

LOS OTROS HUMANISMOS

JACINTO CHOZA

LOS OTROS HUMANISMOS
(SEGUNDA EDICIÓN)



THÉMATATA

SEVILLA • 2021

Título: *Los otros humanismos*.
Primera edición: 1994
Segunda edición: febrero 2021

© Jacinto Choza.
© Editorial Thémata 2021.

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

ISBN: 978-84-120032-8-4

DL: SE 283-2021

Imprime: Masquelibros (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 A LA SEGUNDA EDICIÓN.....	9
INTRODUCCIÓN	11
Capítulo 1. HUMANISMO CIVIL Y CRUELDAD SALVAJE	19
1. El mito de Medea y la versión de Eurípides	19
2. Lo épico y lo trágico.....	22
3. Crueldad y civismo	28
4. Venganza, perdón y derecho.....	35
Capítulo 2. HUMANISMO CIENTÍFICO Y HUMANISMO RELIGIOSO	43
1. La salvación de Dios	43
2. La adoración de la geometría	46
3. Refutación de la ciencia desconocida	51
4. Todos los hombres desean por naturaleza mandar	55
5. Las tinieblas exteriores y el animismo de la filología	58
6. Hermano fotón, hermano sujeto trascendental	61
Capítulo 3. HUMANISMO ILUSTRADO Y HUMANISMO JUDÍO.....	65
1. Los héroes y la gente.....	65
2. Una Providencia con mala suerte	68
3. Los marginales elegidos.....	69
4. Humanismo moderno y postmoderno.....	73

Capítulo 4. HUMANISMO ECOLÓGICO.....	79
1. El sentir de los que viven en común.....	79
2. El saber de lo compartido	83
3. Intercambio de palabras, de dinero y de medio ambiente....	84
Capítulo 5. HUMANISMO MIGRATORIO	91
1. El deber de la hospitalidad	91
2. Náufragos, refugiados e invasores	93
3. Emigrantes, comerciantes y pobres	94
4. La fuerza social del extranjero. Democracia y racismo.....	97
Capítulo 6. HUMANISMO FUNDAMENTALISTA.....	101
1. Religión, fundamento y legitimidad	101
2. Crecimiento, diferenciación y desarraigo.....	104
3. Fundamentalismo civil y fundamentalismo religioso	107
4. Individualismo: fundamentalismo de la libertad individual.....	111
5. Mecanismos de exclusión de la sociedad	114
Capítulo 7. HUMANISMO FEMINISTA.....	119
1. El amor en el tiempo de las ideologías.....	119
2. La fragmentación de la clase de «las mujeres»	123
3. La redefinición del sexo. Femenino singular.....	127
Capítulo 8. HUMANISMO DE LA ANCIANIDAD	131
1. Las cualidades de los tiempos	131
2. El derecho a envejecer	135
3. Recordar en High-Fidelity	138
BIBLIOGRAFÍA.....	145

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La noción de “humanismo” surge en la antigua Roma para definir la esencia del hombre, y se utiliza durante la época histórica para señalar y proclamar su valor (que por considerarse supremo pasa a denominarse dignidad), y para generar y tutelar las condiciones de vida correspondientes a dicho valor de ese viviente.

Aunque se dispone de una definición de humanismo y de dignidad humana reconocidos universalmente, en el siglo XX se cae en la cuenta de que esa definición, que implica libertad, igualdad y fraternidad para todos los hombres, en la práctica se aplica a los varones de la cultura occidental, pero deja fuera numerosos grupos de seres humanos que carecen de esas dos notas de sexo y zona geográfica.

Indígenas, mujeres, migrantes, homosexuales, ancianos solitarios, terroristas y creyentes fundamentalistas, y quizá otros seres desconocidos como replicantes y clónicos, entran de lleno dentro de la definición de la esencia del hombre. Otros habitantes del planeta como los animales y plantas, por su familiaridad, proximidad, e intercambio de bienes y servicios con los seres humanos, requieren una definición y proclamación de la dignidad de los vivientes, congruente con la de los hombres y que se articule con ella. Por eso hace falta una ampliación de la definición de la esencia humana, que incluya a todos los grupos y a todos los vivientes de la tierra, una ampliación que integre Los otros humanismos.

Cuando se publica por primera vez este libro en 1994, hace ahora 25 años, no se percibía la profundidad, amplitud y urgencia que requería ese reconocimiento de Los otros humanismos, cosa que sí se percibe y se reconoce ahora, y que se expone en títulos posteriores.

Así, Historia cultural del humanismo (2009), Historia de los sentimientos (2011), La privatización del sexo (2016), La oración originaria: La religión de la Antigüedad (2019), y los libros en proceso de edición Filosofía de la basura y El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots, amplían

y desarrollan la apertura de escenarios iniciada en *Los otros humanismos*, y señalan el camino del reconocimiento más amplio posible de la dignidad de todos los grupos humanos y de todos los vivientes.

Dada la actualidad creciente de los temas planteados entonces, y la continuidad de esos trabajos con los posteriores dedicados a los mismos temas, el texto se saca nuevamente al mercado en esta segunda edición, y se pone a disposición de los lectores, con la convicción de prestar un servicio.

Sevilla, 8 de mayo de 2019

INTRODUCCIÓN

Un conjunto de fenómenos muy heterogéneos, y que podían compartir entre sí la calificación de «marginales», han ido acaparando la atención pública y convocando a la reflexión intelectual.

Muchos de esos fenómenos incidían sobre el secular ideal del humanismo, y le abrían fisuras insólitas. Los problemas planteados han tenido muchas formulaciones.

¿A qué llamamos civilización y a qué barbarie? ¿Qué valores hemos idolatrado y cuáles olvidado? ¿Cuáles son esas cualidades, esos sentimientos, inclinaciones y deberes «humanos», a los que se apela tanto? La indefensión de los animales o del medio ambiente, el desamparo de los emigrantes, la nostalgia de las raíces religiosas perdidas, las aspiraciones de las mujeres, las demandas de los ancianos. Todo eso urge una clarificación y una nueva formulación de lo que es «inhumano» y de lo que es «humano».

Cuando Occidente exporta capital, democracia y derechos humanos (*humanismo*), los países «importadores» pueden experimentar la recepción como imperialismo, y pueden reaccionar con *fundamentalismos*, nacionalismos y *racismos*.

Cuando Occidente recibe a inmigrantes y surgen conflictos con ellos, entre los autóctonos se producen movimientos hacia el racismo, y entre los extranjeros hacia el *fundamentalismo*.

Cada parte en conflicto afirma un ideal de *humanismo*, en el cual se afirma también la identidad del propio grupo particular.

El ideal de *humanismo* se formuló en occidente para acoger la diversidad de todos los grupos humanos. Pero actualmente el problema es que no disponemos de un ideal de *humanismo* lo bastante universal como para acoger a todas las culturas particulares.

No sabemos cuáles son los factores y los símbolos que permiten a cada cultura particular afirmarse en un *humanismo* universal

reconocido por las otras, ni cuáles son los que lo impiden. La misma pretensión de universalidad para un humanismo puede resultar sospechosa.

Pero en cualquier caso, el hombre necesita saber lo que es para serlo, es decir, cada grupo humano, y cada sujeto singular. Y ese conocimiento ha de tener algún valor de realidad, de objetividad, de utilidad. Ha de permitir alguna orientación en el espacio, en el tiempo y en la eternidad. En el mundo y más allá de los límites del mundo.

Casi en los comienzos del pensamiento filosófico, Aristóteles estableció una tópica de lo humano mediante una tipología ética y psicológica, que se correspondía tanto con una jerarquía sociológica como con una jerarquía metafísica, o, más exactamente, ontológica existencial. Aristóteles diferencia y clasifica los siguientes niveles y tipos «naturales»¹

A) En el nivel *sobrehumano* sitúa un tipo: 1) El héroe, hombre ejemplar, casi divino, hombre divinizable o divinizado.

B) En el nivel humano sitúa tres tipos: 2) El hombre prudente, es decir, con ciertas cualidades positivas (virtudes), mediante las cuales controla los impulsos. Se trata de los hombres comunes o normales. 3) El hombre lábil, el que no se controla y lo sabe. A este tipo corresponden los hombres que no son buenos, los que se comportan mal con persistencia, los delincuentes. Pueden ser juzgados y responder en un juicio. 4) El hombre depravado. El que no se controla y no lo sabe. En este tipo entran los hombres degenerados, los que no pueden responder por sí en un juicio, los marginados sociales irrecuperables.

C) En el nivel *infrahumano* coloca un tipo: 5) El hombre brutal, monstruoso. No son los degenerados, sino más bien los que no se han llegado a generar como humanos.

Casi dos siglos después Cicerón elabora su tópica, después de haber formulado una concepción de la humanidad que todavía nos sirve de clave orientadora. El ciclo de la *Humanitas* ciceroniana es más bien una secuencia temporal de los pueblos. Comprende tres fases progresivas, 1) salvajismo, 2) civilización (que se alcanza generalmente median-

1 Cfr. Higinio Marín, *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, EUNSA, Pamplona, 1993, cap.1.

te la guerra) y 3) sociedad estable y próspera (a la que se llega mediante el trabajo, el comercio y las buenas leyes). A partir de esa tercera fase el proceso se bifurca hacia 4) la sabiduría y divinización, por una parte, y 5) el lujo y la tiranía por otra². La cuarta fase contiene el ideal del héroe, que comprende al político y al militar, que fundan ciudades, y al sabio, que se aparta del mundo para dedicarse a la contemplación de lo divino. La quinta fase es la degeneración en la animalidad, la malversación y la pérdida de las cualidades humanas.

Tanto para Aristóteles como para Cicerón lo humano se constituye diferenciándose de lo animal y asemejándose a lo divino, y se destruye o degenera distanciándose de lo divino y asemejándose a lo animal. que se asimila a lo brutal, monstruoso y demoníaco. Tal como lo expresa el último de los humanistas italianos, «la naturaleza de los pueblos al principio es ruda, después severa, más tarde benigna, luego delicada y finalmente disoluta»³.

Como es sabido, el cristianismo recoge esta tónica, la reelabora y la amplía desde las nociones de creación y redención, en una secuencia temporal que va desde la creación del universo hasta el fin del mundo histórico, hasta la segunda venida de Cristo y el juicio final de las naciones.

Tras el desmantelamiento del imperio romano y la gestación medieval de la Europa moderna, el humanismo reaparece como búsqueda de un término medio de entre lo divino y lo diabólico⁴.

Los humanistas del renacimiento son educadores, políticos y, sobre todo, filólogos, traductores de los clásicos griegos y latinos, traductores de la Biblia hebrea. Las humanidades son las letras clásicas, la tradición del logos escrito, de la lengua escrita. Eso salva del embrutecimiento y de la barbarie de los analfabetos, de los hombres que se asemejan a los animales porque no tienen el uso de la palabra, el buen uso de la palabra. Y eso es lo que le hace a uno *humano*. Así aparece, por

2 Es la secuencia que puede extraerse del modo en que Cicerón usa los vocablos «humanitas» y «humanus» y del modo en que periodiza y explica la historia de Roma desde Rómulo a Numa y Tarquinio en *Sobre la República*, libros I al III.

3 G. Vico, *Ciencia Nueva*, libro I, secc. 2.^a, LXVII. Ed. de J.M. Bermudo, Orbis, Barcelona, 1985, pág. 123.

4 Así lo define Higinio Marín en *Humanismo Pericial* (en prensa).

ejemplo, en el discurso de Juan Maldonado, *Oratiumcula*, en una apertura de curso, en Burgos, en 1545: «Jóvenes ya formados o por formar: que nadie, nadie, os lo suplico, os borre la convicción y la certeza de que las letras son la única prueba de que se es verdaderamente hombre»⁵

La palabra es aquello que distingue a los hombres de los animales, porque, a diferencia de la voz, que comparte con ellos y que sirve para expresar el placer y el dolor, la palabra sirve «para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre»⁶.

Pero ahora no se trata de hablar con los hombres con quienes se vive para fundar una polis o un imperio, sino de hablar con hombres que vivieron hace mucho tiempo, que fundaron ciudades e imperios, y que traen el mensaje del Dios que viene a salvar a los hombres mediante la palabra.

Si se trata de hablar con hombres de otros tiempos y más sabios, la palabra entonces son las letras, es la escritura. Los libros de los sabios y la escritura sagrada. Si se trata de entender eso y hacérselo entender a otros que viven ahora, los humanistas tienen que ser traductores. Y su tarea no es solamente transmitir la sabiduría humana, sino también traducir la sabiduría divina, el verbo de Dios, la sagrada escritura.

Pero traducir el verbo de Dios presenta, entre otros, un problema particularmente delicado. Hacer lo que Cristo hizo y decir lo que dijo, ¿implica hacerlo con los mismos elementos y cosas, con los mismos símbolos, con las mismas letras y los mismos sonidos? ¿Es mejor transmitir las acciones y los dichos como se produjeron o de manera que ahora se puedan comprender? Cuando no se puede entender por igual a ambas exigencias, ¿a qué se le debe dar prioridad y cómo?, ¿a la intención del hablante?, ¿a la interpretación de los oyentes?, ¿a la objetividad del discurso y de la acción?, ¿a la comprensión del sentido?, ¿a la transmisión de la cosa física?

¿Es verdad que se puede transmitir la palabra de otro hombre, o la de Dios, sin hacerla propia del que transmite? ¿Se puede hacer

5 Texto citado por Abel Feu en *Un libro es de mucha ayuda. (Defensa de la poesía)*, en «Númenor», 9, 1993, pág. 37.

6 Aristóteles, *Política*, 1253 a 16-17.

propia sin que deje de ser original del autor? He aquí unos problemas que recorren todo el periodo de la Reforma y la Contrarreforma, y unos problemas que afectan muy particularmente a los traductores, es decir, a los humanistas.

Los humanistas no se inclinaron del lado de la Reforma, sino más bien del lado de Roma. Han sido considerados eclécticos y demasiado tolerantes. Y eso no solamente en el caso de Erasmo y Montaigne, sino también en el de Vives e incluso en el del martir Tomás Moro. Son todos cristianos, aunque la Contrarreforma no les mostró excesivas simpatías.

En las contiendas del siglo XVI se opusieron a Lutero, y optaron por la iglesia católica. Quizá realizaron esa opción porque, como traductores, entendían que lo exterior y lo material (los signos sensibles, los grabados en piedra o los escritos en pergamino) es buen soporte y buen intermediario para la comprensión mutua entre personas distantes en el tiempo y en el espacio, distantes como la tierra del cielo y como el tiempo de la eternidad. Creían que la palabra podía salvar esas distancias⁷

Sospechosos de relativismo, eran conscientes de que la cristianidad, como integración unitaria de la Iglesia católica y de un sistema sociocultural europeo, no se iba a mantener por más tiempo. Sabían que de la unidad del latín se estaba pasando a la pluralidad de las lenguas vernáculas, y creían que la fe cristiana podía y tenía que dar el paso de aquella unidad a esta pluralidad. Por eso traducían las Sagradas Escrituras a las nuevas lenguas.

No tenían un sistema de pensamiento que diera razón de las cosas. Se estaban produciendo demasiados cambios y demasiado rápidos, como para reflexionar sobre ellos con la distancia necesaria para construir sistemas. Eso ocurrirá un siglo después. Los humanistas recogen conocimiento valioso, lo reformulan y lo retransmiten de un modo comprensible por los destinatarios, según entendían ellos. Eran un nuevo tipo de misioneros. Los que luego se llamarían intelectuales. Son «el pensiero debole» del siglo XVI.

7 Cfr. Higinio Marín, *El festín de la palabra*, en «Nuestro Tiempo», 473, Pamplona 1993, págs. 114-125.

Tras el desarrollo y declive de la Ilustración, en la primera mitad del siglo XX el humanismo es reivindicado por el marxismo, por el existencialismo y por el cristianismo, en el conflicto doctrinal en el que se aspira a expresar y realizar lo genuinamente humano, tal como lo habían transmitido y comprendido los intelectuales ilustrados.

Así aparece en obras de Sartre y Heidegger, Garaudy y Schaft, Marce! y Maritain. Pertenecen a los clásicos del humanismo los títulos *Carta sobre el humanismo*, *El existencialismo es un humanismo*, *Humanismo integral* y otros.

Y en la posmodernidad, cuando se ha quebrado la unidad y universalidad de nuestra civilización, cuando ha aparecido una pluralidad de culturas, de mundos antes marginales o marginados, pero que reclaman ahora su igualdad con la cultura hasta entonces hegemónica, se ha apelado desde múltiples perspectivas particulares al humanismo.

Ha aparecido una pluralidad de humanismos, que tienen a veces algo en común con el precedente, y a veces se le oponen. Así, el humanismo ecológico presenta en ocasiones una cadencia totalitaria que no la hay, al menos inicialmente, en el humanismo feminista, en el que el individualismo democrático resulta más perceptible. El humanismo fundamentalista muestra también a veces un aspecto totalitario, mientras que el humanismo migratorio se ramifica en todas esas direcciones, al igual que el humanismo de la ancianidad, que con frecuencia se inscribe en la órbita liberal ilustrada.

El término medio entre lo divino y lo diabólico, cuando se busca desde definiciones bien distintas de ese par de extremos, da lugar a una pluralidad de humanismos, que es lo que destacaba durante el XIX Congreso Mundial de Filosofía, celebrado en agosto de 1993 en Moscú, según lo expresaron P. Ricoeur, K.O. Apel y otros ilustres ponentes. Ese es el tema predominante en el pensamiento ruso actual, como María García Amilburu lo manifestaba desde las páginas de *Redacción*⁸ Y ese es también el contenido que aflora tras el «deshielo comunicativo», según la expresión de Habermas, en virtud del cual han entrado en diálogo muchas culturas distintas y visiones del mundo antagónicas.

