrez Aguilar, Ananí, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*, Sevilla: Thémata, 2018.

29 Stein, Edith, *La estructura de la persona humana*, Madrid: BAC, 1998.

30 Stein, Edith, *Ser finito y ser eterno*, México: FCE, 1997.

Finalmente, poco antes de ser apresada en el Carmelo de Echt, en Holanda y llevada a Auschwitz en 1942, termina de escribir *La ciencia de la cruz*, donde pone en claro la relación entre autoconciencia, voluntad, libertad y sí mismo³¹.

Su tesis es que cuando un hombre quiere sobre todo ser honesto y lo es (ella no emplea el término “ser auténtico”, sino “ser honesto”), lo que quiere es ser sí mismo, y lo es, y lo que alcanza es su grado máximo de libertad. La persona se posee plenamente a sí misma, el yo posee al sí mismo y el sí mismo acoge plenamente al yo. La persona llega a la sustancia del alma, se encuentra con su fundamento, lo asume, lo acoge y lo posee, a la vez que es asumida, acogida y poseída por su fundamento, es decir, por Dios, independientemente de la confesión religiosa y de la adscripción religiosa institucional de la persona.

Stein entiende que la experiencia del sí mismo propio, o del sí mismo de otra persona, es experiencia, en el fondo, de Dios. Esto de algún modo está presente a lo largo de toda su obra, pero donde aparece perfilado de un modo máximamente claro y distinto es en el epígrafe “Alma, yo y libertad” de *La ciencia de la cruz*, tras los análisis fenomenológicos de los comentarios de Juan de la Cruz a los poemas, *La noche oscura*, *Subida al monte Carmelo*, *Cántico espiritual*, *Llama de amor viva*, contrastados con el texto de *Las moradas* de Teresa de Jesús.

La tesis de que la experiencia del sí mismo de otra persona es la experiencia de Dios, aparece también como el motivo fundamental de la obra de Emmanuel Lévinas (1906-1996), que se expone de modo paradigmático en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, publicado en 1974³².

Lévinas llega a la escuela fenomenológica de Friburgo y trabaja con Husserl y Heidegger en los años 1927 y 1928, cuando Stein ya se ha marchado. Durante la guerra pasa años en un campo de prisioneros, y a partir de los años 70 empieza a difundirse su obra. Es posible que no haya habido conexión entre el pensamiento de ambos.

31 Stein, Edith, *La ciencia de la cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2006, apartado “Alma, yo y libertad”, pp. 212-221.

32 Lévinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.

Hay una afinidad, que es el tema de la intersubjetividad, muy propia del pensamiento judío, pero la filosofía de la intersubjetividad de Lévinas se desarrolla en la línea de una ética de la trascendencia absoluta en relación con el Otro sagrado, misterioso y anónimo, y la de Stein se despliega en la línea de una ontología de la presencia de Dios, amorosa, personal y personalizante.

El pensamiento de Lévinas está en sintonía con la mística germana, que es una mística del abismo y de la ausencia, y el de Stein con la mística española, que es una mística del amor y de la presencia.

Por otra parte, la experiencia de la persona de Edith Stein, es también una experiencia de la comunidad y de la libertad política. Aunque Edith Stein está dentro de los cuadros institucionales de la iglesia católica, su descripción de la experiencia de la persona como experiencia de Dios, idéntica a la experiencia mística de Juan de la Cruz y Teresa de Jesús, es para ella una experiencia que pertenece al común de los hombres, como la experiencia del otro de Lévinas.

Según Edith Stein, desde el punto de vista ontológico y desde el punto de vista psicológico, no hay diferencia entre la unión mística y el ser propiamente sí mismo, o sea, la honestidad, eso que Heidegger llama autenticidad, y que se toma como definición de la secularización, como relación con el sí mismo³³. En esa honestidad, que obviamente no tiene como requisito la adscripción a iglesias ni a institución religiosa alguna, la persona se posee a sí misma y posee a Dios, de la misma manera que Dios se posee a sí mismo y posee a la persona³⁴.

Esto es muchos más de lo que Locke y Newman se habrían atrevido a decir, y Stein lo afirma de modo sencillo, pacífico y rotundo. Como si percibiera una especie de comunión de los santos, de comunión de la iglesia triunfante, en la unidad de todos los hombres de buena voluntad integrados en el género humano.

33 Cfr., Roldán Gómez, Isabel, "Aunque dios no existiera. La crisis de la secularización", *THÉMATA. Revista de Filosofía*, N° 53, enero-junio (2016) pp.: 311-326.

34 Cfr., Gutiérrez Aguilar, Ananí, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*, Sevilla: Thémata, 2018, cap. IV.

Como Newman en el Oratorio, Edith Stein encuentra su refugio también en el Carmelo, en la orden carmelita. Como él, no tiene más hogar que la cruz, y, a diferencia de él, muere mártir en el campo de exterminio polaco, dando testimonio de su fe en la humanidad y de su amor a ella.

6.- Newman y Stein, guías de las iglesias cristianas del siglo XXI.

La proclamación de la autoconciencia como primer vicario de Cristo, de la autenticidad como forma máxima de profesión de fe y de unión con Dios, y de la vinculación mediante ambas de la persona individual a las demás personas y a la comunidad, sitúan a Newman y Stein como referentes y pioneros en el desarrollo de las iglesias cristianas en el siglo XXI. Al menos, y sobre todo, para la iglesia católica, después de la canonización de Edith Stein por Juan Pablo II en 1998, y de la canonización de Newman por Francisco en 2019.

En una cierta sintonía con la *Carta sobre la tolerancia* de Locke, después de la actualización de su autoconciencia y de su situación en el mundo realizada a partir del Concilio Vaticano II, la Iglesia católica lleva a cabo una especie de privatización del dogma y de la moral, como un modo de reconocer a la autonomía de la conciencia la prioridad que le corresponde³⁵.

El proceso de privatización del dogma pasa inadvertido porque, sin proclamaciones públicas, cesa la práctica de quemar herejes, después cesa la práctica de excomulgar a ningún fiel por su interpretación de los dogmas, y a finales del siglo XX deja de importunarse a nadie por sus formulaciones teológicas. A lo sumo se le retira la autorización para enseñar en las universidades de la Iglesia, o se le margina discretamente, pero nada más.

A diferencia de la privatización del dogma, para la cual es difícil señalar un momento y una acción por la que se lleve a cabo, la privatización de la moral la realiza el Papa Francisco mediante la publicación de unos documentos que provocan escándalo y conmoción en la conciencia de los sectores más conservadores. Esos documentos son los siguientes.

35 Cfr., Choza, J., *Religión oficial y religión personal en la época histórica*, Sevilla: Thé-mata, 2020, caps. 4 y 5.

1.- Las dos Cartas “*motu proprio date*” “*Mitis Iudex Dominus Iesus*” e “*Mitis et misericors Iesus*” sobre la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad de matrimonio, respectivamente en el Código de Derecho Canónico y en el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales, de 8 de septiembre de 2015.

2.- La Bula “*Misericordiae Vultus*”, *El rostro de la misericordia*, de convocación del jubileo extraordinario de la misericordia, de 11 de abril de 2015. Con ocasión de ella, se concede un permiso temporal para que los sacerdotes puedan absolver del pecado de aborto a quienes lo han practicado y que estén arrepentidos de corazón durante el Jubileo de la Misericordia o Año Santo, entre el 8 de diciembre de 2015 y el 20 de noviembre de 2016.