8 Cfr. *Redacción*, Pamplona, Noviembre de 1993, pág. 30.

Ahora otra vez tiene primacía el lenguaje, porque otra vez se trata de traducir de unas culturas a otras. Quizá por eso, las corrientes actuales de la filosofía, la dialéctica, la analítica y la fenomenológica existencial, desembocan y se encuentran en una filosofía de la comunicación. Quizá por eso los problemas que más abordan son el de la praxis intersubjetiva, el del sentido de la acción y el de la interpretación y comprensión.

La función de los signos, la descripción y la representación, la traducción, la tradición y la pluralidad de tradiciones, el decir bien captando la atención, produciendo impacto, las artes de la palabra, del sonido y la imagen. La primacía del hablante, del oyente que interpreta o del discurso objetivo. Esos son los temas que han reunido el discurso de pensadores como Peirce, Mead y Wittgenstein con el de Horkheimer, Habermas y Apel, y con el de Gadamer, Ricoeur y Eco. Quizá a partir de todos esos trabajos se pueda encontrar una lengua común, un modo de entenderse los dialogantes. Quizá se puede cumplir la condición de que todos sigan siendo ellos, y de que sean reconocidos como tales.

El presente libro es una reelaboración de estos trabajos realizados entre 1991 y 1993, unificados bajo el común denominador del humanismo.

Durante los años en que he redactado estos trabajos, y a propósito de su elaboración, he gozado de la hospitalidad y la conversación de A. Broadie de la Universidad de Glasgow, y Robert N. Bellah de la Universidad de California en Berkeley.

He podido cambiar impresiones con colegas asiáticos, africanos, americanos del sur y europeos del este, en las mencionadas universidades y en congresos celebrados en capitales canadienses y rusas, gracias a la ayuda económica de la Junta de Andalucía destinada al grupo de investigación de «Filosofía de la Cultura» de la Universidad de Sevilla.

He mantenido debates con mis compañeros de la Universidad de Sevilla, Juan Arana, Javier Hernández-Pacheco, Manuel Pavón, Isabel Ramírez, Montserrat Negre, Gemma Vicente Arregui, Jesús de Garay, Avelina Cecilia Lafuente, Francisco Rodríguez Valls, Ignacio Aymerich Ojea, Carlos Durán Valenzuela y Federico Basáñez.

He sacado mucho provecho de la participación en los trabajos y en los seminarios de mis amigos de la Universidad de Navarra, Gorika Vicente Arregui, María García Amilburu, Higinio Marín Pedreño,

Manuel Fontán del Junco, Guillermo Echegray Inda y Carlos Rodríguez Llesma.

Quiero dejar aquí constancia de mi gratitud a todos ellos.

Por último, el personal de EUNSA es acreedor de mi agradecimiento por el apoyo que me han brindado desde la empresa editora.

Sevilla, 23 de febrero de 1994

CAPÍTULO I

LA MUJER, LOS DIOSES Y EL ARTE

1. El mito de Medea y la versión de Eurípides

La figura de Medea es conocida en la literatura universal debido en buena medida a Eurípides. Es cierto que antes de él la describe Píndaro, y después Apolonio de Rodas, en su poema épico sobre el viaje de *Los argonautas*, que pasa por ser el segundo en importancia del mundo griego después de *La Odisea*.

No obstante, en ninguna de esas obras literarias destaca semejante carácter con tanta luz propia, frente o junto a los más famosos caracteres dibujados por la poesía épica, lírica o trágica.

Medea, el personaje en el que se expresa el más profundo y atávico sentimiento de odio de la mujer hacia el marido que la traiciona, y la más radical venganza, es creación de Eurípides. Esa clave del alma universal no había sido pulsada por ninguno de los trágicos anteriores. Y a partir de él, cuantos desde Séneca hasta Anouilh la han analizado, lo que hacen más bien es modificar los decorados de ese escenario, de esa alma, que ya había sido perfilada de una vez por todas.

Eurípides, por su parte, ha sido considerado por los intérpretes como un sofista, amigo y estudioso de Protágoras, como el máximo representante de la Ilustración Griega, como un racionalista, como un agnóstico y un crítico de la religión, como un escéptico en materias políticas y un convencido de que la única razón estaba en la fuerza.

La mayoría de esas interpretaciones han sido a su vez criticadas; bien rechazadas del todo, bien aceptadas en algunos de sus aspectos y con muchos matices nuevos. Y, como cabía esperar, tiende actualmente

a considerarse, desde algunos puntos de vista, como un intelectual profundamente posmoderno.¹

El mito de Medea, como el de los argonautas, es prehomérico. Medea es hija de Eetes, rey de Cólquide (región del Cáucaso que comprende territorios repartidos entre lo que hoy es el nordeste de Turquía y el estado independiente de Georgia), y por tanto, nieta del Sol (Helios) y de la maga Circe. Su madre es, según unas versiones, la oceánide Idía. Según otras versiones, sería hija de la diosa Hécate, patrona de las hechiceras, y hermana de Circe.²

Medea aparece emparentada con las Erinias, las furias telúricas, y posee dominio sobre las fuerzas de la fecundidad; por eso puede refundir a un anciano y devolverlo a la vida en plenitud del vigor *juve nil*. Su maestría en la combinación de hechizos, filtros, ungüentos y pócimas le permiten operar en el umbral previo al de la producción y manifestación de la vida. La naturaleza misma ostenta el carácter de natural mientras ella no interfiera con su artificio, con su capacidad de mezclar los elementos de otra manera. La máxima fuerza creadora de la hembra es aquí, al mismo tiempo, la suprema potencia transformadora de la bruja.

En otro sentido, y en versiones más tardías (alejandrinas y romanas), Medea es una princesa de sentimientos muy humanos, que se opone al mandato de su padre de dar muerte a todos los extranjeros llegados a su reino, y que apasionadamente enamorada de Jasón, ayuda al héroe de la nave Argo a conseguir el Vello de Oro. Es la mujer que se entrega por completo al héroe a costa de su país y de su familia, a costa de su tierra y de su sangre.

En esas variantes, el encuentro de Medea con Jasón es la parte central de la epopeya de los argonautas, y sus relaciones no tienen un desenlace trágico. Eso es específico de la versión de Eurípides.

1 Para una visión de conjunto de las interpretaciones dadas sobre la figura de Eurípides y sobre su tragedia *Medea*, con una selecta bibliografía al respecto, actualizada hasta 1988, cfr. J.A López/Férez. Ed., *Historia de la lengua*, Cátedra, Madrid, 1988, págs. 352-405.

2 Las variantes de la figura de Medea pueden verse en P Grimal., *Diccionario de mitología griega y romana*. Paidós, Barcelona. 1990, y, recogiendo estudios más recientes, en C. Falcon Martínez, E. Fernández-Galiano y R. López Mellero, *Diccionario de mitología clásica*, 2 vols, Alianza, Madrid, 1986.

La epopeya de Jasón es un relato antiguo, que Homero cita en La Odisea como una hazaña gloriosa (La Odisea, 12, vv. 69-70), aunque no recibe una sistematización y una elaboración métrica literaria hasta el siglo III a.C., en que Apolonio de Rodas compone El viaje de los argonautas³

Jasón es el legítimo heredero del trono de Yolco, ciudad de Tesalia, que le ha sido usurpado, y no lo recuperará hasta que supere una prueba prácticamente imposible: apoderarse del Vello de Oro, que está custodiado en los confines de la tierra por un dragón que lo vigila insomne en un bosque tenebroso.

El viaje arranca, tras la construcción de la nave Argo, de las playas de Págasas, rumbo a Lemnos, donde hace la primera escala. Los navegantes arriban posteriormente a Samotracia. Después pasan los Dardanelos, el Mar de Mármara, el Bósforo, y recorren el norte de Turquía costearlo todo el Mar Negro hasta llegar a Cólquide.

Una vez obtenido el Vello de Oro, y perseguidos por los guerreros de Cólquide, atraviesan de nuevo el Mar Negro hasta la desembocadura del Danubio, que remontan. Cruzan lo que ahora es Rumanía, Hungría y Croacia, hasta salir otra vez a mar abierto unas millas al sur de la actual Trieste⁴. Baján hacia la costa occidental de Grecia, pero, antes de alcanzarla, la ira de Zeus les desvía por completo de su trayectoria. Con rumbo norte navegan otra vez el Adriático hasta la desembocadura del río Po, entran por él, recorren el norte de Italia, bajan por el Ródano y desembocan en el Tirreno.

Costean Italia y pasan por Eea, la isla de Circe; dejan atrás la isla de las sirenas. Pasan el estrecho de Mesina entre Escila y Caribdis y llegan a la isla de los feacios (la actual Corfú). Dejan a un lado el Peloponeso y bajan en dirección sur hasta la costa de las Hespérides (Libia). De ahí arriban a Creta y desde Creta, costearlo las islas Cícladas y la isla de Eubea, alcanzan de nuevo la bahía de Yolco. Posteriormente, Jasón conduce la nave Argo a Corinto, donde la consagra a Poseidón.

3 Hay varias traducciones y ediciones castellanas. La más reciente de Manuel Pérez López, Akal, Madrid, 1991.

4 En la época alejandrina se consideraba el Danubio como un paso fluvial que enlazaba el Ponto con el Adriático.

Todo este periplo, y los episodios acontecidos en su transcurso, son bien conocidos por todos los asistentes al teatro, y se dan por supuesto en la obra del dramaturgo.

La *Medea* de Eurípides se estrena el mismo año en que da comienzo la guerra del Peloponeso (431 a.C.), o sea, cuando su autor, nacido en 484, tiene más de 50 años.

El drama empieza con la llegada de Jasón, Medea y sus dos hijos a Corinto. Allí Jasón, buscando una posición y un futuro estable para sus dos hijos, se promete en matrimonio con Glauce, hija de Creonte, rey de los corintios.

Previendo que la ira de Medea no va a traer buenas consecuencias para nadie, se le condena al destierro. Ella consigue que se retrase la ejecución de la sentencia un día más, y para mostrar su gratitud, envía como regalo a Glauce una corona y un vestido. Ambos presentes han sido tratados con ungüentos y filtros venenosos, que, efectivamente, causan la muerte de la joven cuando se los prueba, y también la de su padre el rey cuando, al verla padecer, se abraza a ella.

Posteriormente, Medea da muerte a sus dos hijos, para que no quede a Jasón ningún consuelo, y, en un carro alado que le envía su abuelo Helios, huye a Atenas, donde encuentra el asilo que ha negociado previamente con Egeo, rey de dicha ciudad.

2. Lo épico y lo trágico.

Aristóteles sostiene que el objeto de la tragedia es simular o representar acciones que puedan producir el miedo y la compasión. Tal efecto no se consigue exhibiendo personajes virtuosos que pasen de la felicidad a la desdicha, o malvados que pasen de la desdicha a la felicidad, sino más bien aquellos que no destacan por su virtud y que tampoco caen en la desdicha por maldad o perversión, sino por causa de alguna falla (*hamartía tiná⁵*).

5 Aristóteles, *Poética*, 1453 a 9. Cfr. cap. X III *passim*. El término *hamartía* se ha traducido e interpretado una vez como «pecado», otras como «error» y otras, como acontecimiento desgraciado. En el *Greek-English Lexicon* de Liddell and Scott (Clarendon Press. Oxford, edición de 1989), en su primera acepción *hamartía* significa errar el blanco en el lanzamiento de la lanza o de las flechas; también significa perder o ser privado de algo.

La compasión la produce la persona que no merece ser desdichada, y el temor la persona que es igual a nosotros. Desde este punto de vista es desde el que Aristóteles considera que Eurípides «es, indudablemente, el más trágico de los poetas».

Los hechos terribles más dignos de compasión son, continúa Aristóteles, los que acontecen entre personas que están relacionadas por algún vínculo, pues cuando se trata de personas que no son amigas ni enemigas entre sí, no hay algo especialmente patético en el hecho de que unas maten a otras. En cambio, si se trata de hermanos, padres e hijos, o marido y esposa, sí que hay patetismo⁶.

Ahora es oportuno prescindir de las semejanzas y diferencias que la poética de Aristóteles en particular, y la crítica literaria en general, señalan entre la epopeya y la tragedia, y que se refieren a la unidad de acción, metro empleado y varias características más de técnica narrativa y representativa, para reparar en otras peculiaridades de la epopeya.

La epopeya es una de las formas en que los seres humanos «territorializan», o se apropian de algún modo, unas regiones que, precisamente por pasar a ser suyas, constituyen ya un escenario para sus vidas.

Uno de los sentidos (y no el menos importante) del relato de *Gilgamés*, de *Iliada*, *Los viajes de Marco Polo*, *Os Lusíadas*, 2001. *Una odisea en el espacio* y otras narraciones análogas, es dar a conocer una variedad de territorios que queda unificada por el conjunto de acciones propias que ha acontecido en ellos.

Desde este punto de vista, una epopeya es la unificación y la integración de un espacio que antes constituía un enigma, y que desde la perspectiva de la subjetividad humana era un conjunto de zonas ignotas que ni siquiera constituían *un conjunto*. Se trata de regiones bloqueadas por barreras más altas y lemas más insalvables que el «Non plus ultra» enlazado a las columnas de Hércules, y que campea roto en el escudo de la ciudad de Cádiz, la ciudad por donde el estrecho de Gibraltar permitía el acceso a una costa que había sido designada como el *finis terrae*.

6 Cfr Aristóteles, *Poética*, cap. XIV.

Una epopeya es la humanización de tierras que no estaban «humanizadas». El espacio y el tiempo no están unificados *a priori*, ni en general. Quedan unificados cuando se humanizan, cuando en ellos ocurre algo, y, sobre todo, cuando le ocurre a alguien; cuando se convierten en geografía e historia, en imperios y provincias, que son, ciertamente, productos culturales de algunos grupos humanos.

Puede admitirse, si se quiere, que hay unos factores *a priori* de la unificación de esos espacios y esos tiempos, que son los arquetipos humanos, cuya actividad propia queda expresada en las hazañas de los héroes. Pero esos escenarios en los que actúan no son humanizados ni unificados en general, porque no hay seres humanos ni héroes en general, ni territorios colonizados y provincias administradas en general. Hay regiones helenizadas, romanizadas, cristianizadas, islamizadas, occidentalizadas, etc.

Cuando un vasto territorio ha sido humanizado, sus pobladores ya no son ajenos a los héroes y los colonizadores. Ya han surgido conexiones de diverso tipo entre ellos y pueden surgir otras más. Y a partir del momento en que surgen, esos vínculos pueden ya romperse produciendo en quienes lo perciben temor y compasión. Una vez que la epopeya ha creado vínculos entre los hombres, y los ha hecho de algún modo más semejantes entre sí, puede haber tragedias.

La tragedia, en este sentido, es la expresión de una cultura superior. Estos términos pueden resultar chocantes en relación con la literatura antropológica y la cuestión del relativismo cultural. Es manifiesto que aquí están utilizados adrede.

Aquí se va a entender por «cultura superior» una cultura que integra un espacio superior a 500 kms. de radio y un tiempo superior a cinco generaciones (desde los bisabuelos a los nietos), es decir, culturas que han superado la fase de los cazadoresrecolectores. Los hombres de culturas superiores son más numerosos y poseen más riquezas; para ello necesitaron sistemas más complejos de recuento de lo acumulado, formas de retención del pasado más seguras y de memoria más estable, por lo cual inventaron la escritura y los procedimientos de contabilidad. Les pusieron nombres a los años y aprendieron a contarlos en una secuencia ordenada.

En una cultura preneolítica hay mitos, proverbios, relatos, pero no hay epopeyas. No se pueden construir, y si se les dieran construidas no las podrían mantener. Como cuando se les entrega ametralladoras o automóviles de turismo. Pueden quedar relatos simples y vagos, como el de la Kontiki.

Sin duda que los pueblos cazadores y recolectores pueden ser considerados como semejantes por los occidentales, que pueden padecer por ellos o con ellos auténticos desastres, sobre todo si alguien se los cuenta en alguna de las lenguas del occidente. Un occidental puede identificarse con los Masai de Africa oriental si conoce los relatos de Karen Blixen (la Isak Dinesen de *Out of Africa*), y puede identificarse con los Siouxs de las praderas norteamericanas si conoce las narraciones cinematográficas de Kevin Costner.

Los siouxs quizá podrían tener un sentimiento trágico de la vida. Un guerrero sioux puede acoger al militar que abandona el ejército para vivir en la tribu, y darle la enhorabuena porque ha elegido el camino del «verdadero ser humano». En ese caso, se trata evidentemente de un sioux que ha asimilado muy bien a Cicerón. Una muchacha sioux puede tener un nombre que consista en la descripción de la estatua de la libertad, «En pie con el puño en alto», y demostrar con su actitud y su vida su nombre. En tal caso, se trata igualmente de una mucha cha sioux que, obviamente, acaba de desembarcar del «May flowers» y clama por su libertad de conciencia.

Para que haya tragedia, fracturas muy dolorosas que inspiran compasión, tiene que haber vínculos suficientemente numerosos e intensos, de esos que se pueden construir sólo si hay suficiente espacio recorrido y suficiente historia acumulada, si hay suficiente vida compartida por suficiente número de personas. Y esa acumulación y esa trayectoria son la epopeya.

El tiempo y el espacio no se acumulan como formalidades vacías. Se acumulan como sentimientos experimentados, como pensamiento ejercido, como voluntad acosada y mantenida, como memoria astuta, como habilidad probada, como compañía disfrutada, como ayuda recibida, como amenazas esquivadas, como heridas restañadas y como cicatrices resacas.

Así es como se señalan los bordes del vivir humano en cada ocasión, marcando los límites geográficos del mundo para llevarlos más allá, y los límites culturales de la historia para traspasarlos hacia lo no realizado todavía.