3.- La exhortación apostólica “*Amoris laetitia*”, *La alegría del amor*, sobre el amor en la familia, de 19 de marzo de 2016, después de los dos sínodos sobre la familia celebrados en 2015 y 2016.

Mediante estos documentos se agiliza la práctica de la nulidad de los matrimonios canónicos para aproximarlos a la de la disolución de los matrimonios civiles, por una parte, y por otra se facilita levantar la pena canónica de excomunión a las personas que practican el aborto, es decir, se cancela su estatuto de pecadores públicos.

La alegría del amor, además, hace valer en el ámbito del derecho público de la Iglesia el principio canónico y teológico del primado de la conciencia soberana, razón por la cual se establece que no se debe negar el sacramento a ninguna persona que se acerque a él, aunque se conozca su condición de divorciado, de homosexual, etc., porque la relación del sacramento con la conciencia del interesado tiene primacía sobre la norma canónica general.

Estos documentos provocan escándalo en las conciencias que toman como señas de identidad cristiana las señas culturales de la condena canónica del aborto, del divorcio y de la homosexualidad, pero no en las que toman como señas evangélicas de identidad cristiana el amor y la misericordia (“En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tuviereis amor los unos con los otros” Juan 13:35).

Las iglesias que a partir del siglo XXI han abierto institucionalmente el máximo ámbito de libertad a sus fieles, las que

les han reconocido la plenitud de los derechos humanos como derechos fundamentales, son las iglesias anglicanas y luteranas. Son iglesias nacionales que, insertas en los marcos de las constituciones políticas de los diversos países en que se incardinan, han sido impulsadas a ello por el orden democrático de sus comunidades políticas, y, a la vez, por el *sensus fidei fidelium* de sus fieles.

Las iglesias católicas de España, Polonia e Irlanda, se encuentran en un caso distinto. La iglesia católica española podría acoger plenamente los derechos humanos como derechos fundamentales, según la constitución política democrática vigente en el país. Pero no puede hacerlo, aunque los católicos españoles quisieran, aunque contara con el *sensus fidei fidelium* de los laicos españoles, porque la iglesia católica española no tiene carácter autónomo nacional, está integrada en la Iglesia Católica Universal, y tienen una jerarquía autoritaria que no sintoniza con su laicado.

Las iglesias católicas de Polonia e Irlanda, se ubican en países en los que no hay un reconocimiento pleno de los derechos humanos en los derechos fundamentales de sus constituciones políticas, al menos en lo que a discriminación por razón de sexo se refiere. Esa situación tiene su reflejo también en una cierta división en el *sensus fidei fidelium* de los fieles católicos polacos y los irlandeses, especialmente entre los laicos y la jerarquía. Estos fieles se dividen entre los que desean la superación de las discriminaciones en el Estado y en la Iglesia Católica, generalmente los laicos, y los que desean mantenerlas, generalmente la jerarquía.

En Alemania es donde aparece con mayor claridad una escisión entre la ortodoxia católica romana y el *sensus fidei fidelium* de los fieles laicos y los obispos católicos alemanes, la jerarquía. En la segunda década del siglo XXI, los obispos alemanes, de un modo cada vez más unánime, han solicitado de Roma la eliminación de cualquier discriminación por razón de sexo, para el desempeño de cualquier función o actividad eclesiástica, como lo han hecho las iglesias anglicanas y luteranas.

La negativa de Roma, lleva al borde del cisma a la iglesia católica alemana en 2019, precisamente mientras se canoniza a Newman, y genera una tensión entre la conferencia episcopal

alemana y el vaticano que se mantiene con las mismas características en 2020.

La apelación a J.H. Newman y E. Stein, a la vez, en este momento histórico de desarrollo del cristianismo, tiene el sentido de proyectar luz sobre una serie de problemas de la sociedad del siglo XXI. Entre esos problemas se encuentran la articulación entre individuo y comunidad, la ubicación de la mujer en el mundo laboral y en la sociedad en general, las políticas educativas, y también las políticas eclesiales y religiosas.

La afirmación de la soberanía de la autoconciencia que Newman y Stein formulan, es un modo de hacerse cargo de uno de los mayores problemas que aqueja a las iglesias cristianas en el momento presente. Significa una disposición para el reconocimiento de la soberanía de la libertad de todos y cada uno de los fieles individuales, laicos y clérigos, del *sensus fidei fidelium*, de las formas de actualización de la fe cristiana, y de respeto a las autoridades legítimas. Requisitos necesarios para el desarrollo del cristianismo del que habla Newman y cuyo estudio le llevó a su conversión.

Capítulo 5

EL NACIONAL-CATOLICISMO DEL SIGLO XX Y LA LIBERTAD RELIGIOSA¹

- 1.- La identidad humana en la sociedad tribal y en la moderna.
- 2.- Censo religioso y registro civil. Personalidad civil, nacionalidad y ciudadanía.
- 3.- Confesionalidad político-religiosa del estado.
- 4.- Nacional-catolicismo y nacionalismo católico occidental.
- 5.- Matrimonio, familia y educación en las sociedades seculares del siglo XXI.
- 6.- La constitución de Rumanía y la Unión Europea.

1.- La identidad humana en la sociedad tribal y en la moderna.

Quisiera empezar proponiendo una reflexión sobre un hecho, el hecho de que entre 1492, fecha del Edicto de Granada de los Reyes Católicos por el que se expulsa de los reinos de España a los judíos, y 1978, fecha de aprobación de la Constitución democrática española, se puede ser ciudadano español solamente si se es católico. Si no se es católico no es posible contraer matrimonio, engendrar hijos legítimos, ser funcionario, y otras cosas que hacen posible la vida y, además, frecuentemente la hacen apetecible y agradable.

Entre los vivientes orgánicos, ser quiere decir ser reconocido, y vida es relación con quienes le reconocen a uno como lo que es y le posibilitan y capacitan para actuar según lo que es: hombre, mu-

¹ Ponencia presentada en el XXII SEMINARIO DE LAS TRES CULTURAS, "Diálogo intercultural y libertad humana", Casa Árabe, Córdoba, 17-19 de mayo 2021, y aceptado para su publicación en la revista *RAPHISA*

jer, cazador, chamana, etc. El obrar sigue al ser, al ser-reconocido. Según se es, según se es reconocido, así se actúa.

Hay una dimensión poética constructiva de la religión que se manifiesta como constituyente en el rito, como normativa en el pacto y la ley, como informativa y reveladora en el relato. En cada una de esas dimensiones, y en el conjunto de todas ellas, la religión tiene una función identitaria existencial, que fundamenta la totalidad del sistema social, es decir, los factores determinantes de las identidades personales y sus momentos institucionales.

Estas funciones de la religión se analizan y exponen con detalle en los estudios antropológicos sobre la constitución del sistema social² y el carácter performativo de los ritos y lenguajes paleolíticos³.

El ordenamiento socio-cultural y el ordenamiento civil de las sociedades modernas, provienen del sistema sacramental-religioso medieval, y de los ritos de paso prehistóricos, y refieren el fundamento de la propia vida y del propio poder a instancias extra y supra-individuales. De ese modo, el sentido de la vida individual, y sobre todo comunitaria, triunfa sobre la muerte, a la que engloba en su dinámica como otro tipo de tránsito por importante que sea.

Esta referencia a un fundamento extra y supraindividual del vivir, del ser y del poder, se mantiene como sagrado desde la prehistoria más remota hasta el siglo XIX y quizá el XX. Es a lo largo del siglo XX cuando se generaliza la conciencia de falta de fundamento, o conciencia de la “muerte de Dios”, como había denominado el fenómeno Hegel y lo había popularizado Nietzsche después. Y es a partir del siglo XXI cuando la referencia a lo sagrado vuelve producirse en las sociedades de la era digital al margen de las instituciones religiosas con vigencia histórica⁴.

La estructura sacramental-religiosa del ordenamiento socio-cultural y del ordenamiento civil se puede representar en un cuadro de tres columnas, correspondientes a la sociedad totémica, a la feudal cristiana y a la estatal moderna (FC § 31), que se reproduce en la siguiente tabla⁵.

2 Choza, J., *Filosofía de la cultura*, Sevilla: Thémata, (2ª) 2014, (FC §§30-31)

3 Choza, J., *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*, Sevilla: Thémata, 2014, (FAC §§21-32).

4 “None of the above. Nothing in particular are America’s fastest-growing religious group. They believe in God, do not go to church and are largely detached from politic”. *The Economist*, Jul 10th 2021 edition.

5 Choza, J., *El culto originario: La religión paleolítica*, Sevilla: Thémata, 2016, (CORP §22. “Sacramentos y organización del mundo y de la comunidad. El sistema social”).

Tipo de poder	Mana	Dios	Estado
Determinación de la identidad	Sociedad totemica	Sociedad feudal (cristiana medieval)	Sociedad moderna
1) Identidad personal (nombre)	Rito de nacimiento	Bautismo	Registro Civil
2) Identidad grupal	Totem de Clanes	Linaje	Apellidos
3) Indumentaria identificadora	Tatuajes y amuletos de caza, curación, etc	Emblemas, escudos, Uniforme militar, monaclo, gremial	Moda según clase social
4) Herramientas profesionales legitimadas	Hachas de caza, amuletos de curación, etc.	Armas, rosarios, gubias, etc.	Firma, sello de la empresa
5) Capacitación para nuevos poderes	Ritos de paso	Sacramentos, Estados religiosos y civiles	Títulos profesionales
6) Protección del sistema identitario	Sistema de Tabúes	Normas morales Pecados	Código penal Delitos
7) Ámbito de vigencia del poder	Poblado Tribu	Ámbito de vasallaje y servidumbre	Nación, Ciudadanía, Fueros particulares
8) Formas de intensificación y anulación de poder e identidad	Fetiches, amuletos, unguentos, maldiciones, vudú, mal de ojo, etc.	Consagraciones, honores, títulos, pecador público, excomunión	Premios, homenajes, distinciones civiles, condenas judiciales
9) Depósitos del poder (Garantías de identidades)	Montaña sagrada, Animal sagrado	Arca de la alianza, Templo	Parlamento, Banco, Jefatura de estado
10) Simbolización de permanencia de poder e identidades	Tumbas, Repetición de nombres, antepasados	Cementerios, Repetición de nombres de heroes y santos	Plazas, Museos, nombres de edificios y vías públicas
11) Símbolo simple sustancial de poder	Imagen del Tótem	Estandarte y cruz	Bandera e Himno nacional

En las sociedades totémicas la realidad, la consistencia ontológica y la legitimidad social de los individuos, las familias y los grupos proviene del poder supremo, que determina la identidad de cada individuo y de cada formación social, y que es el tótem.

En las sociedades teocráticas y medievales, la identidad y la legitimidad provienen también del poder supremo, que ya no viene representado por el tótem, sino por Dios. En las sociedades secularizadas posteriores al Antiguo Régimen, la identidad y la legitimidad provienen también del poder supremo, pero entonces ya no está representado por Dios sino por el Estado.

A comienzos del siglo XX las sociedades occidentales dejan de ser confesionales y el poder constituyente del ordenamiento sociocultural y del ordenamiento civil se transfiere de las iglesias a los estados. Entonces, las religiones institucionales resultan demasiado asimiladas al orden y a las funciones administrativas, según sistemas organizativos históricamente sobrepasados, y pierden su referencia a lo trascendente y su función mediadora entre el hombre y lo sagrado.

Como Durkheim apunta, la sociedad misma pasa a ser la sustancia de lo sagrado, y la referencia a Dios pasa a ser referencia al prójimo cada vez más, tanto en el orden teórico como en el práctico.

No se trata solamente de una hipótesis o de una creencia de Durkheim, de un judío agnóstico. Es también una máxima evangélica que se puede entender en sentido aconfesional: “El que no ama a su hermano a quien ve, cómo va a amar a Dios a quien no ve” (1 Juan 4:20).

2.- Censo religioso y registro civil. Personalidad civil, nacionalidad y ciudadanía.

El beneficio de la legitimidad onto-sociológica lo concede, en la prehistoria el tótem, en la historia antigua y medieval, Dios, y en la sociedad contemporánea, el Estado.

Probablemente hay censos paleolíticos. En el neolítico, con el nacimiento de la agricultura y la ganadería, y la generalización de los asentamientos, se inauguran los censos en el sentido

actual. Hay buena muestra de ellos en los textos asirios, egipcios y, especialmente, hebreos y romanos⁶.

La unificación de la humanidad bajo un mismo ordenamiento socio-cultural, y un mismo ordenamiento civil y religioso, se produce en varias etapas de las cuales los momentos más destacados son la *Constitutio antoniniana* de Caracallas de 212, por la que se extiende la ciudadanía romana a todos los habitantes de Imperio, y el Edicto de Tesalónica de Teodosio el Grande de 380, por el que se establece el cristianismo como religión oficial del Imperio Romano.

Estos actos y estos momentos protagonizados por Caracalla y Teodosio pueden considerarse las claves fundacionales de lo que a lo largo de los siglos se ha denominado Cristiandad como una unidad político-religiosa.

Tras la caída de Roma la unidad político-religiosa de las diversas naciones-estados se mantiene, y no es alterada por los diversos cismas religiosos que afectan al continente europeo. El cristianismo se fragmenta, pero no la articulación de religión y política en la constitución del sistema sociocultural, del ordenamiento civil. La confesionalidad del estado se mantiene de algún modo constante.

Desde el año 380 hasta 1789, la confesionalidad del estado permanece inalterada con diversos matices. Desde 1789 hasta 1948 se mantiene en las áreas nacionales del cristianismo oriental y en las del protestantismo, y se combate hasta la cancelación en las áreas nacionales del catolicismo.

Desde 1789 a 1948 la dignidad del hombre y del ciudadano se proclama en los ordenamientos civiles europeos y americanos, en base a la libertad y el valor de la persona. Tal proclamación es llevada a cabo por una sociedad civil enfrentada en los países católicos a la suprema autoridad religiosa institucional, es decir, enfrentada a la Iglesia romana.

Ese es el periodo de lo que se denomina caída del Antiguo régimen, y de instauración de los regímenes democráticos, de las libertades pública y de los derechos subjetivos, es decir, de proclamación de los Derechos Humanos, que culmina con la declaración universal de 1948.

⁶ Cfr. Choza, J., *La moral originaria: la religión neolítica*, Sevilla: Thémata, 2016; cfr. <https://en.wikipedia.org/wiki/Census>

Desde 1789 hasta el presente, los seres humanos aspiran a un reconocimiento de esos Derechos Humanos como reconocimiento de una dignidad, de una ciudadanía y de una nacionalidad en pie de igualdad entre todos los seres humanos. Algo parecido a lo que pretendía la *Constitutio antoniniana*, pero más completo, más positivizado y de mayor alcance.

3.- Confesionalidad político-religiosa del estado.