La epopeya de los argonautas, como la de Ulises, o como la de los astronautas de Stanley Kubrik antes aludida, sitúan a los protagonistas en el frente más avanzado de la técnica. En la frontera donde el hombre mira cara a cara lo más enigmático, donde se oye el latido de lo misterioso y de lo divino. Donde pone a prueba su inteligencia, su coraje y sus nervios.

La tecnología punta en la Grecia prehomérica era la navegación, y sus máximos expertos en un determinado momento, los feacios, los habitantes de la isla de Corfú, frente a la costa sur de la actual Albania.

Que la navegación fuera la tecnología punta quiere decir que se había despertado el espíritu del mar, el afán de la aventura marítima. Eso no consta que hubiese ocurrido nunca antes en Africa, ni en Asia, ni en América⁷.

Cuando el hombre se lanza a la aventura marítima se lanza al elemento más inestable y cambiante de la naturaleza⁸, al medio más indeterminado y peligroso, pero también al que más une, al que más comunica. El mar une a los pueblos mucho más de lo que los separa, los comunica entre sí, y con ello pone más de manifiesto la esencia humana.

Para navegar el hombre se apoya estrictamente en su inteligencia y habilidad, mediante las que formaliza unas maderas según un diseño inventado. Sobre esa configuración pequeña y débil de su mente y de sus manos, expone su vida al albur de las fuerzas del caos, y aprende a sortearlas, a esquivarlas y a aprovecharlas para unos fines que él se propone. Las instrumentaliza, las convierte en medio y aprende a usarlas

7 Sobre la función unificante del mar y su valor como factor determinante del temperamento de los pueblos, cfr. las observaciones que hace Hegel sobre los fundamentos geográficos de la historia universal en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ed. y tr. de José Gaos, Alianza, Madrid, 1980, págs. 167-169.

8 En este sentido, puede recordarse que el mar, en algunos pasajes bíblicos, es un símbolo del mal, de lo informe. Por eso se dice en el *Apocalipsis* que en los nuevos cielos y en la nueva tierra ya no habrá mar.

para que le lleven a donde él quiere, a donde él no sabe lo que hay pero desea averiguarlo.

Navegar es aprender le al caos sus hábitos, hacerlo cosmos y hacerlo casa; domesticar la dinámica de los fluidos, la energía de los vientos y la fuerza de las corrientes y las mareas. Y así, arriesgándose ante el poderío desmesurado del universo, el hombre lo explora. No hay expresión más plástica de lo que es estar en manos de su propio albedrío que echarse a la mar en una embarcación.

Jasón con los argonautas lleva a cabo una hazaña que luego volverá a repetir Juan Sebastián Elcano con otro grupo de navegantes: dar la vuelta al mundo. Porque el mundo, lo que llamamos mundo, empieza a existir y se constituye como tal a partir del momento en que el hombre lo circunda con su recorrido.

Lo que después harán Alejandro y César será aglutinar unos territorios que Jasón y Ulises habían recorrido, mostrando que era posible hacerlo y describiendo las gentes que encontraron.

Jasón y los argonautas descubren el nuevo mundo. Descubren Europa. La hacen *navegable*, es decir, la traen a la existencia en el mundo del espíritu. El Danubio será por muchos siglos la frontera norte del mundo romano.

La epopeya narra las hazañas de los héroes. Los héroes son considerados hijos de dioses, o dioses ellos mismos, porque hacen lo que es propio de los dioses, lo que es propio de Dios: crear el mundo. Crear mundo, un mundo humano, eso es lo que también se llama civilizar; eso es una tarea ardua, un trabajo o un conjunto de trabajos muy duros, por los cuales los griegos honraban a Prometeo y a Hércules.

Los héroes abrieron la amplitud del mundo, señalaron sus confines con los cielos y con los infiernos, enseñaron a habitar en la tierra, crearon herramientas y máquinas maravillosas y dejaron constancia de la diversidad de los grupos humanos que podían considerarse semejantes y comunicarse entre sí.

Por supuesto, todo eso tiene mucho que ver con otro hecho de no menor importancia, y es el hecho de que se pueda contar, y de que pueda contarse con un ritmo o con otro, de lo que resultará a su vez que parezca más o menos admirable, y que quede memoria de él o no. Ese es el enfoque propio de la filología y la crítica literaria.

Si los descendientes de los héroes guardan memoria de ellos, recorren los caminos que abrieron, se comunican con los pueblos que les aproximaron, viven lo que de ellos aprendieron, y se van haciendo más numerosos y van estrechando más sus relaciones, entonces pueden aparecer tensiones, y a veces muy dramáticas.

La tragedia se ha interpretado como un conflicto entre la religión y los lazos familiares, por una parte, y, por otra, los nuevos vínculos que la emergencia de la *Polis*, de la civilización, generaba entre los hombres.

En este sentido *Antígona* era el prototipo de la tragedia. Platón mismo estaba tan convencido de ese antagonismo, que estimaba como único recurso para lograr una sociedad ordenada y virtuosa la abolición de la familia. Aristóteles, como se ha indicado ya, señala la existencia de vínculos de tipo familiar y su ruptura como clave de la tragedia.

Durante varios decenios se explotaron hasta el agotamiento las claves interpretativas de Marx y del psicoanálisis. Posteriormente se empezaron a hacer propuestas para alternar esa uniformidad o unilateralidad interpretativa⁹.

Frecuentemente las interpretaciones no se muestran incompatibles entre sí. Los símbolos parecen y resultan inagotables. Y eso es lo que permite que en algunos casos, como el presente, la tragedia se pueda interpretar también como una manifestación de la diferencia, tan analizada por la antropología, entre naturaleza y cultura.

3. Crueldad y civismo.

Un conocido antropólogo de nuestra época ha titulado uno de sus libros *Lo crudo y lo cocido*, que es un modo de designar la alternativa entre naturaleza y cultura.

El término «crudo» tiene la misma raíz que el término «crueldad», a saber, «cruor», lo sangrante, lo cruento.

9 Cfr. J.-P. Vernant y P. Vidal-Nanquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987 y 1989.

Lo cruento, lo sangrante, lo crudo, es lo cruel. lo propio de las fieras, de los animales que matan, despedazan y comen así, de un modo salvaje, sangriento. Así todos los carnívoros.

Algunos félicos, los leones, en concreto, cuando derrotan a uno o a varios congéneres poseedores de un grupo de hembras, les arrebatan el harén y matan a las crías que estaban a su cuidado. De ese modo pueden fecundarlas nuevamente y obtener crías propias que son las que, en adelante, cuidarán las hembras.

Esto produce, a primera vista, la impresión de algo salvaje, cruel, y como no ha sido muy difundido en versiones filmadas, puede parecer increíble, o incluso falso.

Algunos relatos sobre los apaches de las praderas de América del norte, los masai de África oriental o los araucanos de América del sur, dibujan una ferocidad más intensa que la de los leones, porque no parece tener más objeto que la crueldad por la crueldad, sin ningún beneficio perceptible para la estirpe.

El comportamiento de Medea en la tragedia de Eurípides parece salvaje, cruel, en este sentido. Medea es bárbara, del Cáucaso, no civilizada. Jasón es de Tesalia, y ha sido acogido con su familia en Corinto, territorio helénico. Creonte, el rey de Corinto, es un heleno. Y, por supuesto, Egeo, rey de Atenas, que va a darle acogida a Medea después de su venganza.

El drama comienza con una escena en que la nodriza de Medea percibe su amargura y presiente su furor. La ve consumirse en la soledad de su odio, después de haber abandonado su patria, traicionado a su padre y matado a su propio hermano, por el amor de un hombre que al final la ha traicionado a ella. Y teme que ella provoque algo terrible (vv. 30-45)¹⁰.

En ningún caso el comportamiento de Jasón le parece justificable. Ni a ella ni a nadie. Jasón «ha resultado ser un malvado para los suyos», pero no le desea la muerte, porque «es su señor» (vv. 82-84). Todo lo que procura es alejar a los niños de la vista de su madre, a cubierto «del salvaje carácter y odiosa naturaleza de su osada mente» (v. 104).

10 Sigo la versión de A. Guzmán Guerra en su edición de Eurípides, *Alcestis. Medea. Hipólito*. Alianza, Madrid, 1990.

Medea, atrapada entre los juramentos con los que se unió al esposo y constituyó su familia y el odio a su marido por el ultraje que le hace, recurre a Temis, personificación de la justicia divina, y se lamenta de haber actuado antaño contra su patria y su casa. Se lamenta de encontrarse «sola, en ciudad ajena, ultrajada por un hombre, como botín robada de una tierra bárbara, sin madre, ni hermanos, ni parientes para cambiar de fondeadero en esta desgracia» (vv. 255-259).

Medea experimenta que la pasión de la venganza le está sobrepasando. «Pues una mujer, por lo demás, suele estar llena de miedo, y es mala para contemplar la lucha y las armas. Pero cuando te encuentran ultrajada en lo que a tu lecho concierne, no existe otra mente más asesina» (vv. 263-266).

Jasón, por su parte, intenta consolar a su esposa, intenta suavizar su cólera exponiendo los acontecimientos desde otra perspectiva.

Reconoce, desde luego, que Medea le salvó la vida, pero esa salvación la atribuye más bien a Cipris (a la diosa Afrodita y al dios Eros), que a Medea misma.

Por otra parte, y a la vista de los acontecimientos posteriores, no se siente en deuda con ella. «Has recibido por mi salvación más de lo que has dado./.../Habitas en tierra griega en vez de en un país bárbaro, y conoces la justicia y usas las leyes sin satisfacer a la violencia. Todos los griegos saben que eres sabia, y has obtenido fama cierta. Si habitaras, en cambio, en los últimos confines de la tierra no se tendría noticia de ti. Para mí no quisiera yo oro en mi casa, ni entonar sonos más bellos que los de Orfeo, si no me hubiera tocado en suerte un destino famoso» (vv. 534-544).

Por lo que se refiere a su próxima boda con la hija del rey de Corinto, Jasón lo considera más bien un asunto de tipo económico y político. «Fue para que viviéramos bien, sin sentir necesidad de nada, ya que al pobre le huye todo el mundo, incluso sus amigos; para criar a mis hijos de manera digna de mi casa, pues al engendrar hermanos a los hijos nacidos de ti, yo colocaría a estos en situación de igualdad./.../A mí me interesa que los hijos ahora vivos obtengan provecho de los que han de venir. ¿He deliberado, por tanto, mal?» (vv. 559-569).

El corifeo no permite que los discursos elocuentes y los razonamientos ingeniosos encubran la injusticia, y Medea no permite tam-

poco la intemperancia y el egoísmo: «La razón está en que, cara a tu vejez, tu boda con una mujer extranjera te reportaba mala fama» (vv. 591-592).

Después de la conversación con Egeo, y habiéndose asegurado asilo en Atenas, Medea declara abiertamente su proyecto ante el coro. El director del coro, el corifeo, se opone de modo inmediato. «Ya que nos has hecho partícipe de tu plan, y por- que quiero serte útil, y colaborar con las leyes de los hombres, te prohíbo ejecutes eso» (vv. 811-813).

No es imprescindible entrar en la cuestión de si el coro es o no un personaje, ni en la de si representa al autor, al consejo del pueblo, a los espectadores, a los dioses, o al sentido común de todos ellos.

El coro advierte a Medea de que Atenas, la ciudad acogedora de los amigos, difícilmente la recibirá a ella, infanticida, la impía entre las impías. Pero ella imperturbable, se mantiene en su designio de ejecutar lo que «hemos maquinado los dioses y yo misma, en mi insana mente» (vv. 1013-1014).

Intercede también por los niños el pedagogo, con la advertencia de que «más a la ligera hay que tomarse, siendo un mortal, las desgracias» (vv. 1018-1019).

El orgullo de la hembra ultrajada pugna con la piedad de la madre, y parece que en el conflicto de sentimientos, la piedad materna se alía también como cómplice de la acción homicida, mediante el supuesto de que en otro caso los hijos serían tratados peor aún. «La acción está decidida: cuanto antes voy a matar a mis hijos, y me marcharé de esta tierra. No quiero, por actuar con indolencia, entregar mis hijos a otra mano más hostil para que me los mate» (vv. 1236-1239).

El coro invoca el poder del abuelo, del dios Helios (el Sol), para que sane la locura que se ha apoderado de ella: «Deténla, oh luz nacida de Zeus, hazla desistir, expulsa de la casa a la sanguinaria y desdichada Erinis, enviada por los genios vengadores» (vv. 1257-1261)¹¹.

11 Las Erinis, que nacieron de la sangre de los genitales de Urano cuando Cronos, tras amputarlos, los arrojó a la tierra, son las divinidades que vengan los crímenes contra la familia, los crímenes de sangre.

Medea ejecuta su venganza contra Glauce, contra Creonte y contra Jasón matando a sus dos hijos, y el desenlace tiene lugar como diálogo entre los dos supervivientes.

Jasón le echa en cara a ella su falta de gratitud por haberla llevado a Grecia y su empecinamiento en el salvajismo de hembra bárbara.

«... a mí me has aniquilado al dejarme sin hijos /.../ Ahora pienso con sensatez yo, no habiéndolo hecho antes, cuando de tu casa y de una tierra extranjera te conduje a una casa griega/.../ Te casaste con este hombre, y me diste unos hijos, a los que has asesinado por mor de un lecho y una alcoba. No existe una mujer griega que se hubiera atrevido nunca a ejecutar esto; y antes que con ellas preferí casarme contigo, una leona, no una mujer, que posees un natural más salvaje que la tirrénica Escila» (vv. 1326-1343).

Medea se reafirma en sus sentimientos y en sus actos. No podía permitir que Jasón, ni Creonte, ni la princesa, llevaran una vida placentera, expulsándola a ella del país impunemente. Por supuesto, reconoce ante Jasón que también el sufrimiento le afecta de lleno a ella, pero lo prefiere así «sábelo bien: el dolor me libera, con tal de que tú no rías» (v. 1362).

Jasón intenta dar sepultura a sus hijos, pero esa tarea se la reserva Medea para sí. Ella les dará sepultura en el santuario de Hera (la diosa protectora de las mujeres casadas), para que nadie profane las tumbas, y promete instituir una fiesta para expiación de su impía matanza.

Jasón la maldice: «Ojalá te mate la Erinis de tus hijos y la Justicia de su sangre».

Medea descalifica la imprecación: «¿Qué dios o genio escuchará tu súplica, la de un perjuro y traidor de sus huéspedes?» (vv. 1390-1391). Le pronostica que todavía el dolor de estar privado de sus hijos le será más amargo en la ancianidad, y le veta el último consuelo que pide de poder tocar la piel de sus hijos antes de que sean sepultados.

Desde ningún punto de vista le parece a nadie correcto el comportamiento de Jasón. Tampoco el de Medea, pero es más bien ella la heroína. A Jasón no le queda ningún rasgo de héroe por ninguna parte, y, como ha señalado la crítica, no porque tenga vicios vulgares, sino porque carece de virtudes heroicas.

Medea, poseída por las Erinias, ha enloquecido. Ha absolutizado su derecho conyugal, se ha subrogado completamente en él, y ha llevado a cabo una acción de una crueldad propia de una fiera como Escila, de una leona. Jasón invoca a las Erinias que la han enajenado, para que venguen su crimen. Y Medea, por su parte, va a buscar asilo a una ciudad, Atenas, donde precisamente las Erinias tuvieron su metamorfosis.

Las Erinias son las furias infernales que vengan los delitos de sangre, que protegen como absolutos los vínculos que surgen de la unión conyugal.

Por eso las Erinias persiguen a Orestes clamando venganza cuando ha matado a su madre Clitemnestra. No importa que Orestes lo hiciera siguiendo un oráculo de Apolo. No importa que Apolo lo ordenara para hacer justicia a Agamenón, asesinado cuando volvía cansado y victorioso de la guerra de Troya, por su esposa adúltera Clitemnestra y por su amante Egisto. Lo único que las Erinias consideran es que Orestes levantó la mano contra su madre, y eso no puede quedar sin castigo en ningún caso.

También en el antiguo sistema penal chino, cuando un hijo denunciaba a su padre por algún delito, si el delito era falso se condenaba al hijo a muerte, y si era verdadero, se le condenaba a unos centenares de latigazos¹².

No se consideran los motivos que podía tener Orestes. Para una acción así nunca puede haber razones, porque si puede haberlas entonces el fundamento mismo de la vida, su fuente y origen, se ha roto.

Orestes corre a refugiarse en la ciudad de Palas Atenea, y, abrazado a las rodillas de la diosa, pide asilo y suplica clemencia. Las Erinias piden justicia, es decir, la ejecución de Orestes. El consejo de ancianos queda igualado en la votación y Palas Atenea dirime el juicio con su fallo. Orestes es absuelto, y las Erinias quedan convertidas en las Euménides (las bondadosas), que se quedan como divinidades protectoras de Atenas.

12 La observación se encuentra en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel, y debo la información al profesor Ignacio Aymerich

Atenas de este modo pasa a ser la ciudad que afirma con la máxima fuerza la singularidad, la particularidad, de su tierra y de su sangre, y, a la vez, la universalidad de la verdad y la justicia. Declara que lo que es distintivo de ella en su particularidad es la afirmación de lo universal, del espíritu. Eso es lo que convierte a las Erinias en Euménides¹³.

El conjunto de todas esas tensiones y su desenlace, al menos en la versión de *La Orestíada* de Esquilo, está como telón de fondo de la *Medea* de Eurípides.

Medea ha buscado refugio precisamente en Atenas. Jasón ha invocado a las Erinias, pero las Erinias allí son otras.

No se trata solamente de que, como ha dicho el pedagogo, «más a la ligera hay que tomarse, siendo mortales, las desgracias». Se trata de que no se pueden absolutizar los derechos del tálamo en contra de otros derechos de terceros, de los hijos en este caso. Se trata de que ahora la justicia es algo más complejo, y la verdad también. Eso es lo que saben en Atenas. Eso es lo que saben el coro, la nodriza, el pedagogo y el propio Jasón.

A la actitud del que sabe eso, y lo tiene en cuenta en su actuación, se le puede llamar civismo, aunque sea anacrónico utilizar el término «civil» para calificar culturas anteriores a la romana. El civismo, en este sentido, es lo que se contrapone a la crueldad, y no aparece como fundamento para justificar el comportamiento de Jasón, sino para negar legitimidad al de Medea, aunque el de ella sea más temible y más digno de compasión.

Un ultraje, que en un momento y en un lugar concreto tiene el carácter de lo absoluto, lo pierde al pasar el tiempo y al inscribirse en la amplitud de un nuevo contexto, donde es mayor la densidad de las relaciones humanas y más abigarrado el conjunto de los conflictos, al inscribirse en el ámbito más dilatado de la gran ciudad. Londres. París. América. Patria de los exiliados. *Refugium peccatorum*. Hogar común de fugitivos, de náufragos del honor y de los ideales, de despojados en guerras civiles, revoluciones, duelos y enfrentamientos de otras diversas índoles.

13 Debo al profesor Antonio Ruiz Retegui la sugerencia sobre esta interpretación del gesto de Palas Atenea.

Por una cuestión de ultrajes, de honor y de celos, se puede matar al agresor, y a toda su familia. Pero es un exceso, es una venganza que, desde el punto de vista de la cultura occidental, ahora parece salvaje.

Los europeos de nuestra generación no podrían aceptar como justo el castigo que, en algunos países de cultura islámica, se infringe al adúltero y, mucho menos, a la adúltera. Tampoco el que señalaba la ley mosaica.

En la mayoría de los ordenamientos jurídicos occidentales el adulterio no constituye actualmente un delito. Si lo constituiría, ha sido despenalizado, aunque también podría resultar anacrónico llamar a esto «civismo», por lo que de chocante podría tener para una mente romana.

4. Venganza, perdón y derecho.

Jasón está apelando a algo verdadero cuando le insiste a Medea en que la ha llevado al mundo civilizado, al mundo. Este punto de vista se puede mantener, incluso aunque se crea que Eurípides utilice la mayor de todas las ironías en ese pasaje, ya que él murió lejos de Atenas, en un exilio por una parte forzoso y por otra parte voluntario. En cualquier caso, la región de su exilio, Macedonia, era territorio helénico.

Medea ha sufrido un agravio en tanto que esposa, y siente que, en lo que se refiere a su función de mujer esposa, ha sido anulada. En la medida en que ella se identifica completamente y sin residuos con esa función, ella misma como persona ha sido reducida a nada. Eso es lo que siente de sí, eso es lo que experimenta ser en su interioridad y eso es lo que desea ardientemente comunicar al exterior. Y eso es lo que se llama odio: afán incontenible de destruir, de comunicar lo que se lleva dentro, a saber nada.

Se percibe bien desde esta perspectiva lo atinado de la sentencia de Scheler: no somos desgraciados porque hacemos el mal, sino que hacemos el mal porque somos desgraciados.

El máximo mal que cabe ocasionar a alguien no es reducirlo a nada, no es aniquilarlo. Eso es así sólo desde cierto punto de vista. El peor daño que se le puede ocasionar a alguien es reducirlo a nada, aniquilarlo, pero de tal manera que se dé cuenta siempre de que ha sido

aniquilado. Es lo que busca Medea, es lo que Jasón siente que le ha hecho, y es así como se lo declara.

La venganza tiene como fin anular lo que ahora es un mal y fuente de mal en su comienzo y en su principio, es decir, en el pasado. Anular un mal en el pasado es conseguir que lo que ahora existe ya no exista, y que lo que antes existió no haya existido nunca.

Medea quiere que no exista Jasón, que no exista ninguna traza de él, que no existan los hijos que han tenido, que no exista su matrimonio, que no se hubieran amado, que no se hubieran conocido, que Jasón nunca hubiera ido a su tierra y que ella nunca hubiera dejado su casa.

Todos esos hechos son ahora un mal, y fuente de males, y por eso quiere anularlos ahora y anularlos en el pasado. Y lo hace.

Anular un mal o unos males en el pasado. Eso es lo que pretende la venganza. Y eso es asimismo lo que logra el perdón.

El perdón tiene también como fin anular un mal en el pasado, hacer que lo que ahora es un mal y lo fue en su comienzo, ya no lo sea, y también que no lo haya sido. Se persigue el mismo objetivo con la diferencia de que la venganza lo intenta sustrayendo, y el perdón, otorgando.

El perdón otorga la misma entidad que había, y añade nuevo crédito al que se dio en su momento y se ha consumido ya. *Per-donar* es donar de un modo perfecto, más acabado que el de la donación primera, porque ahora hay más crédito, y, si el destinatario lo recibe, hay más donación, más ser, más tiempo, más vida. Lo que había de positivo en las vidas causantes del daño, en las de Jasón, los hijos, Glauce y Creonte, se mantiene y el perdón las afirma y le añade nuevos ámbitos para nuevas positivities. No se pretende solamente que todo vuelva a ser o empiece a ser magnífico. Se trata de que el destinatario se dé cuenta de eso, de que asista conscientemente a su propio estreno.

Medea no puede perdonar. Es bastante consciente de que no puede sustraerse a la salvaje pasión de la venganza y decide quererla, se da cuenta de que lo que pretende es insano, pero no lo puede evitar.

Se trata de una fuerza atávica y cruel. Lo que desencadena máximamente la ira es la injusticia, y la venganza es el modo de consumir la justicia en el presente absoluto de la propia pasión y de la propia vida.

Se trata de dejar al reo con la paga justa de su propia acción. Que no le quede nada, pero que sí quede él para rumiarla. La secuencia de las acciones se clausura en un círculo perfecto. La propia acción justiciera es el *éschaton*.

La venganza bárbara es cruel porque la consumación escatológica queda circunscrita a una acción desmesurada en una vida finita.

Lo salvaje, lo cruel, es no superar la forma absoluta de la propia ira, y no admitir tras de sí más tiempo, no admitir otro tribunal. No admitir una instancia superior, terrena ni ultraterrena. Los animales no parecen admitir nada de eso.

Desde esta perspectiva, el perdón pertenece a la esfera del civismo, a la esfera en la que se cuenta con un tiempo más amplio que el de la propia vida y en el cual ella esté trenzada. Un tiempo y una eternidad constituidos por más subjetividades entramadas, subjetividades humanas y divinas, facultadas o bien legitimadas para entender en el agravio, para compadecerlo, compartirlo y repararlo, no en absoluto, sino atendiendo a los demás factores a los que es relativo.

Hay un punto en que la crueldad humana es muy superior a la animal. Una pasión humana puede ser infinita, puede estar in vestida con toda la fuerza y amplitud del espíritu. Una pasión animal no es infinita de este modo, y no puede tener como objetivo la afirmación y manifestación de la propia infinitud. La pasión humana por la venganza sí puede serlo, y frecuentemente lo es.

Esa es una manifestación muy común de la venganza humana en su forma salvaje. Se puede leer de vez en cuando en la prensa que un campesino, porque la vaca del vecino entró en su huerto y se comió sus lechugas y sus coles, se ha vengado disparando contra su vecino, su mujer y sus hijos, dejando malheridos a algunos de ellos.

Son puntos donde todavía no ha entrado la ley del talión, es decir, la ley del civismo. Ojo por ojo y diente por diente. Si alguien pierde un ojo por la acción de su vecino, tiene derecho a sacarle a éste un ojo, pero sólo uno, no los dos. Y solamente a él, no a su mujer, ni a sus hijos, ni a los hijos de sus hijos hasta la quinta generación.

El código de Hamurabi parece ser el primero, según nos consta, que contenía este precepto civilizador. Pero un modo tan inmediato y tan simétrico de realizar justicia resulta inoperante e inservible cuando

la densidad de las relaciones humanas es más alta, cuando la intensidad de los vínculos es más variada y cuando es mayor la complejidad de los conflictos.

Cuando ha ocurrido todo eso, resulta más patente que la justicia humana no puede ser absoluta, aunque la pasión por la justicia y por la verdad puedan seguir siendo infinitas. Y resulta más patente que el derecho, ese precario instrumento para ordenar las relaciones conflictivas entre los hombres, ni puede cubrir todos los frentes de lo equitativo, ni puede prescindir de las sanciones remitiendo al superior discernimiento de un juicio ultraterreno.

La sentencia «más a la ligera hay que tomarse, siendo mortales, las desgracias» tampoco puede entenderse en el sentido de una inhibición por lo que respecta a la imposición de penas. No cabe prescindir de la imposición de penas, pero en esto parece que el derecho de los pueblos occidentales no tiene abierta la vía para deshacerse de sí mismo y retroceder a la crueldad. Se puede intentar, y en ese caso reaparece la tragedia con toda su antigua virulencia pero con su sentido contemporáneo, actual.

Puede comprobarse recurriendo a algunos héroes de tragedias modernas, que, en cierto modo, resultan como antitipos de Medea y de Antígona. Los protagonistas de las cintas cinematográficas *Apocalypse Now*, de Francis Ford Coppola, y *Music box* («La caja de música»), de Costa-Gavras.

La película de Coppola está basada en la novela de Joseph Conrad *El corazón de las tinieblas*, el relato que elabora Costa-Gavras está escrito por Joe Eszterhas.

Kurtz, el oficial americano que ha instalado su campamento en territorio del Vietkong, ha hecho algo parecido a remontar el Danubio o el río Congo. Ha llegado a una tierra salvaje, tan salvaje como el Cáucaso, para una misión civilizadora. No se trata de transportar a todos los guerreros de la Cólquide al mundo helénico, se trata de llevar los principios de la libertad y la autodeterminación de los hombres y de los pueblos a un territorio sumido en la opresión y la miseria, el Vietnam. Para ella es imprescindible que sobreviva a los ataques de los enemigos, pero no basta con eso. Además tiene que ser más fuerte que ellos. Tiene que derrotarlos. Tiene que vengar a sus amigos muertos y tiene

que lograr convertir a sus hombres en soldados más fuertes que los del adversario.

Los principios civilizadores chocan con la crueldad salvaje de los guerreros nativos. Los hombres civilizados no pueden ver impasibles un poblado vietnamita, por el que los americanos habían pasado antes y habían vacunado a los niños, donde se encuentran amontonados los amputados bracitos de esos niños, cortados por el ejército del Vietkong para eliminar cualquier contaminación de los nativos por el contacto de los extranjeros.

El horror paraliza a los extranjeros. El oficial quiere hacer pasar a sus hombres, y pasar él mismo, la barrera del horror, de la crueldad, y convertir el horror y la crueldad en sus hábitos, su medio ambiente, su casa.

Lo hace. Puede adornar su cuartel general y la empalizada de su casa con cabezas de enemigos vietnamitas, como si fueran cariátides de un templo de Halicarnaso. Los nativos se postran ante él y celebran ritos macabros en su presencia para festejarlo. La crueldad y el horror son, a partir de entonces, máximamente familiares para los guerreros de la civilización.

Pero la civilización no puede reconocer los como suyos, como portadores de nada suyo, ni siquiera como intermediarios entre el mundo civilizado y el mundo salvaje. Ni siquiera puede recoger al oficial en ningún carro alado, en ningún helicóptero de las fuerzas aéreas, y llevarlo a un centro psiquiátrico de una gran ciudad. Lo único que puede hacer es destruirlo; y él mismo encuentra esa salida como la mejor solución.

Los guerreros civilizadores han cruzado la barrera del horror y de la crueldad, pero no son por eso más fuertes que los guerreros nativos. Son más débiles. No tienen ninguna consistencia interior y tampoco ninguna prestancia externa. Ni siquiera pueden luchar. Han hecho el viaje de la civilización a la crueldad, han entrado en lo salvaje, en lo cruento, y han quedado destruidos. Han perdido su identidad. Nadie, ni ellos mismos, saben lo que son.

Los guerreros civilizados no pueden hacer lo mismo que los guerreros nativos. Para los guerreros nativos, su acción no es crueldad: es legítima defensa, es justicia. Para los que proceden de una cultura

civilizada, la misma acción es crueldad, salvajismo, pérdida de la civilización. Pérdida de la posición desde la cual la lucha tenía un objetivo por el que valía la pena arriesgarse.

De la civilización a la crueldad no hay camino de retorno, porque ese retorno significa la propia destrucción. Se puede nacer del agua y del espíritu a un ámbito superior. No se puede retroceder, por la crueldad y por la sangre, al ámbito particular, inferior, salvaje, del que se había salido. No se puede volver al «verde útero de la selva».

Parece que la civilización no puede defenderse mediante la crueldad, y que su vía específica de defensa es el derecho, por difícil que resulte de determinar.

Aienas puede recibir a Medea y alojarla; la puede reconocer como ciudadana ateniense. Sólo se requiere que su estancia allí no suponga una anulación de los principios en los que la ciudad se fundamenta.

A Antígona no se le permite dar sepultura al cuerpo de su hermano Polinice, porque esa acción significaría la negación de la autoridad sobre la que se asienta la ciudad de Tebas.

En la película de Costa-Gavras la protagonista, Ann (Jessica Lange), es una ciudadana americana, jurista de profesión y brillante por sus éxitos. Se trata de una mujer que está reconocida en un mundo civilizado, que tiene una estima pública bien ganada, una vida famosa, como la que Jasón protestaba haberle conseguido a Medea.

Hija de un refugiado húngaro, tiene que hacer frente a la acusación de criminal de guerra contra su padre. Acepta el caso. Si el húngaro Mike Laszlo resulta culpable de haber colaborado con la policía secreta del régimen nazi, de haber desempeñado un alto cargo en ese cuerpo, perderá su condición de ciudadano americano y será extraditado para que se ocupe de él un tribunal de Budapest.

Es otra vez el conflicto entre los vínculos familiares y los nuevos vínculos de la *Polis*, pero ahora más densos y complejos que en la tragedia de Sófocles. Se ha recorrido mucho más espacio, ha transcurrido mucho más tiempo. Hay más historia, más vidas entrelazadas.

El juez instructor del caso es judío. La acusación se refiere a hechos que sucedieron más de cuarenta años atrás. Ese o poco más es el tiempo que llevan existiendo el juez, el fiscal, el abogado defensor, su ayudante negra, la mayoría de los participantes. Ese es el tiempo de

una vida; o de la mitad de una vida, para los ya ancianos que vivieron otra antes de llegar a América; otra vida que deseaban cambiar al llegar al nuevo continente.

América había dado acogida a judíos, a católicos, a negros liberados, a esclavos, a escandinavos, a semitas de todas las clases, a asiáticos. La nación estaba asentada sobre una particular concepción del nexo entre verdad y libertad, o entre veracidad y libertad, entre subjetividad y derecho, que le permitía albergar a una pluralidad muy heterogénea de familias con muy heterogéneas creencias. Una *Polis* a cuyo abrigo podían subsistir y engrandecerse una multitud de *oikos*.

Negar las bases de esa *Polis* significaba también remover el suelo sobre el que se edificaban esos conjunto de casas familiares. El nazismo era una negación de ese tipo, que había llegado a ser también una negación de la humanidad. El comunismo lo era igualmente. Desde América se veían así. Y nuevamente Antígona, esta vez en el personaje de húngara-americana, tiene que elegir.

Nazismo y comunismo aparecían como un paso de la civilización a la crueldad, por el único camino transitable que a la civilización le quedaba para recorrerlo: el de los ideales máximamente benefactores.

La subsistencia de la *Polis* dependía de que los participantes en el juicio afirmasen el derecho del hogar común. Hogar común y hogar particular. Otra vez la afirmación de los dos conjuntamente, y no de cada uno al margen del otro.

Afirmación de lo particular y de lo universal según derecho, cuando no se sabe bien cómo determinarlo. Cuando el determinarlo de un modo puede ser crueldad para con un ciudadano y una familia, y determinar lo de otro puede ser atentar contra el hogar común.

Después de tantas epopeyas, las tragedias pueden ser mayores; y la ruptura de los vínculos más dolorosa. La tragedia no es, desde este punto de vista, el punto más avanzado de la técnica, como la epopeya. Es el punto más avanzado del derecho, el punto donde el hombre, para no sucumbir a la crueldad, tiene que abrir nuevas formas de civilización.

CAPÍTULO II

HUMANISMO CIENTÍFICO Y HUMANISMO RELIGIOSO

1. La salvación de Dios

El profesor Juan Arana, experto como pocos en el tema de la relación entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII, ha preparado un estudio delicioso sobre las posiciones intelectuales de d'Alambert, Maupertuis y Euler con respecto al problema de la compatibilidad entre la razón y la fe. El estudio sirve de marco a varias de sus traducciones, en concreto, a la de las Aclaraciones al «*Ensayo sobre los elementos de filosofía*» de d'Alambert, a la del *Examen filosófico de la prueba de la existencia de Dios* escrito por Maupertuis, en 1758, y a la del opúsculo de Leonhard Euler *Defensa de la Revelación divina contra las objeciones del librepensador*, de 1747.

El estudio en cuestión sitúa las piezas en el contexto de la vida íntima de cada uno de los autores, de sus relaciones con familiares, amigos y conocidos, autoridades políticas y religiosas, editores, colegas y enemigos, de manera que resulta visible, junto a la teoría de cada autor, su vida personal y la mayor o menor congruencia entre ambas. Y no sólo eso, también lo que amigos y enemigos, fervorosos discípulos y detractores pertinaces, le podían echar en cara al respecto a cada pensador.