A partir de 1789 el Estado en cierto modo asume la confesionalidad de las iglesias al asumir las antiguas funciones soteriológicas que les eran propias en las prestaciones del estado de bienestar moderno. El término latino *Salus* pasa, de significar salvación, a significar salud en sentido médico y después calidad de vida en sentido socio-económico.

Esa confesionalidad del estado laico se expresa en la religión civil, la masonería, en las diversas formas de socialismo, y en las corrientes que convergen en la formulación y proclamación de los Derechos humanos, tanto en el siglo XIX como en el XX.

En los dos siglos y medio transcurridos desde la desconfesionalización de los estados católicos, la lucha por los derechos humanos se ha desarrollado como lucha por una confesionalidad fáctica de la sociedad, como nuevas guerras de religión laica, de religiones civiles.

Esas guerras de religión de los siglos XIX y XX, esa lucha por una confesionalidad fáctica, tiene dos enfoques o dos derroteros, el democrático y el totalitario.

En los países no autoritarios, se persigue una confesionalidad de hecho por vía democrática, unas veces alcanzada por la mayoría partidaria de las libertades individuales y otras por la mayoría partidaria de la tradición comunitaria.

En los países totalitarios se alcanza, por vía democrática o por la fuerza, una confesionalidad que de algún modo repone los esquemas del Antiguo régimen. En tales países, cuando se rechaza la confesionalidad cristiana, se establecen los regímenes nacional-socialista, nacional-sindicalista o simplemente socialistas.

En los países totalitarios de confesionalidad cristiana, católica, se establecen las diversas formas de nacional-catolicismo.

En la segunda mitad del siglo XX y en el siglo XXI, las guerras de religión se mantienen en la forma de lucha por una libertad religiosa ya reconocida oficialmente, pero, mucho más, como lucha por una libertad de educación que permita asegurar la memoria de sí y el propio modo de ser, y, más todavía, como lucha por un derecho de familia que permitiera la subsistencia del propio orden sociocultural (divorcio, aborto, matrimonio entre personas del mismo sexo, etc.).

Es decir, las guerras de religión se mantienen como combates por controlar los factores determinantes de la identidad personal y familiar, que operan del mismo modo en las sociedades totémicas, en las teocráticas y en las seculares.

4.- El Nacional-catolicismo y el nacionalismo católico occidental.

Tras la caída del Antiguo régimen, la universalidad del humanismo romano, la de la salvación cristiana medieval y la de la dignidad del hombre ilustrada, se contrae a los ámbitos nacionales y se particulariza y se modula a través de ellos. En los regímenes autoritarios de los países católicos esa universalidad adopta la forma de nacional-catolicismo o bien de nacionalismo católico.

El término “Nacional-catolicismo” deriva del que se instaura en España con la dictadura del General Franco desde 1939 hasta 1978, pero se da también en diversos países de Europa y América, con esa denominación o con otras análogas⁷.

En la década de 1920 en Francia, la Federación Nacional Católica de Édouard de Castelnau proyecta un modelo análogo. Llega a tener un millón de miembros en 1925, pero dura poco, en la práctica no tiene mucha importancia, y en 1930 ha desaparecido prácticamente⁸.

7 Stanley G. Payne, *Spanish Catholicism: An Historical Overview*, Madison: Univ of Wisconsin Press, 1984; Botti, Alfonso, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid: Alianza Editorial, 1992; Stanley G. Payne, *A History of Fascism, 1914-1945*, University of Wisconsin Press, 1996.

8 <https://es.wikipedia.org/wiki/Nacionalcatolicismo>

En la década de 1930 y 1940, el movimiento croata Ustasha, dirigido por Ante Pavelic, presentaa una ideología similar a la del franquismo en España, con el nombre de “Catolicismo político” o de “Croatismo católico”. También surgen movimientos similares en países del este y centro de Europa, incluidos Austria, Polonia, Lituania y Eslovaquia⁹.

El Estado Novo portugués consiste también en un régimen nacional católico, autoritario y corporativo, regido por Antonio de Oliveira Salazar entre 1933 y 1974.

Por su parte también en América se localizan proyectos políticos similares en diversos países a lo largo de los siglos XX y XXI.

En la Argentina, tiene entre sus principales teóricos al sacerdote, escritor y periodista Leonardo Castellani (1899-1981) y entre sus principales hombres de acción a los dictadores y militares José Félix Uriburu (1930-1932) y Pedro Eugenio Aramburu (1955-1958). Desde 1973 y hasta el presente, el nacional-catolicismo se expresa a través de la revista *Cabildo*, con una línea editorial más bien xenófoba y antisemita¹⁰.

En Chile el nacionalismo católico da lugar al Movimiento Revolucionario Nacional Sindicalista.

En Costa Rica se desarrolla el Nacionalismo costarricense y Calderonismo, partes importantes de la doctrina política del caudillo y presidente Rafael Ángel Calderón Guardia en los años 40 (conocida como calderonismo).

A esta corriente se le suma en el siglo XXI el “nacionalismo étnico metafísico”, según el cual la identidad nacional tiene como “esencia” a la raza blanca, la meseta central, la democracia rural, la sencillez y humildad de los campesinos pobres y el apego a los valores de la paz.

En México el nacionalismo católico en México está representado por el Partido Católico Nacional, La Unión Nacional Sinarquista que tiene entre sus inspiraciones a los movimientos fascistas europeos del periodo de entreguerras, en especial a la FE de las JONS, y el Partido Demócrata Mexicano.

En la actualidad tiene como representante principal un sector del Partido Acción Nacional, partido fundado en los años

9 John R. Lampe, *Ideologies and National Identities: The Case of Twentieth-Century Southeastern Europe*. Central European University Press, 2004.

10 <http://elblogdecabildo.blogspot.com/>

treinta del siglo pasado, franquista en sus orígenes, con un fuerte componente de integrismo católico, que obtuvo la victoria en las elecciones presidenciales del año 2000, cuando se vino abajo el sistema del PRI. Proclama el nacionalismo hispánico en México y la Doctrina Social Cristiana¹¹.

En el siglo XXI el nacional-catolicismo se mantiene en los países occidentales, todos con regímenes democráticos, en la forma de partidos políticos o de organizaciones de diverso tipo, que pueden ejercer un influjo mayor o menor sobre los órganos legislativo y ejecutivo de gobierno. Ese es, como se ha dicho, el campo de batalla de las actuales guerras de religión.

5.- Matrimonio, familia y educación en las sociedades seculares del siglo XXI.

A partir de la Declaración de Derechos Humanos de 1948, Italia, Portugal, Francia, y otros países europeos, dejan de ser países confesionalmente cristianos, en cierto modo, y a partir de la constitución de 1978, también España deja de ser un país oficialmente católico, en cierto modo. No obstante, los preceptos religiosos se mantienen como costumbres en la organización de la vida familiar y social, y hacen sentir su peso sobre la dinámica social cotidiana, que a su vez tiene su expresión en la vida política.

Como se ha dicho al principio de este estudio, entre 1492 y 1978, un individuo puede ser ciudadano español solamente si organiza su vida familiar y social según los principios religiosos acostumbrados, es decir, si es católico. Solamente en ese caso se puede ser funcionario, se puede contraer matrimonio (*ius connubii*), se puede educar a los hijos en los principios familiares, y no se es sospechoso de delito contra la seguridad del estado.

En España, durante la primera república (1873-1874) y sobre todo durante la segunda (1931-1939), los intentos de promulgar una ley para instaurar el matrimonio civil bajo determinadas condiciones no llegaron a culminar con éxito, de manera que la alternativa para la vida familiar de los no católicos era la ilegali-

11 https://es.wikipedia.org/wiki/Nacionalismo_catolico

dad, es decir, el concubinato, la ilegitimidad de la prole, la negación de derechos a pensiones de viudedad, etc.

Como pone de relieve Luis Arechederra, las sesiones de Cortes recogen debates sobre estos extremos en los que las propuestas de ley sobre el matrimonio civil nunca alcanzan una mayoría suficiente¹².

Tras la muerte del general Franco en 1975, la transición democrática española, realizada pacífica y ordenadamente para sorpresa y admiración de propios y extraños, gracias a la habilidad negociadora de los jefes de los grupos políticos que la llevaron a cabo, tuvo momentos difíciles en los que parecía que era imposible lograr un consenso suficiente.

Alfonso Guerra, vicepresidente del Gobierno desde 1982 hasta 1991, al conmemorar los episodios de esa etapa en diferentes entrevistas a los medios de comunicación, repetía que había un problema ante el cual, varias veces temió que no se llegará al necesario y deseado consenso: libertad de enseñanza.

La libertad de enseñanza exigida por los grupos de la derecha y la enseñanza pública, obligatoria y gratuita exigida por los grupos de la izquierda, eran las dos opciones ante las que se dividía la nación: una confesionalidad laica del Estado y la de la sociedad, o una confesionalidad católica de la sociedad aceptada por el Estado.

Los negociadores españoles llegan a una solución de compromiso por la que, junto a la enseñanza pública obligatoria y gratuita, se garantiza la libertad de enseñanza para todos los españoles y se legaliza el régimen de enseñanza concertada. En el régimen de enseñanza concertada, los centros privados (católicos en su mayor parte) ubicados donde no alcanzan los servicios estatales, pueden ser financiados con fondos públicos.

En la medida en que la Constitución de 1978 abre el campo del gobierno de las diversas regiones en tanto que Comunidades Autónomas, con elecciones y cámaras específicas, la guerra de religión, o sea la guerra por la confesionalidad, se mantiene en las Comunidades Autónomas en el modo de mayor o menor apoyo a los centros concertados.

12 Luis Ignacio Arechederra Aranzadi, *Matrimonio civil y libertad religiosa en España* (Crónica jurídica), Madrid: Editorial Dykinson, 2020.

Esa es la situación por lo que se refiere a la libertad de enseñanza en la España democrática, una situación que tiene analogías con la de otros países occidentales, católicos y protestantes.

Por lo que se refiere al matrimonio y a la constitución de las unidades familiares,

en 2001 Países Bajos legaliza el matrimonio entre personas del mismo sexo, Bélgica en 2003, Canadá y España en 2005, y en 2020 se encuentra legalizado 30 países¹³.

Aunque la legalización de estos matrimonios en Bélgica y Holanda, Canadá y España ha sido políticamente pacífica en cierto modo, no ha sido así en otros, el asunto ha resultado muy conflictivo en algunos países y en otros resulta completamente implantable.

Una breve exposición del caso de Rumanía ilustra la situación actual de la confesionalidad del Estado y de las guerras de religión en el siglo XXI.

6.- La constitución de Rumanía y la Unión Europea¹⁴.

Adrian Coman, ciudadano rumano, y Robert Hamilton, estadounidense, contraen matrimonio en Bélgica, se trasladan a Rumanía, donde las autoridades no reconocen su matrimonio, por lo cual Robert Hamilton no puede obtener permiso de residencia ni de trabajo y, por tanto, no puede permanecer más de tres meses seguidos en el país.

Tras un largo proceso judicial, en noviembre de 2016 el Tribunal Constitucional rumano anuncia un aplazamiento para que los jueces puedan consultar el caso con el Tribunal de Justicia de la Unión Europea. Casi un año después, la Corte Europea de Justicia anuncia que se hace cargo de las deliberaciones la Gran Sala. Se trata de una sala en la que participan quince jueces de otros tantos Estados miembros y que solo resuelve asuntos de especial complejidad y relevancia.

13 https://es.wikipedia.org/wiki/Matrimonio_entre_personas_del_mismosexo

14 Se recoge en este apartado el epígrafe § 72.1.- *Comunidades domésticas LGTB. La constitución de Rumanía.* de Choza, J., *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots*, Sevilla: Thémata, 2020.

Finalmente, la sentencia del Tribunal de Justicia de la Unión Europea del pasado mes de junio de 2018 falla a favor de los demandantes. La sentencia declara que el concepto de «cónyuge», en el sentido de las disposiciones del Derecho de la Unión Europea en materia de libertad de residencia de sus ciudadanos y de los miembros de sus familias, incluye a los cónyuges del mismo sexo, con independencia de que los estados permitan o no el matrimonio igualitario y de que el cónyuge no sea comunitario. «Aunque los Estados miembros tienen libertad para autorizar o no el matrimonio homosexual, no pueden obstaculizar la libertad de residencia de un ciudadano de la Unión denegando a su cónyuge del mismo sexo, nacional de un Estado no miembro de la Unión, la concesión un derecho de residencia derivado en su territorio».

La sentencia salvaguarda el derecho de los Estados miembros a autorizar o no el matrimonio igualitario, aunque matiza que “la relación que mantiene una pareja homosexual puede estar comprendida en el concepto de ‘vida privada’ y en el de ‘vida familiar’ del mismo modo que la de una pareja heterosexual que se encuentre en la misma situación”.

Un mes después, el Tribunal Constitucional de Rumanía adopta el fallo del tribunal europeo y resuelve a favor del matrimonio Coman-Hamilton y de todos los casos análogos que puedan ocurrir. Los jueces se remiten a la sentencia europea y la interpretan de acuerdo con legislación rumana.

Concretamente, establecen que las parejas del mismo sexo tienen derecho a la protección de la vida privada y familiar que consagra el artículo 26.1 de la Constitución rumana: *Las autoridades públicas respetarán y protegerán la vida íntima, familiar y privada.*

Con objeto de neutralizar la sentencia del Tribunal Europeo, el gobierno, los partidos políticos y la iglesia ortodoxa rumana, promueven un referéndum en el que se propone prohibir el matrimonio entre personas del mismo sexo, con objeto de que no puedan quedar acogidas bajo la protección del artículo 26.1 de la constitución.

El propio Tribunal Constitucional da el visto bueno a la consulta sobre la reforma aprobada por el Parlamento unos días antes. Los resultados del referéndum son válidos si participa al menos el 30 % del censo electoral y los votos a favor superan el 50 %. En ese caso, se cambiará la redacción del artículo 48.1 de

la Constitución rumana para sustituir en la definición del matrimonio la expresión «entre los esposos» por la excluyente de «entre un hombre y una mujer» (<https://www.dosmanzanas.com/2018/10/>)

El domingo 7 de octubre de 2018 se celebra el referéndum, que no alcanza el mínimo del 30% de participación del censo electoral, requerido para la aprobación del asunto propuesto.

Con esta interpretación del concepto de cónyuge, esposos, vida privada y familia, la Unión Europea declara el reconocimiento legal de una variedad indefinida de formas matrimoniales, incluidos los 22 tipos de matrimonio del mismo sexo que registran los antropólogos en África (https://en.wikipedia.org/wiki/Same-sex_marriage).

Asimismo, declara el reconocimiento legal de una variedad indefinida de agrupaciones domésticas, con su prole incluida, ya que en esas formas matrimoniales no se ha debilitado el deseo de tener hijos, al que se ha aludido antes (El sexo de los ángeles, § 49), y tienen asignada una prole según una pluralidad de formas de asignación.