Uno se siente como un personaje más o como un testigo de excepción en el entramado de los compromisos y confianzas de Voltaire, Federico II, Condorcet, Diderot, los tres protagonistas mencionados, sus angustias, sus acreedores, sus amantes, sus teorías y sus mecenas. Todo ello gracias a un saber hacer histórico, filosófico y literario que ya es maestría.

El siglo XVIII es el gran siglo de la teodicea. La mayoría de los sabios están muy preocupados por suministrar una imagen de Dios y de sus actividades que resulte aceptable, porque una inaceptable sería impropio de un ser humano, y probablemente también de un ser divino.

En el comienzo del libro I de su *Política*, Aristóteles cuenta que los hombres primitivos, agrupados en tribus dispersas y gobernados por un rey, atri-

buían también a los dioses una organización análoga. «Dicen todos los hombres que los dioses se gobiernan monárquicamente, porque así se gobernaban también ellos al principio, y aun ahora algunos (dicen eso mismo) asemejando la forma de vida y la figura de los dioses a la que ellos tienen»¹.

Atribuir a Dios las características de lo que para los hombres resulta máximamente familiar y venerable es un rasgo de antropomorfismo en el que Aristóteles, como persona cultivado y advertida por Herodoto², procura no incurrir. Se toma el trabajar de escribir el libro XII de la metafísica para probar que Dios tiene que ser un pensador, más aún, el pensamiento que se piensa eternamente a sí mismo. Separado, eterno, impasible. Una imagen humanamente aceptable.

En esto, Aristóteles provenía de una buena escuela. Platón había dejado ya muy claro que «se debe representar siempre al dios tal cual es»³, y que resulta completamente inaceptable considerarlo como «capaz de manifestarse de industria cada vez con una forma distinta, ora cambiando él mismo y modificando su apariencia para transformarse de mil modos diversos, ora engañándonos y haciéndonos ver en él tal o cual cosa»; por eso hay que concebirlo «como un ser simple, más que ninguno incapaz de abandonar la forma que le es propia»; hay que concebirlo dotado de la perfección máxima, es decir, como las nociones geométricas⁴.

Platón, al igual que Pitágoras, sabía que lo que más acerca al hombre a Dios era la contemplación de las verdades eternas, o sea geométricas, porque por ahí se llega a la esencia divina. Y si eso es lo máximamente divino, es también lo más digno en lo que le cabe al hombre ocuparse, lo que más le acerca a la divinidad, lo que más le dignifica, y, consiguientemente, también lo que le

1 Aristóteles, *Política*, I, 2, 1252b 24-28. Tr. de J. Marías y M. Araujo, Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1970.

2 Herodoto, en el s. V a C. realiza informes etnográficos de muy diferentes culturas, y señala que algunos pueblos africanos representan a sus dioses con tez negra. Además, se toma el trabajo de establecer el canon de la equivalencia de los dioses, o sea, lo que en Roma se llamó *interpretatio Romana*, en la que se indica la coincidencia de los dioses en la función que les es atribuida, aunque el nombre con el que se les invoca varíe de un pueblo a otro. Cfr. M.T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971, cap. 1, «The Classical Heritage», págs. 17-48. Hay varias ediciones en español de *Los nueve libros de la Historia de Herodoto*.

3 Platón, *República*, 379 a. Tr. de José Manuel Pavón y Manuel Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969. Vol. I, pág. 95.

4 Platón, *República*, 380 d – e.

hace más humano.

Cicerón, que por otra parte marca bien su propia distancia con respecto a la escuela de Atenas, recoge en boca de su admirado Escipión esa misma tesis:

«Me parece muy acertado aquello que dijo Platón, o quien fuera, de aquel que, al ser arrojado por una tempestad en el mar, a la costa desierta de unas tierras desconocidas, y temer sus compañeros por el desconocimiento del lugar, dicen que vio dibujadas en la arena unas figuras geométricas, y, al mirarlas, exhortó a aquéllos para que tuviesen confianza, puesto que había vestigios humanos, lo que no dedujo del cultivo del campo que él podía ver, sino de los indicios de ciencia. Por lo cual, siempre me gustó la ciencia, y los hombres cultos y estos estudios»⁵.

Esta línea de pensamiento es acogida también en la tradición cristiana. San Agustín, para avalar su interpretación del milenarismo, sostiene que el número mil puede muy bien significar la totalidad del tiempo:

«La otra modalidad, —la más probable— de interpretar los mil años sería el tomar esta cifra por los años totales de este mundo, citando con un número perfecto la plenitud del tiempo. En efecto, el número mil equivale al cubo de diez. Diez por diez dan cien, es una figura cuadrada, pero simplemente plana. Para darle altura y hacerla cúbica, hay que volverlo a multiplicar por diez y resultan los mil. Si hay veces que se utiliza el número cien por totalidad (por ejemplo: aquel pasaje en que el Señor, a quien lo deja todo y le sigue, le dice: *Recibirá en este mundo el céntuplo...*) ¿cuánto más el número mil puede significar la totalidad, siendo así que es la tercera dimensión del cuadrado de diez?»⁶.

5 Cicerón, *Sobre la república*, libro 1, 14, 29. Tr. de Álvaro d'Ors, Gredos, Madrid, 1984, pág. 56-57.

6 San Agustín, *La ciudad de Dios*, libro XX, 7,2. Tr. de Santos Santamarta y Miguel Fuertes, BAC, Madrid, 3.ª ed. vol II, 1978, pág. 655.

2. La adoración de la geometría

Para ejemplificar hasta qué punto era intenso el amor a las ciencias en el siglo XVIII, Juan Arana recoge el siguiente episodio de un ilustrado francés: «Cuando estaba moribundo y le decían en vano las cosas más tiernas, llegó el señor de Maupertuis y puso empeño en hacerle hablar: ‘Señor Lagny, ¿el cuadrado de doce?’ ‘Ciento cuarenta y cuatro’ respondió el enfermo con voz débil, y ya no dijo una palabra más»⁷.

La geometría parece haber levantado las inspiraciones más sublimes y las convicciones más fervientes en los corazones humanos, y no solamente en los franceses del siglo XVIII.

Quizá ser francés lleva consigo una aptitud natural para el fervor por la geometría. San Bernardo de Claraval se apoya en la matemática para indagar en algunos misterios del cristianismo. Así lo hace para explicar el texto de *Apocalipsis* (XII, 1), «apareció una mujer vestida de sol, y la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas»:

«Sobre la capacidad del hombre es dar idea de esta corona y explicar su composición. Con todo eso, nosotros, según nuestra cortedad, absteniéndonos del peligroso examen de los secretos, podremos acaso sin inconveniente entender en estas doce estrellas doce prerrogativas de gracias con que María singularmente está adornada. Porque se encuentran en María prerrogativas del cielo, prerrogativas del cuerpo y prerrogativas del corazón; y si este ternario se multiplica por cuatro, tenemos quizá las doce estrellas con que la real diadema de María resplandece sobre todos». El resplandor se da en cuatro niveles: 1) en su generación, 2) en la salutación del ángel, 3) en la venida del Espíritu Santo sobre ella y 4) en la concepción del Hijo de Dios. A cada nivel corresponde un soberano honor; al 1) el de la prístina virginidad, al 2) el de la fecundación sin corrupción, al 3) el de la gestación sin opresión y al 4) el del alumbramiento sin dolor⁸.

El mismo autor, en uno de sus *Sermones de Navidad*, representa a la Virgen María con la perfección de un diamante de cien caras en relaciones binarias o ternarias, que se corresponden con la relación formulable entre las virtudes de

7 Tomado de P. Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Revista de Occidente, Madrid, 1946, pág. 127.

8 San Bernardo de Claraval, *La Virgen Madre*, Rialp, Madrid, 2ª ed 1987, págs. 203-204.

la humildad/caridad, modestia/gozo espiritual, fe/sabiduría, etc. Se trata de un tipo de análisis practicado también en Francia en otras ocasiones.

Claude Lévi-Strauss, un autor más cercano a nosotros en el tiempo, y quizá más conocido por los filósofos que el Doctor Melifluo, trabaja en una línea afín a la de su compatriota medieval:

«Las estructuras dualistas indonesias (y sea cual sea el aspecto, diametral o simétrico, que revistan) parecen coexistir con estructuras formadas por un número impar de elementos: 3 el más frecuente, pero también 5, 7 y 9. ¿Qué relaciones unen a esos tipos, en apariencia irreductibles? El problema se plantea sobre todo a propósito de las reglas matrimoniales, porque existe incompatibilidad entre el matrimonio bilateral, que acompaña normalmente a los sistemas de mitades exogámicas, y el matrimonio unilateral, cuya frecuencia en Indonesia se ha visto confirmada reiteradamente /.../ En efecto, la distinción entre los dos primos cruzados — hija de la hermana del padre e hija del hermano de la madre — implica un mínimo de tres grupos diferenciados, y es radicalmente imposible con dos grupos. En Amboina, sin embargo, parecen haber existido mitades conjugadas con un sistema de intercambios asimétricos: en Java, en Bali y en otras partes, se hallan vestigios de oposiciones de tipo dualista asociadas a otras que ponen en juego 5, 7 ó 9 categorías. Ahora bien, si resulta imposible remitir las segundas a las primeras concebidas en términos de estructura diametral, el problema comporta una solución teórica a condición de pensar el dualismo bajo una forma concéntrica, puesto que el término suplementario se encuentra entonces ubicado en el centro, mientras que los otros se hallan dispuestos simétricamente en la periferia. Como lo ha notado muy bien el profesor J.P.B. de Josselin de Jong, todo sistema impar puede ser reducido a un sistema par si se lo trata bajo la forma de ‘una oposición del centro con los costados adyacentes’»⁹.

Con todo, no hay que reducir a ese territorio europeo ni a ese periodo histórico, la capacidad matemática. Juan Arana glosa el opúsculo del británico John Craige, *Principios matemáticos de Teología Cristiana*, de 1699, que contiene en la proposición 35 el teorema 14, a saber: «el verdadero valor de la expectativa de obtener el placer P prometido por Cristo es infinitamente mayor que el verdadero valor de la expectativa de obtener el placer p de nuestra vida presente».

9 Claude Levi-Strauss, *Antropología estructural*, tr. de Eliseo Verón, Eudeba, Buenos Aires, 1968, pág. 127.

Es probable que con determinadas dotes naturales, o con una adecuada preparación matemática, se pueda realizar una lectura de *la Apología de Sócrates* y del *Fedón* en la que se advierta que realmente Sócrates ha percibido de algún modo, aunque no fuera claro y distinto, la relación entre el cubo de 3, más el de 4, más el de 5, como cifra de la constitución del hombre, el producto de 2 por 3 como cifra nupcial, y la suma de los cubos de los catetos y la hipotenusa del triángulo pitagórico, como cifra de la divinidad¹⁰, y concluir que percibir eso es lo que le infunde el valor para afrontar la muerte con la seguridad del descanso y gozo eterno para su alma.

Morir por y para las verdades eternas no es lo mismo que morir por y para nada.

En el siglo XVIII las verdades eternas no sólo se formulan según la geometría euclídea, sino también según la mecánica newtoniana.

El problema que esto plantea da lugar a actitudes de un tipo en pensadores radicales como d'Alambert o Voltaire, por una parte, y de otro tipo en un rey con experiencia de gobierno y mando en plaza como Federico II, por otra. Entre otros muchos documentos, Juan Arana cita una carta del monarca prusiano a d'Alambert, fechada el 8 de enero de 1770:

«Lo que acabo de decir plantea la cuestión de si es posible que el pueblo se las arregle sin fábulas en un sistema religioso. No lo creo, a causa de que estos animales que la escuela se ha dignado llamar racionales tienen poca razón. En efecto, ¿qué son algunos profesores ilustrados, algunos académicos sensatos, en comparación con el pueblo inmenso que forma un gran Estado? La voz de estos preceptores del género humano está poco extendida, y no se extiende fuera de una esfera angosta. ¿Cómo vencer tantos prejuicios asimilados con la leche de la nodriza? ¿Cómo luchar contra la costumbre, que es la razón de los necios, y cómo erradicar del corazón de los hombres un germen de superstición que la naturaleza ha puesto ahí, y que alimenta el sentimiento de su propia debilidad? Todo esto me hace creer que nada hay que ganar en esta especie de bípedo implume, que probablemente siempre será juguete de los bribones que quieran engañarle».

10 La explicación de la relación entre esas cifras, que significan los días necesarios para la generación del feto humano, las nupcias y el triángulo pitagórico, lo expone Platón en *República*, VIII. 3, 346 a-d.

«Lo que acabo de decir plantea la cuestión de si es posible que el pueblo se las arregle sin fábulas en un sistema religioso. No lo creo, a causa de que estos animales que la escuela se ha dignado llamar racionales tienen poca razón. En efecto, ¿qué son algunos profesores ilustrados, algunos académicos sensatos, en comparación con el pueblo inmenso que forma un gran Estado? La voz de estos preceptores del género humano está poco extendida, y no se extiende fuera de una esfera angosta. ¿Cómo vencer tantos prejuicios asimilados con la leche de la nodriza? ¿Cómo luchar contra la costumbre, que es la razón de los necios, y cómo erradicar del corazón de los hombres un germen de superstición que la naturaleza ha puesto ahí, y que alimenta el sentimiento de su propia debilidad? Todo esto me hace creer que nada hay que ganar en esta especie de bípedo implume, que probablemente siempre será juguete de los bribones que quieran engañarle».

Efectivamente el pueblo es numeroso, y muy inculto. Por eso no escribe para referir las dificultades y problemas que, por su parte, encuentra en sus relaciones con las personas instruidas. No obstante, es posible aducir algunos testimonios.

Bajo el pseudónimo de capitán Lemuel Gulliver, se describen, en un relato de 1726, algunos detalles relevantes sobre la vida y las costumbres en Laputa, nombre con el que el autor designa uno de los territorios que visita, y que en inglés (lengua en que está escrito el informe) no tiene connotaciones escabrosas.

«Parece ser que la mente de esta gente se sumerge en tan intensas especulaciones, que no pueden hablar ni prestar atención a lo que otros hablan a menos que se los despabile con algún toque externo sobre los órganos del habla y del oído; por tal razón, quienes pueden permitirse tal lujo tienen un *sacudidor* (en su lengua *climenole*) en la familia, como otro miembro más de la servidumbre, y nunca salen de casa o van de visita sin él. Y la tarea de éste es, cuando dos o más personas están reunidas, sacudir con la vejiga la boca del que va a hablar y la oreja derecha de aquel o aquellos a quienes se dirige el que habla. Este *sacudidor* tiene también la misión de acompañar celosamente a su amo en sus paseos y, cuando la ocasión se presenta, sacudirle suavemente en los ojos, pues va siempre tan absorto en sus meditaciones que se pone en evidente

peligro de caer por cada precipicio y de pegar con la cabeza en cada poste».

El autor del relato cuenta que, como muestra decortesía, le asignaron un «sacudidor» para él: «hice señas como pude de que no tenía ninguna necesidad de tal instrumento, lo cual, según averigüé después, produjo en Su Majestad y en la Corte entera una impresión muy pobre de mi inteligencia».

La narración continúa señalando que «esta gente está sometida a continuos desasosiegos/.../ Sus aprensiones nacen de los diferentes cambios que ellos temen, con verdadero horror, en los cuerpos celestes. Por ejemplo, que andando el tiempo la tierra, por los continuos acercamientos del sol hacia ella, acabará siendo absorbida o engullida/.../.

Tan constante es la inquietud que les produce el miedo a estos y similares peligros inminentes, que no pueden ni dormir tranquilamente en sus lechos ni sentir ninguna afición por los comunes placeres y diversiones de la vida. Cuando se encuentran con algún conocido por la mañana, la primera pregunta es sobre la salud del sol, qué aspecto tenía al ponerse y al levantarse, y qué esperanzas tienen ellos de evitar el golpe del cometa que se acerca».

El viajero observa que «las mujeres de esta isla son muy vivaces; desdennan a sus maridos y son sumamente aficionadas a los forasteros», y continúa refiriendo otros pormenores domésticos de la vida en aquellos parajes¹¹.

El punto de vista de los hombres vulgares está tan troquelado por la superstición que la única manera en que pueden explicarse el interés de los sabios por los astros es suponer que los consideran semejantes a las personas, capaces de pasar la noche bien y mal, capaces de sufrir y de alegrarse.

Pero a su vez, esta contumacia de los incultos puede producir el desaliento en los espíritus bienintencionados y comprensivos como el de Federico II, y más aún en los no tan comprensivos como el de d'Alambert.

Como si se tratara de dos actitudes de la mente incompatibles entre sí, o divergentes hasta tal punto que ni pudiesen entrar en diálogo. Como si los científicos y las personas cultivadas tuvieran una tendencia insuperable a considerar que el valor supremo es ser inteligible, y las demás una tendencia de igual fuerza a considerar que el valor supremo es ser inteligente o ser viviente.

11 Jonathan Swirr, *Viajes a varias remotas naciones de la tierra (en cuatro partes)*. Por Lemuel Gulliver, primero oficial médico, y luego capitán de varios barcos, tr. de Pollux Hernández, Anaya, Madrid, 4.ª ed. 1987; Parte III, cap. 2, págs. 172, 174, 178-179.

3. Refutación de la ciencia conocida

La diferencia entre ser inteligible y ser inteligente, y la cuestión de la prioridad de un valor sobre el otro, parece ser uno de los motivos que llevó a Aristóteles a criticar a su maestro Platón.

Aristóteles rechaza las ideas platónicas porque le parece que no hacen nada, que, como los mineros, no ejercen ninguna actividad: ni la de entender, ni la de vitalizar, ni la de mover ni atraer cuerpos físicos hacia ninguna parte¹².

Ante una observación de este tipo, Juan Arana respondió: *Es que es muy fácil refutar a Platón cuando no se sabe geometría. Y eso es lo que le pasaba a Aristóteles*. Naturalmente, esto iba dicho en un tono coloquial y amistoso, el propio de un seminario de profesores en la Facultad de Filosofía de Sevilla.

En ese mismo tono, y en ese contexto, es en el que declaré que, tras observar varios casos, había llegado a pensar que, más aún que la geometría, la mecánica clásica crea dependencia. Este enunciado es una provocación cuya gravedad excede los límites máximos de lo que puede tolerar una mente científica, y quizá una mente humana. Pero eso no significa necesariamente que sea falso.

La perfección de la mecánica clásica es tal que ninguna mente que la haya contemplado una vez aceptará en adelante nada menos radiante, menos completo, menos redondo, en fin, menos divino. Quizá podría caracterizarse la mente acientífica como aquella a la que la geometría y la mecánica no le inspiran sentimientos suficientemente devotos.

El celo de Federico y d'Alambert por la educación de las gentes es comparable al de un apasionado predicador. Tanto más cuanto que la correspondencia del prusiano con el francés podría recogerse en un volumen titulado «El verdadero cristianismo» o *De vera religione*, en el que queda claro y patente que Cristo en realidad profesaba la religión natural que ellos estaban predicando.

Arana recoge este pasaje de d'Alambert a Federico II:

12 El texto citado más frecuentemente a este respecto es el siguiente: «Pero lo que con más perplejidad se preguntaría uno es qué aportan las Especies a los entes sensibles. tanto a los eternos como a los que se generan y corrompen; pues no causan en ellos ni movimiento ni cambio alguno». Aristóteles, *Metafísica*, I,9, 99 1 a 9- 12. Tr. de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 2.ª ed. 1987, pág. 68.

«Me parece evidente, como a V.M., que el cristianismo en su origen no era más que un puro deísmo; que Jesucristo, su autor, no era más que una especie de filósofo, enemigo de la persecución y de los sacerdotes, predicando a los hombres la caridad y la justicia, y reduciendo la ley a amar al prójimo, y a adorar a Dios en espíritu y en verdad. Tal era el primer estadio de esta religión. Primero es San Pablo, a continuación los padres de la Iglesia, en fin los concilios, desgraciadamente apoyados por los soberanos, los que han cambiado esta religión. Pienso por tanto que se prestaría un gran servicio al género humano reduciendo el cristianismo a su estado primitivo, limitándolo a predicar a los pueblos un Dios remunerador y vengador, que reprueba la superstición, que detesta la intolerancia, y que no exige otro culto por parte de los hombres que el de amarse y soportarse unos a otros. Una vez que se hubieran inculcado bien estas verdades al pueblo, no se necesitaría, creo, mucho esfuerzo para hacerle olvidar los dogmas que le han acunado, y que sólo ha acogido con una especie de avidez porque nada mejor lo ha sustituido. El pueblo es sin duda un animal imbécil que se deja conducir a las tinieblas cuando no se le presenta nada mejor; pero ofrezcédle la verdad: si esta verdad es simple, y, sobre todo, si va directa a su corazón, como la religión que propongo predicar le, no querrá otra. Desgraciadamente, todavía estamos bien lejos de esa feliz revolución de los espíritus». algunos académicos sensatos, en comparación con el pueblo inmenso que forma un gran Estado? La voz de estos preceptores del género humano está poco extendida, y no se extiende fuera de una esfera angosta. ¿Cómo vencer tantos prejuicios asimilados con la leche de la nodriza? ¿Cómo luchar contra la costumbre, que es la razón de los necios, y cómo erradicar del corazón de los hombres un germen de superstición que la naturaleza ha puesto ahí, y que alimenta el sentimiento de su propia debilidad? Todo esto me hace creer que nada hay que ganar en esta especie de bípedo implume, que probablemente siempre será juguete de los bribones que quieran engañarle».

La revolución que Arana señala como más próxima a esa carta de fecha 30-11-1770 es la que tuvo su epicentro en París en 1789, y que llegó a instaurar el culto a la razón en la catedral de Notre-Dame. Pero también es posible que

la revolución que d'Alambert describe no sea esa, sino otra. Quizá d'Alambert aspiraba a una revolución que superase la diferencia entre los incultos, los que creen que Dios hace milagros porque es muy poderoso, y los cultos, los que creen que no los hace porque sería signo de una gran imperfección de Dios como matemático, mecánico, óptico y químico. No es que Dios sea *un* buen óptico o *un* buen mecánico, es que es la mecánica misma y la luz en sí misma y en sus leyes.

Dios ha de ser la perfección máxima, tan perfecto como la naturaleza misma. Por eso, hay que pensar que «de la suma potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza, han dimanado necesariamente, o sea, se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todas las cosas; del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y para la eternidad, que sus tres ángulos valen dos rectos»¹³.

Con todo, quizá esa revolución sí se ha producido, aunque no como la imaginaba d'Alambert, sino como la presentía Nietzsche llamándole «nihilismo europeo», o como la percibía Weber dándole el nombre de «desencantamiento del mundo», es decir, como un proceso de creciente racionalización y burocratización.

Se mantiene constante el programa de evitar todo antropomorfismo, toda intromisión de los prejuicios humanos en la concepción de la divinidad, de modo que al final se logra una imagen suficientemente objetiva de Dios, en la que Dios llega a ser la objetividad misma, es decir, un objeto. Pasa a ser una función del universo, un funcionario.

Pero el tipo de proceso revolucionario al que alude Weber no empieza con d'Alambert. En efecto, en la antigüedad greco-romana pueden encontrarse descripciones de algo bastante similar.

«Recuerdo que, siendo yo todavía muy joven, cuando mi padre estaba en Macedonia como cónsul y nos hallábamos en el campamento, quedó turbado nuestro ejército por un terror supersticioso, al ver que, en una noche serena, de repente, se produjo un eclipse en una luna llena y luminosa. Entonces él, que había sido nuestro legado casi un año antes de ser nombrado cónsul, no dudó, al día siguiente, en explicar a todo el campamento que no había prodigio alguno, y que lo ocurrido había de repetirse siempre en periodos determinados,

13 Cfr. B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte primera, proposición XVII, escolio. Tr. de Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1980, pág. 71.

cada vez que el sol quedara colocado de forma que no pudiera llegar su luz a la luna./.../

Algo por el estilo se dice que explicó también a sus conciudadanos el gran Pericles/.../ Pericles se lo había oído explicar a Anaxágoras, cuyas lecciones había seguido él/.../ Y el hábil cálculo de esta ciencia llega al extremo de que, a partir de ese día que vemos consignado en Ennio y en los Anales máximos, se pudieron fijar los anteriores eclipses de sol, hasta el eclipse famoso del siete de julio bajo el reinado de Rómulo, tinieblas en las que se dice que, aunque Rómulo fue arrebatado de la vida por la naturaleza, fue sin embargo llevado al cielo por su valor»¹⁴.

Lo que los hombres ignoran es misterioso y divino, pertenece al saber y al poder de Dios, hasta el momento en que los hombres lo averiguan. A partir de ese momento considerar divino algo que los hombres saben pasa a ser una superstición.

Según el cuadro de incompatibilidades, lo que los hombres han llegado a saber tiene que dejar de saberlo Dios, o bien si lo sabe tiene que saberlo y hacerlo con arreglo al saber de los hombres.

Si lo sabe de otra manera, desde el punto de vista de los hombres es como si no lo supiera, o a los hombres les da lo mismo, porque evidentemente lo que Dios no puede es hacer las cosas de una manera diferente a como ellos han averiguado que son y se comportan. Y si lo sabe y lo hace según las leyes que los hombres van averiguando, Dios cada vez va quedando con menos misterio, cada vez menos divino, más insustancial. Conforme se desarrolla el proceso, la revolución, no le queda ninguna sustancia. Así, *no es fácil ser Dios*¹⁵, porque no es fácil ser cada vez más inútil y prescindible.

El profesor Arana recoge unas propuestas presentadas por d'Alambert, Maupertuis y Euler en las que cada uno procura no ponérselo a Dios tan difícil. El que aparece como menos tolerante es d'Alambert, y Euler como el más comprensivo, aunque, por supuesto, el enciclopedista también concede a la divinidad un escaño de librepensador, como se ve claro en su correspondencia

14 Cicerón, *Sobre la República. Libro I*, 15,23 a 16,25. Tr. de Alvaro d'Ors, Gredos. Madrid, 1984, págs. 52-54. Los acontecimientos que se mencionan son referidos por Escipión.

15 *No es fácil ser Dios*, título de una de las canciones del Long Play del conjunto musical «Un pingüino en mi ascensor», editado en España en 1987. Aparece juntamente con los títulos: *Revolución en el lamasterio*, *Mata a un jubilado*, *El algodón no engaña*, *Atrapado en el ascensor* y otros.

con el monarca prusiano.

La existencia de Dios es completamente inútil, a menos que, como decía Nietzsche, quiera algo. Pero ¿quién habla de querer? Hasta ahora no se estaba tratando de eso, sino de entender, de racionalidad y de objetividad, porque lo que todos los hombres desean por naturaleza es saber, como reza el primer párrafo de la *Metafísica* de Aristóteles. Y Dios es la realización perfecta de esa aspiración.

4. Todos los hombres desean por naturaleza mandar

Las cosas aparecen de otra manera si la fórmula aristotélica se altera en unos términos, impropios ciertamente de un griego, pero que resultan bastante propios de un romano. En concreto, Cicerón la propone así: «Todos los hombres desean por naturaleza mandar».

Cabe señalar que en griego *ser principio de conocimiento, principio de tiempo, principio lógico, ser jefe y mandar*, se dice todo con la misma palabra: «archein»¹⁶. Pero los filósofos, desde Tales de Mileto a Aristóteles, sabían que dedicarse a la filosofía era una cosa distinta de dedicarse al gobierno de la ciudad, aunque quizá para ellos no había tanta distancia entre ambas actividades como la hay para nuestra mentalidad.

Es posible que para muchos occidentales la experiencia de que todos los hombres desean mandar resulte más familiar que la de que *todos los hombres desean por naturaleza saber*. No obstante, afirmarlo así parece un poco escandaloso o cínico, y si se hace de esa fórmula una categoría para aplicarla a Dios e intentar decir algo sobre su modo de ser y de actuar, el intento puede parecer herético o blasfemo. Porque el querer mandar tiene la vitola de lo poco fiable, de lo que está fuera del propio radio de acción, incluso de lo que es tenebroso.

Cicerón no sostiene textualmente que *todos los hombres desean por naturaleza mandar*. Lo dice de otra manera.

Primero dice que es más estimable el gobernante que el filósofo: «El ciudadano que es capaz de imponer a todos los demás, con el poder y la coacción de las leyes, lo que los filósofos, con su palabra, difícilmente pueden inculcar

16 Liddel & Scott. *Greek-English Lexicon*, Ed. Intermedia, Oxford University Press, Oxford, 1991, pág. 122

a unos pocos, debe ser más estimado que los mismos maestros que enseñan tales cosas »¹⁷.

Y después afirma que el hacer dichoso a todo *el género humano* es el fin propio de la actividad del gobernante y es el deseo más intenso que la naturaleza ha puesto en el hombre.

«El género humano tiene por naturaleza tanto instinto de fortaleza, y recibió tan gran apetencia de defender el bien común, que esta virtud (del valor) ha superado siempre todos los halagos del ocio gustoso»¹⁸.

Por eso hace una apología de su conducta y exhorta a los demás a imitarla: «Como lo que más nos atrae es contribuir al aumento de los recursos del género humano, y nos afanamos por asegurar y enriquecer la vida de los hombres con nuestros consejos y nuestro esfuerzo, y nos vemos estimulados a ese placer por la misma naturaleza, observemos la conducta que fue siempre la de los mejores, y no atendamos a las señales que tocan a retirada y harían retroceder a los que se hallan ya en vanguardia»¹⁹.

Todos los hombres desean por naturaleza mandar significa «todos los hombres desean por naturaleza hacer felices a los demás», lo que no puede lograrse de otra manera que a través del poder. Es manifiesto que se trata del mando ejercido por uno mismo, o al menos por el propio grupo, pues en otro caso la felicidad de los demás no sería tan completa, o no estaría tan bien garantizada, y tampoco lo estaría la propia.

«¿Quién podría aprobar la afirmación de que el sabio no debe tomar parte alguna en la política, salvo que le obligue a ello el apremio del momento?

¿Acaso puede verse alguien apremiado por mayor necesidad que la que tuvimos nosotros, en la que nada hubiera podido hacer de no ser yo cónsul en aquel momento? Pero ¿cómo hubiera podido yo ser cónsul si no hubiera seguido desde mi juventud la carrera por la que, aun habiendo nacido como simple caballero, llegué a alcanzar la máxima magistratura? En efecto, no se puede tener la potestad de salvar a la república en cualquier momento o cuando se quiere, aunque se vea aquella amenazada, a no ser que se halle uno en posición de poder conseguirlo»²⁰.

El ejercicio del poder es un enfrentamiento con el caos de la misma en

17 Cicerón, *Sobre la República*, ed. cit. pág. 37.

18 Cicerón, *Sobre la República*, cit. pág. 36.

19 Cicerón, *Sobre la República*, cit. págs. 38.

20 Cicerón, *Sobre la República*, cit. págs. 41-42.

vergadura al menos que el ejercicio del conocimiento, y frecuentemente tiene como objetivo, más que la salvación de Dios, la salvación de los hombres, o lo que para algunos es equivalente, de la república, la patria, la democracia. Los sabios antiguos discrepaban sobre si eso podía ser una ocupación digna de Dios, y los modernos tendían más bien a excluir esa posibilidad. Pero Cicerón cuenta que en el sueño que Escipión tuvo (y e) valor del sueño en la antigüedad es frecuentemente el de una revelación divina), fue recibido y agasajado en la vida eterna con los máximos honores, los que corresponden a quienes realizan las hazañas políticas supremas, que son constituir y mantener repúblicas justas y prósperas²¹.

Lo otro que el cosmos es el caos; lo otro que la civilización, el salvajismo. El caos deviene cosmos mediante el ordenamiento, el saber, la ciencia.

La elección de los espacios celestes para residencia de Dios fue inicialmente una estrategia acertada. El emplazamiento era luminoso, tranquilo y discreto. Pero iba resultando menos majestuoso a medida que iban apareciendo órbitas inexactas y cometas con trayectorias inesperadas, a medida que se producían campos gravitatorios, cambios bruscos de temperatura y graves alteraciones de la densidad. En fin, cosas que hicieron inevitable una reforma agraria del universo, la cual terminó de una vez con los campos inciertos y los límites lejanos, o sea, con los latifundios y, sobre todo, puso cada cosa en su sitio y ordenó el tráfico espacial determinando dónde y a qué hora tenía que llegar cada una.

Dios no podía seguir manteniendo su residencia en un universo tan incómodo. Por otra parte, ninguno de los dos, ni Dios ni el universo, necesitaba para nada del otro, y a Dios no le quedó más remedio que emigrar a un territorio inexplorado y salvaje, a la superstición.

Eso son las tinieblas exteriores, lo que está fuera de lo racional, de lo ordenado, de lo funcional, de lo previsto. Lo que no ha sido redimido por la ciencia y no podrá serlo nunca, como lo sospechoso, lo ambiguo y lo misterioso, como la metáfora y la poesía.

21 . Entre esas hazañas se cuentan la destrucción de Cartago y Numancia, la construcción del faro de Chipiona (*Turris Scipionis*) y otras muchas. El *Sueño de Escipión*, fragmento del libro VI del tratado ciceroniano que ha llegado hasta nosotros gracias a una copia de Macrobio, es el más famoso texto de la antigüedad donde se proclama la supremacía de la acción práctica sobre el saber teórico.

5. Las tinieblas exteriores y el animismo de la filología

Ciertamente, los tiempos de los verbos podían haber sido una residencia más segura que los espacios siderales. Hay algunos intinitivos francamente amplios, como *ser*, y, desde luego, algunos pronombres completamente inexpugnables, como *él*. Aunque, desde luego, no tienen una apariencia tan majestuosa.

El lenguaje no solamente es exterior al espíritu racional, sino incluso un poco hostil, y, por otra parte, permanece en sí mismo abierto a la exterioridad.

Relacionarse con otros es, entre otras cosas, aprender su lengua, y eso es ya una especie de alienación del espíritu propio. Porque es introducirse en una cultura extranjera, y, todavía más, porque aprender una lengua es someterse a una mecánica bastante ajena a cualquier espíritu.

Algunos autores lo consideran imprescindible para la sabiduría, y, en algunos casos, también para la ciencia. «Solo será culto quien se haya apropiado de lo otro *en su carácter de alteridad*. De esto se deduce que también lo ‘mecánico’ del aprendizaje de una lengua que nos es ajena constituye algo más que un mal necesario. ‘En efecto, lo mecánico es ajeno al espíritu, que tiene interés en ingerir el alimento indigesto que le ha llegado, es decir, en comprender y apropiarse lo que en él está desprovisto de vida’»²².

El lenguaje permanece en sí mismo abierto a la exterioridad porque tiene que ver con lo que quiere uno y con lo que quieren los demás. Aunque hablar es una actividad que puede ejercerse en solitario, como pensar o calcular, con frecuencia se tiende a ejercer entre varios. Entonces, hablar puede ser también un caos, especialmente si hablan muchos a la vez y en tonos de voz muy altos.

Una manera de civilizar semejante salvajismo es distribuir papeles entre una primera persona que habla (yo), una segunda persona que escucha (tú), y que pueden cambiar sus papeles alternativamente, y una tercera persona (él), que actualmente no habla y quizá tampoco escucha, pero que puede irrumpir e interrumpir el diálogo que ahora mantenemos «nosotros».