La interpretación del concepto de cónyuge y de esposos al margen del género y del sexo, abre la posibilidad de la constitución y la existencia de “comunidades domésticas” y de “familias” no mediadas por el sexo, es decir, articuladas sin relación ni vinculación sexual alguna, independientemente del nombre que se le quiera dar a dichas agrupaciones, y que tienen una relevancia creciente en las sociedades de la era de la globalización.

En 2021 Polonia y Hungría se encuentran enfrentadas a la Unión Europea en relación con problemas de reconocimiento de derechos y de identidad sexual.

La soberanía de la conciencia se proclama teóricamente en el orden político en los escritos del John Locke en el siglo XVII, se define en el orden teológico en los escritos de Tomás de Aquino en el siglo XIII y se propone para su aplicación a la Iglesia Católica en el siglo XIX en los escritos de John Henry Newman.

Dicha proclamación se asume institucionalmente por la Iglesia Católica en el Concilio Vaticano II en 1963-65, la recoge el Estado Español en la Constitución de 1978, y la aplica al matrimonio entre personas del mismo sexo en 2005. Algo parecido hacen el Estado rumano y la Iglesia Ortodoxa Rumana, obligado

por los tribunales de la Unión europea, en virtud de su condición de Estado miembro de ella.

Las formulaciones teóricas que definen esencialmente la esencia humana, las formulaciones del humanismo, permanecen en ese orden teórico mientras no se expresan en las leyes, civiles y eclesiásticas, en cuanto articulables entre sí.

Las formulaciones sobre la soberanía de la conciencia tienen que hacerse valer paso a paso, en cada ámbito concreto de la acción en la vida social, mediante el reconocimiento intersubjetivo e institucional.

Soberanía de la conciencia no quiere decir tampoco carta blanca para el solipsismo del lenguaje privado. No hay y no puede haber un lenguaje privado. Nadie puede estar seguro de algo si ese algo solo lo conoce y lo cree él. Una certeza exclusiva de una persona no puede mantenerse como tal, y quizá tampoco constituirse como tal, porque la autoconciencia solo se constituye y se mantiene en el reconocimiento intersubjetivo.

Por otra parte, el reconocimiento intersubjetivo no puede ser sojuzgamiento, imposición de parámetros objetivos socialmente aceptados, que impidan el despliegue de la creatividad y de la vida física y espiritual personales, en ninguna de las esferas de la cultura. Ni en las esferas primarias de la religión, la política, el derecho y la economía, ni en las esferas secundarias de la técnica, el arte, la ciencia y la sabiduría.

La realización de la esencia humana tiene lugar como convergencia de capacidades y posibilidades de la razón teórica y la razón práctica en el orden social y cultural, paso a paso, mediante un proceso histórico, más rápido en unos momentos y lugares y más lento en otros.

Obras de Jacinto Choza

- *Antropologías positivas y Antropología Filosófica*. Tafalla (Navarra): Cenlit, 1985. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2015.
- *La Supresión del Pudor y Otros Ensayos*. Pamplona: EUNSA, (2) 1990. Tercera edición, Sevilla: Thémata, 2019.
- *Conciencia y Afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*. Pamplona: EUNSA, (2) 1991. Tercera edición, Sevilla: Thémata, 2019.
- *Manual de Antropología Filosófica*. Madrid: Rialp, 1988. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2016.
- *La Realización del hombre en la cultura*. Madrid: Rialp, 1990. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019.
- *Antropología de la Sexualidad*. Madrid: Rialp, 1991. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2017.
- *Amor, Matrimonio y Escarmiento*. Barcelona: Tibidabo Ediciones, S.A., 1991. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2017.

- *Al Otro Lado de la Muerte. las Elegías de Rilke*. Pamplona: EUNSA, 1991. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019.
- *Los Otros Humanismos*. Pamplona: EUN SA, 1994.
- *Ulises, un Arquetipo de la Existencia Humana*. Barcelona: Ariel, 1996. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019.
- *San Agustín, Maestro de Humanismo*. Sevilla: Fundación San Pablo Andalucía CEU, Servicio de Publicaciones, 1998.
- *Antropología Filosófica. las Representaciones de sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019.
- *Metamorfosis del cristianismo: Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2018.
- *Heidegger: 2º Bachillerato*. Pozuelo de Alarcón, Madrid: Editex, 2003.
- *Locura y Realidad: Lectura Psico-Antropológica de el Quijote*. Madrid, España: You & US S.A, 2005.
- *Locura y Realidad. Lectura Psico-Antropológica del Quijote*. Sevilla: Themata, 2006 (2), 2015.
- *La Danza de los Árboles*. Sevilla, España: Themata, 2007.
- *Presencia Ausencia. Catálogo exposición de Melero*. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, 2007.
- *Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

- *Breve historia cultural de los mundos hispánicos*. Sevilla-Madrid: Thémata- Plaza y Valdés, 2010.
- *Historia de los sentimientos*. Sevilla: Thémata, 2011.
- *Mutadismo. Catálogo exposición de Melero*. Cartagena: Ayuntamiento de Cartagena, 2011
- *Filosofía de la cultura*. Sevilla: Thémata, 2013, (2) 2015.
- *Filosofía para Irene*. Sevilla: Thémata, 2014.
- *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*. Sevilla: Thémata, 2015.
- *El culto originario: la religión paleolítica*. Sevilla: Thémata, 2016.
- *La privatización del sexo*. Sevilla: Thémata, 2016.
- *Philosophie für Irene*. Sevilla: Thémata, 2017.
- *La moral originaria: la religión neolítica*. Sevilla: Thémata, 2017.
- *La revelación originaria: la religión de la edad de los metales*. Sevilla: Thémata, 2018.
- *La oración originaria: la religión de la Antigüedad*. Sevilla: Thémata, 2019.
- *Filosofía de la basura. La responsabilidad global tecnológica y jurídica*. Sevilla: Thémata, 2020.
- *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots*. Sevilla: Thémata, 2020.

- *Religión oficial y religión personal en la época histórica*. Sevilla: Thémata, 2020.
- *Religión para Irene*. Sevilla: Thémata, 2021.
- *Historia del mal, Universidad San Dámaso*. Madrid, 2021.
- *Secularización*. Sevilla: Thémata, 2021.

Volúmenes Editados por Jacinto Choza

- *Identidad humana y fin del milenio*. Sevilla: Thémata, 1999.
- *Infieles y barbaros en las Tres Culturas*. Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU, 2000.
- *Orden religioso y orden político en las tres culturas*. Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU, 2001.
- *La Antropología en el Cine (2 vols.)*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.
- *Sentimientos y Comportamiento*. Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2003.
- *Antropología y ética ante los retos de la biotecnología*. Sevilla: Thémata, 2004.

- *Infierno y Paraíso. El más allá en las tres culturas.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- *Danza de oriente y danza de occidente.* Sevilla: Thémata, 2006.
- *La Escisión de las Tres Culturas.* Sevilla: Thémata, 2008.
- *Estado, Derecho y Religión en Oriente y Occidente.* Sevilla-Madrid: Plaza y Valdés, 2009.
- *La Idea de América en los Pensadores Occidentales.* Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdes, 2009.
- *Pluralismo y Secularización.* Madrid: Plaza y Valdés, 2009.
- *Narrativas fundacionales de américa Latina.* Sevilla: Thémata, 2011.
- *Dios en las tres culturas.* Sevilla: Thémata, 2012
- *La Intelección. Homenaje a Leonardo Polo.* Sevilla: Thémata, Revista de filosofía, nº 50, 2014.
- *Fibromialgia. Un diálogo terapéutico.* Sevilla: Thémata, 2016.
- *Los ideales educativos de América Latina.* Sevilla: Thémata, 2019.