Nada de una primacía de lo inteligible o una primacía del inteligente. Nada de un pensamiento y un objeto. Una pluralidad de seres que se expresan. En la filología siempre ha habido resabios de asimismo que contrastan

22 Karl Lowith, *De Hegel a Nietzsche*, Sudamericana, 2.^a ed. 1974, pág. 407. La cita de Hegel corresponde a los Discursos del Gimnasio de Nuremberg.

con la pureza objetiva de la ciencia. Hay que ponerse de acuerdo sobre quién habla y quién escucha primero, y quién después. Esto ya es demasiado protagonismo para la acción voluntaria. Demasiado margen para la arbitrariedad.

El lenguaje matemático, que, como todo el mundo sabe, es en el que está escrito el original del universo, es un lenguaje que habla solo y sin error, y, sobre todo, es universal. Basta entenderlo adecuadamente. Los lenguajes coloquiales, en cambio, son muchos, los usa demasiada gente, y la mayoría de ella bastante mal. Aparte de ser numerosos, la mayoría no se entienden. Además, aparecen y se extinguen de forma completamente aleatoria.

Un lenguaje coloquial permite que una persona diga lo que piensa, lo que siente y lo que quiere, si es que decide expresarse, o que permanezca en silencio si es eso lo que prefiere. Permite mantener la interioridad de cada uno en posesión suya. No la deja en la mesa de operaciones a merced de los fórceps, la anestesia y el bisturí. No la coloca dimanando necesariamente de uno mismo, al modo en que de la naturaleza del triángulo se sigue que sus tres ángulos valen dos rectos.

Desde el punto de vista de la universalidad científica, esto es difícilmente llevadero. Desde el punto de vista del pudor personal, en cambio, para Dios tendría la ventaja de permitirle mostrar su inferioridad según sus preferencias. Con todo, esta estrategia presenta serios inconvenientes.

«La existencia de Dios es completamente inútil, a menos que quiera algo», escribió Nietzsche en uno de sus aforismos. Pues bien, aprovechándose de la salvedad admitida por Nietzsche, Dios quería algo. Dios quería redimir a los hombres. Hizo algo y se lo contó a alguien en arameo. Pero nadie, ni en el siglo XVIII ni ahora, habla arameo. Esos relatos se tradujeron a otros idiomas, y encima se tradujeron mal. Muchas interpolaciones, interpretaciones de los traductores según sus limitadas visiones de las cosas, manipulaciones de los textos por parte de los concilios para favorecer a un soberano o a otro, concilios financiados por los emperadores para lograr sus propios intereses, tal y como d'Alambert y Federico II exponen en su correspondencia. De este modo, la crítica de las Escrituras quedó lista para ser servida.

Para una mente científicista, si Dios quería hacer felices a todos los hombres, salvar todas las repúblicas y salvar al género humano, debería haber elegido para ello un lenguaje más asequible, más universal y mucho más exacto, a saber: el lenguaje matemático, y no el arameo. El lenguaje de la ciencia es el que comprende mejor todo el mundo. Para asegurarlo, además, están

los periodistas, que en griego se dice con los términos *ángeles*, *apóstolos*, y con otros no menos venerables.

En efecto, las lenguas coloquiales son demasiado vulnerables, demasiado contingentes, demasiado fácticas. Demasiada gente tiene acceso a ellas y expresa en ellas su voluntad, sus sueños y sus caprichos.

En muchas de esas lenguas no solamente hay primera, segunda y tercera persona de singular y de plural, masculino y femenino. Además de eso las acciones se expresan en verbos, pero según diferentes modos, que ya de por sí propician el error y la superstición. Existe el modo indicativo en que se indica o se enuncia la verdad, pero en el que también se expresa la persuasión y la seducción. Para dificultar más las cosas, existen el subjuntivo y el condicional, que son los modos de expresar el deseo, lo insinuante, lo quimérico. Y existe el modo imperativo, para expresión de la voluntad, la orden, el mandato, la violencia y el terror. Las lenguas coloquiales son en sí mismas subversivas. Sobre todo si además son de grupos minoritarios. Lenguaje coloquial es lo mismo que conspiración y oscurantismo. Justamente lo contrario de la ciencia, que se expone en un lenguaje abierto al que todos tienen acceso, y en una comunidad libre de dominio, que, como todo el mundo sabe, son los departamentos universitarios, los congresos, las enciclopedias, las publicaciones científicas y las Academias de Ciencias.

No obstante, desde el siglo XVIII hasta ahora la ciencia ha rescatado en gran medida las lenguas coloquiales, y ha manifestado el ordenamiento intrínseco que había en ese primitivo caos. Ha digerido en su objetividad esas rarezas extranjeras.

El exceso de los modos verbales, con una gama tan variable de acciones, se puede resolver en una mecánica de estructuras a varios niveles, según correspondencias binarias y ternarias, de un modo similar a como se regula el parentesco, el matrimonio y el emplazamiento de las chozas en los poblados de Indonesia que anteriormente se mencionaron. Por lo que se refiere a los pronombres personales, no hay por qué considerarlos como expresión de subjetividades, como puntos por los que las tinieblas exteriores irrumpen en el plano ordenado de la objetividad racional. Desde el punto de vista del análisis estructural pueden considerarse simplemente como propiedades del lenguaje, pues realmente aparecen así. «La subjetividad no es más que la emergencia en

el ser de una propiedad fundamental del lenguaje»²³.

Puestas así las cosas, los idiomas no solamente resultan una residencia desapacible para Dios. También para los hombres, que venían habitando en el lenguaje de un modo más o menos ruidoso y acomodaticio²⁴, el emplazamiento de sus viviendas se torna inhóspito. Según el cuadro de incompatibilidades vigente, si los lenguajes coloquiales se regulan mediante la racionalidad objetiva, no pueden servir para ninguna expresión personal, ni divina ni humana.

Las cosas no se ponen difíciles solamente para Dios. Se ponen difíciles para las personas, cualquiera que sea su naturaleza. El cuadro de incompatibilidades tiene vigencia porque, para la objetividad racional, las personas resultan incómodas en la medida en que se trata del tipo de seres que con frecuencia quiere algo.

El caso de Dios resulta particularmente engorroso porque no se proclama una persona, sino tres. Todavía más, declara que lo que quiere es al hombre. Para colmo no quiere de un modo racional. Su querer no es ciencia (*sophía*), sino locura (*moría*), lo que verdaderamente constituye una provocación (*skándalon*)²⁵.

6. Hermano fotón, hermano sujeto trascendental

La objetividad científica tiene la ventaja de que es comprensible desde todos los puntos de vista. Lo único que hace falta es que todos esos puntos de vista estén integrados en el de la inteligencia en general, en el de la inteligencia que ha ido desarrollándose desde el despertar del espíritu griego, la inteligencia que ha crecido con el descubrimiento de la ciencia moderna y ha alcanzado

23 E. Benveniste, *Problèmes de Linguistique générale*, Gallimard, París, vol.I, 1966, pág. 262. Cit. por F. Tinland, *La différence anthropologique*, Aubier Montaigne, París, 1977, pag.396. Para una revisión más actualizada de los pronombres personales deícticos, cfr. P. Muhlhauser y R. Harre, *Pronouns and People: The Linguistic Construction of Social and Personal Identity*, Basil Blackwell, Cambridge, MA.,1990.

24 M. Heidegger, en *El ser y el tiempo*, tr. de J. Gaos, F.C.E., México 5.ª ed. 1974, dedica a este tema los párrafos 33 «La proposición, modo derivado de la interpretación», 34 «El ser ahí y el habla. El lenguaje», 35 «Las ‘habladurías’», 36«La avidez de novedades» y 37 «La ambigüedad».

25 J.M. Bover y J. O'Callaghan, *Nuevo testamento trilingüe*, BAC, Madrid, 1988, pág. 877. El texto aludido corresponde a 1 Cor. 1, 22-23.

su mayoría de edad con la edición de la Enciclopedia, la inteligencia que Kant denominó *sujeto trascendental* y que es el protagonista de la historia universal del género humano.

El sujeto trascendental dijo «hágase la luz» y los fotones desfilaron por el universo, ilustrando con su claridad matemática hasta las más recónditas esquinas, y proclamando los derechos humanos para todos los seres capaces de entenderse mediante el uso de las palabras.

Pero cuando la superstición parece completamente vencida y superada surgen individuos aislados, grupos marginales, minorías étnicas y poblaciones numerosas, que no se han enterado de nada; «puntos singulares» y «agujeros negros»²⁶ que se declaran en huelga y desafían abiertamente el código cósmico que tanto esfuerzo ha costado promulgar. A pesar de las legiones romanas, de los tercios de flandes y de la VI flota de la U.S. Navy.

Pretenden que tienen algo que decir, pero no en el lenguaje matemático, que sus derechos humanos les autorizan determinadas actividades que no se habían previsto²⁷. Sostienen puntos de vista que no se sabe cómo integrar en el sujeto trascendental, y cuentan su pasado remoto y próximo en relatos que no estaban incluidos en la historia universal del género humano.

La superstición ataca de nuevo y el animismo se toma su revancha. No solamente se acepta a Dios como un ser animado con voluntad y sentimientos, también al sol, a los animales, a las plantas, a los volcanes, a la noche, a las líneas de las manos, los triángulos y las circunferencias, a las estructuras con correspondencias binarias y ternarias y a los juegos de cartas. Carismas, inspiraciones, milenios, iglesias que aceptan la convención de Ginebra y sectas

26 Cfr. Roger Penrose, *La nueva mente del emperador*, tr. de Javier García Sanz, Mondadori, Madrid, 2.^a ed. 1991, cap. 7,10, «La estructura de las singularidades del espacio-tiempo», págs. 420-425.

27 El diario «The New York Times», en su edición nacional del 16-8-92 (pág. 17), recoge una propuesta de enmienda a la constitución del Estado de Oregón en la que se declara que la homosexualidad no es un «civil right», sino una aberración: «Los gobiernos estatal, regional o local, así como sus departamentos, agencias y otras entidades, sobre todo y específicamente el Departamento de Estado para la Educación Superior y las escuelas públicas, colaborarán en la fijación de una normativa para la juventud del Estado de Oregón, que reconozca que la homosexualidad, la pederastia, el sadismo y el masoquismo son hechos anormales, aberrantes, antinaturales y perversos, y que tales comportamientos han de ser reprobados y evitados». La propuesta fue rechazada en el referéndum celebrado el 3 de noviembre de 1992.

incontrolables que operan clandestinamente. En semejante tesitura, también se le ponen difíciles las cosas a la mecánica clásica, al sujeto trascendental y a la historia del género humano. Pero la universal fraternidad franciscana, que en su día acogió amorosamente al sol y a la luna, junto con los beneméritos protagonistas de la cosmología clásica, la tierra, el aire, el agua y el fuego²⁸, también puede procurarles a estos nuevos héroes caídos un alojamiento confortable en los franciscanos y sobrios anaqueles de algunas bibliotecas universitarias.

Dios, por su parte, parece más familiarizado con los progresos y las Cítástrofes, con los suntuosos edificios y las fugas clandestinas. Ha tenido imagen antropomórfica y zoomórfica, y le ha sido prohibido severamente; ha sido número perfecto, objeto inteligible, pensamiento inteligente, gobernador del cosmos, mendigo, matemático, físico, astrónomo, relojero. Ha sido librepensador, proletario y demócrata. Ha hecho milagros, y se le ha prohibido hacerlos durante largos periodos. Ha sido tahúr y ahora se le permite jugar a los dados, pero sólo en algunas discretos y singulares esquinas. Resulta ser cada vez más feminista y, últimamente, parece que es mujer²⁹. Sería difícil encontrar un *curriculum* más completo.

En la tradición católica, y en la mayoría de las confesiones cristianas, se enseña que fue artesano, *faber* (latín) *hó tékton* (griego)³⁰, que murió crucificado y que resucitó al tercer día³¹.

En las religiones e iglesias con más siglos de historia, son más abundantes y perceptibles las vicisitudes enumeradas, el choque entre lo razonable y lo misterioso, entre unas actitudes más racionales y otras un poco menos. Pero en esas iglesias, como en la Cruz Roja y en Amnistía Internacional, parecen ganar la batalla con más frecuencia los ilustrados, es decir, los partidarios de que los beneficios divinos, como los humanos, se distribuyan no con locura (*moría*),

28 Cfr. San Francisco de Asís, *Cántico de las criaturas*, tr. de Hnos. Sebastián López y Celestino Solaguren, en *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, BAC, Madrid, 4ª ed.

29 Para una revisión bibliográfica del tema, cfr. Tracy L. Luff, *Wicce: Adding A Spiritual Dimension to Feminism*, en «*Berkeley Journal of Sociology*», vol. 35, 1990, págs. 91-105. Cfr. Kari Elisabeth Borrensen, *Immagine di Dio e modelli di genere nella tradizione cristiana*, en AA.VV. *Maschio-femmina. dall'uguaglianza alla reciprocità*, Ed. Paoline, Milano, 1990.

30 J.M. Bover y José O'Callaghan, *Nuevo Testamento Trilingüe*, ed. cit., Mc., 6,3, pág. 208.

31 Cfr. *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, 2.º grado, Conferencia Episcopal Española, Comisión Episcopal de Enseñanza, decimoquinta edición, Madrid, 1981, nn. 71-78, págs. 20-22.

sino conforme a derecho, o sea según una ordenación de la razón beneficiosa para el bien común³².

Sin exponer de un modo científico e inequívoco, por el momento, su punto de vista sobre la mecánica clásica, el sujeto trascendental y la historia universal del género humano, Dios parece aceptar que, en cualquier caso, a los hombres todo les es dado a través de inediaciones tácticas. En los países civilizados, parece aceptar la constitución vigente y, lo que es más importante, se atiene a la ley de procedimiento administrativo a efectos de empadronamiento, petición de asilo y reconocimientos civiles en tiempo y forma.

En los países menos civilizados y en territorios donde impera el analfabetismo, parece atenerse a procedimientos que para el hombre blanco resultan mias extraños y a veces incomprensibles.

32 Es la definición de ley que formula Cicerón en *Sobre la República*, ed. cit. pag. 137, que posteriormente recoge y glosa Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, qq. 90 y 91 (BAC, Madrid, 1985, págs. 586-598) y que se mantiene vigente en la tradición cristiana.

CAPÍTULO III

HUMANISMO ILUSTRADO Y HUMANISMO JUDÍO

1. Los héroes y la gente

Tras el estudio sobre el humanismo científico y el humanismo religioso, se puede abordar en mejores condiciones la cuestión del humanismo grecorromano, el medieval y el renacentista, tal como aparece en los trabajos del profesor Higinio Marín, *Humanismo aristocrático*, *Humanismo estamental* y *Humanismo pericial*¹ y otros anteriormente citados. Voy a hacerlo teniendo en cuenta lo escrito en los capítulos anteriores y en la correspondencia personal que he mantenido con el autor, con especial referencia a la mentalidad ilustrada y al punto de vista del judaísmo.

Lo que he sostenido anteriormente en mis observaciones al profesor Juan Arana y su estudio sobre las diferentes teodiceas de las Ilustración, es que el cristianismo es más universal que la ciencia. La cuestión del humanismo tiene que ver con esto porque la universalidad del género humano es un invento o un descubrimiento romano y cristiano, y un redescubrimiento de los humanistas.

Higinio Marín dice muy bien en sus trabajos que el humanismo heroico del mundo grecorromano, y el humanismo estamental de la edad media, eran el modelo de unas elites que constituían la vanguardia, y el «locus» sociológico de unos ideales, costumbres y conocimientos que han dado lugar a lo que ahora llamamos mundo occidental o cultura occidental. De acuerdo.

La circunstancia de que todo eso perteneciera a unas elites podría no invalidar la universalidad de los ideales humanistas. Porque, y ahí es donde me parece que está el problema, la universalidad se puede entender y se ha entendido de maneras diversas.

1 Higinio Marín, *Humanismo aristocrático*, Cuadernos «Empresa Humanismo», n.º 33, Pamplona, 1991; *Humanismo estamental*, Cuadernos «Empresa Humanismo», n.º 34, Pamplona, 1992 y *humanismo pericial*, Cuadernos «Empresa Humanismo», Pamplona (En prensa).

Higinio Marín sostiene, entre otras tesis, que el cristianismo es algo distinto y más amplio que un sistema sociocultural, aunque durante un periodo comprendido entre la cristianización de Europa y la colonización de América, ambas cosas coincidieran de modo indiscernible. La tesis está desarrollada de un modo brillante e irreprochable.

En el estudio del capítulo precedente, cuando intento mostrar que el cristianismo me parece más universal que la ciencia, quiero decir eso mismo. También comparto con él que nosotros, los cristianos que hemos vivido el Vaticano II, estamos en mejores condiciones que quienes no lo vivieron, para entender más aspectos del cristianismo y para conjugar con él las otras religiones.

Pero esta perspectiva es todavía ampliable respecto de la que me parece ver en sus cuadernos y que motivaron mis sospechas acerca de la mala suerte que había tenido la Divina Providencia hasta que llegamos *nosotros*. Paso, pues, a la ampliación de la perspectiva.

La colonización de América dio lugar a desarrollos teológicos y jurídicos sobre la universalidad del género humano, al mismo tiempo que tenían lugar otros desarrollos políticos y científicos que versaban también sobre esa misma universalidad. Es la época del barroco y la ilustración.

Digo que el cristianismo es de hecho más universal que la ciencia, porque la ciencia ha sido elaborada por personas inteligentes, y puede comprenderla, proseguirla y aplicarla cualquier persona inteligente. Se trata simplemente de inteligencia y de reglas objetivas.