Colecciones y títulos de Editorial Thémata, 2022

1.- Colección ARTE Y LITERATURA.

Directores: Francisco Rodríguez Valls, Miguel Nieto, Juan Carlos Polo Zambruno, Ernesto Sierra y Alejandro Colete.

Obras de creación literaria en general. Novela, relato, cuento, poesía, teatro. Guiones y textos para creaciones musicales, visuales, escénicas de diverso tipo, montajes, instalaciones y composiciones varias. Traducciones de textos literarios de los géneros mencionados.

1. *La Danza de los árboles*. Jacinto Choza.
2. *Cuentos e imágenes*. Francisco Rodríguez Valls.
3. *El linaje del precursor y otros relatos*. Francisco Rodríguez Valls.
4. *Filosofía y cine 1: Ritos*. Alberto Ciria (ed.)
5. *Cuentos completos. Oscar Wilde*. Edición de Francisco Rodríguez Valls.
6. *Poemas del cielo y del suelo*. Francisco Rodríguez Valls.
7. *II Certamen Literario Dos Hermanas Divertida*. Ayuntamiento de Dos Hermanas.
8. *Al otro lado de la muerte*. Las elegías de Rilke. Jacinto Choza.
9. *III Certamen Literario Dos Hermanas Divertida*. Ayuntamiento de Dos Hermanas.
10. *Museu da Agua*. Miguel Bastante.
11. *Museu da Electricidade*. Miguel Bastante.
12. *El réquiem de Weltschmerz II. Crisálidas de cristal*. Alejandro G. J. Peña.
13. *Por los siglos de los siglos, Amor*. Marisa Tripes.

14. *Ficciones para vivir*. Ana López Vega.
15. *Filosofía y cine 2: Naturaleza*. Alberto Ciria y Alejandro J.G. Peña (eds.)
16. *Flamenco*. Alberto Ciria y Alejandro G.J. Peña (eds.).

2.- Colección CIELO ABIERTO.

Directores: Francisco Rodríguez Valls, José Julio Cabanillas, Jesús Cotta.

Colección de poesía antigua y actual en lengua española.

1. *Lengua en paladar: Poesía en Sevilla 1978-2018*. José Julio Cabanillas y Jesús Cotta (eds.)

3.- Colección ESTUDIOS THÉMATA.

Directores: Jacinto Choza, Francisco Rodríguez Valls, Juan José Padial.

Trabajos de investigación personal y en equipo, específicos y genéricos, instantáneos y prolongados, concluyentes y abiertos a ulteriores investigaciones. Textos sobre estados de las cuestiones y formulaciones heurísticas.

1. *La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos*. Sonia París e Irene Comins (eds).
2. *Humanismo global. Derecho, religión y género*. Sonia París e Irene Comins (eds).
3. *Fibromialgia. Un diálogo terapéutico*. Ayme Barreda, Jacinto Choza, Ananí Gutiérrez y Eduardo Riquelme (eds.).
4. *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza*. Francisco Rodríguez Valls y Juan J. Padial (eds.) .
5. *Leibniz en diálogo*. Manuel Sánchez Rodríguez y Miguel

Escribano Cabeza (eds.).

6. *Historiografías político-culturales rioplatenses*. Jaime Peire, Arrigo Amadori y Telma. Liliana Chaile (eds.).

7. *Afectividad y subjetividad*. Calisaya L., Choza J., Delgado P., Gutiérrez A. (eds.).

8. *Platón y Aristóteles. Nuevas perspectivas de metafísica, ética y epistemología*. Jaime Araos San Martín (ed.).

9. *Filosofía de la basura. La responsabilidad global tecnológica y jurídica*. Jacinto Choza.

10. *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots*. Jacinto Choza.

11. *Ciencia y filosofía. Estudios en homenaje a Juan Arana I*. Francisco Rodríguez Valls y Juan José Padial (eds.).

12. *Ciencia y filosofía. Estudios en homenaje a Juan Arana II*. Francisco Rodríguez Valls y Juan José Padial (eds.).

4.- Colección GNOMON. En coedición con Apeadero de aforistas.

Directores: José Luis Trullo y Manuel Neila.

Textos de creación y análisis en torno al aforismo. Traducciones de clásicos. Reedición de libros descatalogados. Antologías de autores contemporáneos.

1. *El cántaro a la fuente. Aforistas españoles del s. XXI*. José Luis Trullo y Manuel Neila (eds.).

2. *La ignorancia. Las siete bestias, I*. Emilio López Medina.

3. *Dos por la tarde*. Juan Manuel Uría Iriarte.

4. *Meandros. En torno a Heráclito*. José Luis Trullo y Ander Mayora.

5. *Orfandad de Orfeo*. Antonio Rivero Taravillo.

6. *Escritos en el aire*. Ángel Crespo.

7. *La lógica del fósforo. Claves de la aforística española.* Demetrio Fernández Muñoz.

8. *La diversión. Las siete bestias, III.* Emilio López Medina.

9. *Palabras en curso.* Manuel Neila.

10. *Fragua íntima.* Rafael Dieste.

5.- Colección HISTORIAS PRIVADAS.

Directores: Jacinto Choza, José Choza e Higinio Marín.

Textos de la vida personal y familiar, marginales al protagonismo de las actividades institucionales de diverso tipo.

1. *Necrológicas. Historia privada del nacional-catolicismo.* Jacinto Choza.

2. *El clan familiar Olmedo-Rivero 1931-1985.* Jesús Olmedo Rivero.

3. *Cartas de la España pobre (1940-1960).* Jacinto Choza.

6.- Colección HUMANITAS.

Director: José Luis Trullo y Jesús Cotta.

Traducciones de clásicos del humanismo de los siglos XIV al XVI, así como reediciones de libros descatalogados y estudios en torno a dicha época.

1. *El desprecio del mundo.* Erasmo de Rotterdam.

2. *Filosofía y religión en el Renacimiento.* De Gemisto Pletón a Galileo. Miguel Á. Granada.

7.- Colección OBRAS DE AUTOR.

Directores: Juan José Padial y Alberto Ciria.

Obras de autores consagrados en la historia del pensamiento, del arte, la ciencia y las humanidades. Obras anónimas de relevancia para una cultura o un periodo histórico. Clásicos del pasado y de la actualidad reciente.

1. *Desarrollo como autodestrucción. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau.* Reinhard Lauth.

2. *¿Qué significa hoy ser abrahamita?* Reinhard Lauth.

3. *Metrópolis.* Thea von Harbou.

4. *“He visto la verdad”. La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática.* Reinhard Lauth.

5. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. I. Introducciones.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria.

6. *La exigencia ética.* K.E.Ch. Logstrup.

7. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria.

En preparación

8. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. III. Fenomenología y Psicología.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria.

8.- Colección PENSAMIENTO.

Directores: Jacinto Choza, Juan José Padial y Francisco Rodríguez Valls.

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales y ciencias humanas. Investigaciones personales y de equipo, memorias y, en general, toda aportación que contribuya a un mejor conocimiento y una mejor comprensión del cosmos y de la historia.

1. *La recomposición de la crisma. Guía para sobrevivir a los grandes ideales.* Satur Sangüesa.

2. *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote.* Juan José Arechederra y Jacinto Choza.

3. *Aristotelismo.* Jesús de Garay.

4. *El nacimiento de la libertad.* Jesús de Garay.

5. *Historia cultural del humanismo.* Jacinto Choza.

6. *Antropología y utopía.* Francisco Rodríguez Valls.

7. *Neurofilosofía: Perspectivas contemporáneas.* Concepción Diosdado, Francisco Rodríguez Valls, Juan Arana.

8. *Breve historia cultural de los mundos hispánicos. La hispanidad como encuentro de culturas.* Jacinto Choza y Esteban Ponce-Ortiz.

9. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán.* Alejandro Martín Navarro.

10. *Heráclito: naturaleza y complejidad.* Gustavo Fernández Pérez.

11. *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo.* Rosario Bejarano Canterla.

12. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri.* Urbano Ferrer Santos.

13. *La ética de Edmund Husserl.* Urbano Ferrer Santos y Sergio Sánchez-Migallón.

14. *Celosías del pensamiento.* Jesús Portillo Fernández.

15. *Historia de los sentimientos*. Jacinto Choza.
16. *¿Cómo escriben los estudiantes universitarios en inglés? Claves lingüísticas y de pensamiento*. Rosa Muñoz Luna.
17. *Filosofía de la Cultura*. Jacinto Choza.
18. *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo*. Enrique Anrubia
19. *Filosofía para Irene*. Jacinto Choza.
20. *La llamada al testigo. Sobre el Libro de Job y El Proceso de Kafka*. Jesús Alonso Burgos.
21. *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*. Jacinto Choza .
22. *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana*. Francisco Rodríguez Valls.
23. *Racionalidad política, virtudes públicas y diálogo intercultural*. Jesús de Garay y Jaime Araos (eds.)
24. *Antropologías positivas y antropología filosófica*. Jacinto Choza
25. *Clifford Geertz y el nacimiento de la antropología posmoderna*. Jacobo Negueruela.
26. *Ensayo sobre la Iliada*. Bartolomé Segura.
27. *La privatización del sexo*. Jacinto Choza y José María González del Valle.
28. *Manual de Antropología filosófica*. Jacinto Choza.
29. *Antropología de la sexualidad*. Jacinto Choza.
30. *Philosophie für Irene*. Jacinto Choza.
31. *Amor, matrimonio y escarmiento*. Jacinto Choza.
32. *El arte hecho vida. Reflexiones estéticas de Unamuno, d'Ors, Ortega y Zambrano*. Alfredo Esteve.
33. *Sebreli, la Ilustración argentina*. José Manuel Sánchez López
34. *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*. Ananí Gutiérrez Aguilar.
35. *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Jacinto Choza y

Pilar Choza.

36. *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo.* Jacinto Choza.

37. *La supresión del pudor y otros ensayos.* Jacinto Choza.

38. *La realización del hombre en la cultura.* Jacinto Choza.

39. *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud).* Jacinto Choza.

40. *Interés, atención, verdad. Una aproximación fenomenológica a la atención.* Jorge Montesó Ventura.

41. *Palabras ante el suicidio.* Ana López Vega.

42. *La persona y su entorno. Bases de un personalismo analógico.* Mauricio Beuchot.

43. *Philosophy of culture.* Jacinto Choza.

44. *Philosophy for Irene.* Jacinto Choza.

45. *Los otros humanismos.* Jacinto Choza.

46. *La nostalgia de Ciorán.* Catalina Elena Dobre.

47. *La perspectiva nostálgica.* Jorge Montesó-Ventura.

9.- Colección PROBLEMAS CULTURALES.

Directores: Marta Betancurt, Jacinto Choza, Jesús de Garay y Juan José Padial.

Investigaciones y estudios sobre temas concretos de una cultura o de un conjunto de culturas. Investigaciones y estudios transculturales e interculturales. Con atención preferente a las tres grandes religiones mediterráneas, y a las áreas de América y Asia oriental.

1. *Danza de Oriente y danza de Occidente.* Jacinto Choza y Jesús de Garay.

2. *La escisión de las tres culturas*. Jacinto Choza y Jesús de Garay.
3. *Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente*. Jacinto Choza y Jesús de Garay.
4. *La idea de América en los pensadores occidentales*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz.
5. *Retórica y religión en las tres culturas*. Jesús de Garay y Alejandro Coléte.
6. *Narrativas fundacionales de América Latina*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz.
7. *Dios en las tres culturas*. Jacinto Choza, Jesús de Garay, Juan José Padial.
8. *La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario*. Jacinto Choza, Jesús Fernández Muñoz, Antonio de Diego y Juan José Padial.
9. *Pensamiento y religión en las Tres Culturas*. Miguel Ángel Asensio, Abdelmumin Aya y Juan José Padial
10. *Humanismo Latinoamericano*. Juan J. Padial, Victoria Sabino, Beatriz Valenzuela (eds.).
11. *Los ideales educativos de América Latina*. J. Choza, K. Rodríguez Puerto, E. Sierra.

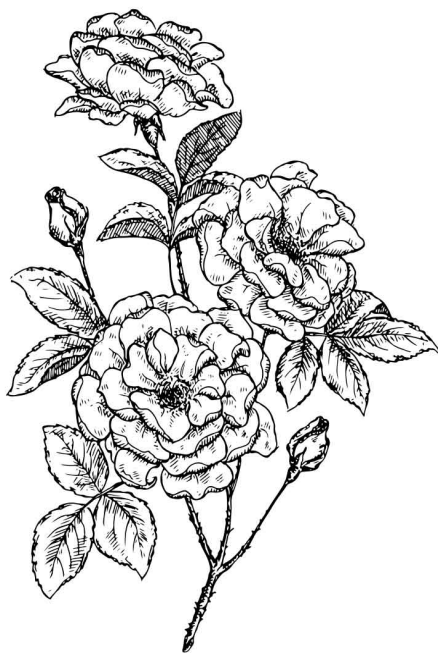
10.- Colección SABIDURÍA Y RELIGIONES.

Directores: José Antonio Antón Pacheco, Jacinto Choza y Jesús de Garay.

Textos de carácter sapiencial de las diferentes culturas. Textos sagrados y sobre lo sagrado y textos religiosos de las diferentes confesiones de la historia humana. Textos pertenecientes a confesiones y religiones institucionalizadas del mundo.

1. *El culto originario: La religión paleolítica*. Jacinto Choza.
2. *La religión de la sociedad secular*. Javier Álvarez Perea.

3. *La moral originaria: La religión neolítica*. Jacinto Choza.
4. *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*. Jacinto Choza.
5. *La revelación originaria: La religión de la Edad de los Metales*. Jacinto Choza.
6. *Rābi'a de Basora. Maestra mística y poeta del amor*. Ana Salto Sánchez del Corral.
7. *Vigencia de la cultura griega en el cristianismo*. José María Garrido Luceño.
8. *Desarrollo doctrinal del cristianismo*. José María Garrido Luceño.
9. *La oración originaria: La religión de la Antigüedad*. Jacinto Choza.
10. *Religión oficial y religión personal en la época histórica*. Jacinto Choza.
11. *Evangelio de Marcos. Historia cultural*. Jacobo Negueruela y Álvaro Berrocal.
12. *Religión para Irene*. Jacinto Choza.
13. *La Iglesia de Jesús en el mundo posmoderno*. Jesús Olmedo.
14. *Secularización*. Jacinto Choza.
15. *Historia del mal*. Jacinto Choza.



Este libro se terminó
de imprimir el día 14 de febrero de
2022, festividad de San Valentín.