El cristianismo, en cambio, y en general todas las religiones, ponen en juego no solamente la inteligencia, sino también la voluntad, los gustos, etc.

Universalidad de la ciencia quiere decir validez de la ciencia para cualquier persona inteligente. Algunos filósofos dicen que todos los seres humanos pueden representar el papel de «cualquier persona inteligente», de «la inteligencia en general», a la cual a veces llaman «sujeto trascendental». Bueno, pues me parece que «trascendental» y «católico» son dos sentidos diferentes de «universal» y también dos sentidos diferentes de «humano».

Ocurre que «cualquier persona inteligente» es casi siempre alguien que sabe hablar inglés, que cuenta según el sistema de notación numérica árabe adoptado por los europeos y que sabe manejar calculadoras y ordenadores basados en el álgebra de Boole. Además, «cualquier persona inteligente» sabe que la historia universal es comprensible como desarrollo del espíritu humano

desde un punto cero hasta la situación actual del desarrollo científico, técnico y social.

Por otra parte, ocurre que «cualquier persona inteligente» muy pocas veces es un portugués, un etíope o un indonesio, y casi nunca un kurdo, un zulú o un guajiro. Sin embargo, hay guajiros, portugueses y etíopes que son católicos, como la Iglesia romana es católica.

Según el Catecismo de la Iglesia Católica, quiere decir que es para todo el género humano, que contiene todo lo necesario y suficiente para la redención y salvación eterna del mismo género humano y que en la Iglesia particular de Addis Abeba está toda la Iglesia Universal, que predica la redención no sólo para los etíopes sino para todo el género humano². Aquí aparece tres veces la expresión «género humano», con el implícito de que es *uno*, y ninguna de las tres significa «consciencia trascendental».

Lo más fácil para un católico latino es dar por supuesto que *cristiano* y *católico* quiere decir lo mismo que verdaderamente humano, europeo y «protagonista de la historia universal». Porque, para empezar, la historia universal la han inventado los europeos y han empezado a contarla haciendo coincidir el año 0 con la venida de Cristo.

Los etíopes y toda la cultura islámica numera la historia de otra manera, pero los etíopes son una comunidad marginal, como tantas otras, que no han extendido el cristianismo por *todo* el mundo y no lo han llevado a *todos* los hombres. Ellos están fuera de *La historia universal* hasta que son colonizados por Europa primero, y son reconocidos por la ONU después. Y ellos en esto, han tenido mucha suerte, porque hay etnias que todavía no han tenido ninguno de esos dos reconocimientos, como por ejemplo los lúos de Kenia, que son católicos de rito latino.

Después de ser llevado por las circunstancias a pensar en esto, uno empieza a creer que la «consciencia trascendental» es bastante anglosajona, que tiene mucho de «inteligencia estándar», mucho de «inteligencia DIN A-4»; que el inglés no es la lengua natural del *género humano*, que el sistema de notación numérica árabe tampoco y que el álgebra de Boole tampoco.

Uno empieza a pensar primero que la historia universal es bastante con-

2 *Catecismo de la Iglesia Católica*, Primera parte, Segunda Sección, Capítulo tercero, Párrafo 3, III, «La Iglesia es Católica». Asociación de editores del Catecismo, Madrid, 1992, págs. 198-205.

tingente, y luego, a dudar de que sea realmente *una*, aunque no dudo de que la más *grande* y la más *libre* es, por el momento, la que la sido hecha por los occidentales.

La cuestión es esta: ¿De verdad se le ocurrió a Heródoto que él había descubierto «la historia universal», o eso se le ocurrió más bien a los humanistas del Renacimiento o a los Ilustrados? Suena un tanto paradójico y quizá ridículo, pero podría suceder que la historia universal halla sido *una* solamente en algunos periodos como, por ejemplo, desde Alejandro a Teodosio, y desde Cronwell hasta Churchill.

2. Una providencia con mala suerte

Y si la historia universal no ha sido una en los demás momentos, o no lo ha sido ni siquiera en esos, entonces al leer a algunos teólogos de la historia, se tiene la impresión de que son muchas cosas las que han sucedido al margen de la Divina Providencia, es decir, mientras su atención y solicitud era acaparada por la pista central, donde actuaban los protagonistas de esa historia presuntamente una.

Por supuesto que para los cristianos europeos lo más fácil era identificar lo cristiano y lo trascendental. Bastaba con mantener los esquemas de la previa identificación entre cristianismo y sistema sociocultural a la que Higinio Marín se refiere, y cuya confusión intenta deshacer. Lo intenta y lo logra.

Identificar lo cristiano con lo trascendental podía implicar conflicto para algunos católicos romanos. Porque la «conciencia trascendental», la ciencia, el progreso, los derechos humanos, el antisemitismo, las constituciones democráticas, el capitalismo salvaje, el nazismo y, finalmente, el socialismo científico, no lo habían inventado los católicos romanos, sino más bien algunos de sus disidentes y además con graves antagonismos y desgarramientos.

Para los católicos latinos su condición de católicos (o sea, su universalidad), su identidad personal y colectiva, y el sentido de su existencia, se les escapaba si el protagonismo de la historia era detentado por los protestantes, a menos que la Divina Providencia hiciera algo. A menos que la Divina Providencia bautizara en católico al sujeto trascendental, o lo hiciera fracasar estrepitosamente.

El advenimiento de la posmodernidad y la bancarrota del sujeto trascen-

dental más bien hacía pensar en esto último, en que, efectivamente, la Divina Providencia se había vengado y había vengado a sus más fieles seguidores.

Pero la postmodernidad había sido proclamada otra vez por los disidentes, quienes, al derrocar al sujeto trascendental, habían arrastrado con él muchos valores del sistema sociocultural que coincidía con el cristianismo. También desde el punto de vista de algunos católicos latinos, la derrota del sujeto trascendental, la postración del ángel caído, resultaba lamentable, y el pelotón de los que el llevaban a la guillotina aparecía como un grupo de sanguinarios jacobinos.

Probablemente, una parte de la Iglesia católica se ha entendido a sí misma, durante los últimos tres siglos, desde el punto de vista del sujeto trascendental, desde la fusión o confusión entre cristianismo y sistema sociocultural, y se ha sentido inferior, por una parte, y desconcertada, por otra, ante la pujanza y radicalización del humanismo ilustrado. Naturalmente, esto en nada menoscaba la integridad de esa parte como Iglesia católica: su inculturación en la objetividad científico-cultural europea no es menos valorable que la de la Iglesia de Addis Abeba en la negritud etíope.

Quizá en parte para afrontar esos problemas, a mediados de nuestro siglo se escribieron obras como *Humanismo integral*³, como *El existencialismo es un humanismo*⁴, como *Carta sobre el humanismo*⁵, como *Humanismo y terror*⁶, como *Humanismo y cruz*⁷, y otras igualmente meritorias. Todo eso se escribió en su día y ahí queda.

3. Los marginales elegidos

Conozco todavía otra perspectiva, que no es la de los cristianos, y que tampoco es la de los *infielos* (paganos, musulmanes, hindúes, etc.), sino la de los antiguamente llamados *pérfidos*, o sea, los judíos.

Los judíos no son, desde nuestro punto de vista, los protagonistas de la

3 J. Maritain, *Humanismo integral*, ed. original, París, 1936.

4 J.P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, 1.^a ed. París, 1945.

5 M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 1.^a ed. Berna, 1947.

6 M. Merleau-Ponty, *Humanismo y Terror. Ensayo sobre el problema comunista*, 1.^a ed. París, 1947.

7 R. Paniker, *Humanismo y cruz*, Rialp, Madrid.

historia, como podrían serlo los cristianos europeos o, en otro sentido, los católicos etíopes. Desde el punto de vista de ellos, por supuesto que sí lo son, pero no, desde luego, como el sujeto trascendental, sino como un sujeto particular. En concreto, como el pueblo elegido.

Francamente pienso que pocas cosas puede haber más irritantes, para una conciencia trascendental, que contemplar cómo un sujeto particular se proclama a sí mismo, en tanto que particular, protagonista de la historia del género humano en virtud de *La elección de Dios*⁸.

Ignoro cuántos ilustrados creyeron que la conciencia trascendental era la suya, y desconozco el papel que tuvieron ellos en la génesis del antisemitismo. Sí sé que los judíos se han considerado el pueblo elegido y los protagonistas de la historia, pero en tanto que colectividad particular y no en tanto que sujeto trascendental (cosa que también yo personalmente, cristiano como soy, creo de verdad). Por eso para ellos la historia es un asunto contingente, una cuestión de pactos cumplidos o defraudados, que no entienden bien, que tienen que interpretar y reinterpretar dejándose abierta una puerta a la esperanza, por una parte, y a los poderes fácticos, por otra.

Es posible que el momento en que algunos de ellos estuvieran más próximos a interpretarse a sí mismos como sujeto trascendental fuese cuando le preguntaron a Cristo «¿Eres tú el que ha de venir, o esperamos a otro?». Quizá les decepcionó porque percibieron que no iba a entronizarlos ni a investirlos con los poderes del sujeto trascendental, como gestores de un sistema socio-cultural supremo.

Después de la destrucción de Jerusalén, y después de la expulsión de Shepharad en 1492, no creo que la ilustración fuera para ellos un periodo especialmente luminoso. Es más, fue en el siglo XVIII cuando Israel ben Eliezer fundó en Polonia la secta de los *Hasidim*, según la cual, el Mesías que ha de venir es el mismo pueblo judío sufriente.

Bueno, de esto no puedo hablar con autoridad, y, en cualquier caso, no soy quién para interpretar la conciencia judía en ninguna de sus ramificaciones. Prefiero oírles a ellos. Concretamente, a uno de ellos, que sería poco adecuado considerar *infiel* o *pérfido*, dado que es cardenal arzobispo de París. Un hombre tan judío y tan cristiano como San Pedro, San Pablo y Santiago.

Hasta qué punto es firme su conciencia judía resulta asombroso. El nue-

8 Jean-Marie Lustiger, *La elección de Dios*, Planeta, Barcelona 1989.

vo Catecismo de la Iglesia Católica divide la historia, a partir de un punto que es «la plenitud de los tiempos», en dos periodos: «el tiempo de las promesas», antes de Cristo, y «los últimos tiempos», el periodo comprendido entre la primera y la segunda venida⁹.

Los judíos que no creen que Cristo es el Mesías que había de venir, y los gentiles del mismo parecer, están en «el tiempo de las promesas». ¡Cuántos y cuáles son los modos de creer y de esperar en el Mesías que ha de venir y cuántos los modos de creer y de esperar en la segunda venida! En muy buena medida depende de cuánto y cómo se trasmita la noticia de que va a venir o de que ha venido.

La primera y la segunda venida. La primera y la segunda promesa. Dos puntos determinan una recta. Por un punto exterior a una recta se puede trazar una y sólo una paralela. Así lo declaran Euclides, Kant y el sujeto trascendental.

Pero Jean-Marie Lustiger, el cardenal de París, parece decir respecto del tiempo histórico lo mismo que Lobachewsky dijo respecto de la geometría de Euclides: por un punto exterior a una recta se pueden trazar infinitas paralelas. Los modos de creer y de esperar en la primera y en la segunda venida del Hijo de Dios, subjetivamente legítimos, parecen indefinidos: pueden ser tantos como comunidades de creyentes existan y puedan existir.

La cuestión de determinar cuáles son los modos «reconocidos» como legítimos queda remitida, no a la conciencia trascendental, que constituye la objetividad científica, sino a la autoridad prudencial de la Iglesia y a la paciencia y providencia de Dios. Ahora la cuestión de quién es el protagonista de la historia se complica un poco más. ¿De qué historia?, ¿de la nuestra?, ¿de nosotros, quiénes? Por supuesto, también se complica la cuestión de en qué consiste ser protagonista y de cuántas maneras se hace eso.

Higinio Marín incluso en esto resulta un curioso punto de referencia. Un hombre descendiente quizá de cartagineses, fenicio, ese pueblo de navegantes que have más de tres mil años exploraron el Mediterráneo, parte del Atlántico, y el Indico. Quizá lleva sangre de la gente que fundó un imperio en Libia, y que peleó con los romanos por el suelo donde se ubican ahora las tierras

⁹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1992, Primera parte, Segunda sección, Capítulo tercero, Artículo 8, «Creo en el Espíritu Santo», apartados III, IV y V, págs. 168-178.

que son propiedad de sus padres. Un pueblo tan cosmopolita y antiguo como el hebreo, tan dispersado como ellos (Líbano, Cartagena, Valencia, Marsella) ¿Podrían ser los fenicios el pueblo elegido?, ¿el protagonista de la historia?, ¿es el pueblo más tolerante y humanitario?

A esa dispersión, diversificación y apertura se le puede llamar ecumenismo, como le llama Higinio Marín, y creo que se le puede llamar también humanismo.

Desde esta perspectiva hay otro sentido según el cual yo puedo creer que el cristianismo también es un humanismo. Desde la perspectiva en la que se advierte que no hay «una historia» y que tampoco hay un tiempo histórico objetivo y único. Al menos que no hay esa unidad que puede obtenerse en términos objetivos por parte de la conciencia trascendental, una unidad unidireccional cuya observación sea la tarea de la Divina Providencia. Quizá tampoco sea tarea de la Providencia evitarle las perplejidades a las conciencias particulares que se identifican con «el» sujeto de «la» historia. Quizá incluso provocárselas es cosa calificable también como providencial.

Me parece que algunos judíos cristianos y el Catecismo de la Iglesia Católica dicen algo así. O al menos yo lo entiendo así. La historia no tiene un curso lineal, ni siquiera para los cristianos. Se parece más bien a una pseudoesfera, o quizá a un paraboloides hiperbólico: a una de esas figuras como una silla de montar, que algunos físicos proponen como «imagen» del universo y que aparece en la cubierta de la edición española de *El ser y el tiempo*¹⁰. Es finita, pero no se puede llegar nunca al límite. Ignoro si en esa figura se puede determinar el centro ni cómo, aunque en el cristianismo sí se establece la «plenitud de los tiempos». Por lo demás, ninguna de esas figuras es menos objetiva ni menos constructa que la línea recta.

La verdad es que un cristiano puede sentirse desplazado por un judío que también sea cristiano. Precisamente en cuanto cristianos, los que no somos judíos somos unos advenedizos, gente que se aprovecha del cumplimiento de unas promesas hechas a otros. Pero bueno, no es preciso darle más vueltas a este tema por ahora. Uno no es judío, pero a uno le resulta bastante aceptable seguir siendo lo que es, un profesor de filosofía, que ha llegado al cristianismo procedente de la gentilidad, no sólo en el sentido de que sus progenitores no

10 M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, F.C.E., México, 1974. Portada. Signum S.A./García Gayou/ Constanza Cervera.

son judíos, sino también en el sentido de que no provienen de las corrientes culturales católicas de la España del XIX y del XX.

Esto me resulta aceptable porque también tiene su legitimidad desde el punto de vista judeocristiano. Desde el punto de vista judeocristiano, la legitimidad de la ciencia, incluso del sujeto trascendental, de Juan Arana, de los ilustrados, es a la postre la de los gentiles, a saber: San Pablo, y su experiencia cristiana, que no le llega por transmisión de testigos presenciales, sino directamente de arriba¹¹. Y vuelvo otra vez al humanismo, porque ahora también la tolerancia me parece que adquiere diferentes sentidos.

4. Humanismo moderno y posmoderno

La cuestión de por qué resulta tan difícil encontrarle unidad al humanismo Renacentista da que pensar. Desde luego el libro de Bullock¹² me parece que no tiene ningún interés en este sentido. El de Moses Hadas, veinticinco años anterior, me parece más interesante¹³. Entre otras cosas porque, como su propio nombre indica, Moses Hadas es judío, y sitúa a Spinoza como una de las claves del humanismo.

Se puede manejar una hipótesis. Se puede aventurar que si no se encuentra una unidad en el periodo del Renacimiento es porque no la hay, y, sobre todo, porque como nosotros ahora no la tenemos, no podemos proyectarla en otras épocas, ni utilizarla como imagen de búsqueda para encontrar sistemas

11 «Mientras que el testimonio ocular petrino se transmite e inserta en la Iglesia en la horizontal del plano de la historia -la sucesión apostólica (desde Cesarea de Filipo) descansa en la continuidad horizontal-, el testimonio ocular paulino proviene verticalmente «del cielo» (Hch 22, 6; 26, 13), y su «evangelio» ha sido recibido directamente de Dios, sin mediación humana alguna, a través de una revelación (Gal 1, 11-12). Aunque Pablo intenta también establecer, aun llegando al sacrificio de sí mismo (Hch 21), la conexión con la tradición apostólica de los Doce y mantenerla por todos los medios, él ha sido puesto ante los demás Apóstoles sin haber sido elegido por ellos. Su irrupción vertical impide toda posibilidad de situar en la horizontal de la Iglesia el carisma que le ha sido reservado. Por una parte, la tradición paulina será una conservación de la visión paulina de la revelación, pero, por otra, será la irrupción vertical siempre nueva e imprevista de nuevos carismas en la historia de la Iglesia». Hans Urs Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*. Vol. 1, *La percepción de la forma*, Ed. Encuentro, Madrid, 1985, pág. 312.

12 A. Bullock, *La tradición humanista en occidente*, Alianza, Madrid, 1989.

13 M. Hadas, *Humanism. The Greek Ideal and Its Survival*, Allen & Unwin, Londres, 1961.

socioculturales unitarios y consistentes. Lo que sí nos resultará más fácil es encontrar en otras épocas nuestra propia fragmentación, o averiguar muchas cosas de otras épocas con las cuales sintonizamos porque se caracterizan más por la dispersión que por la unidad.

Spinoza tiene que ver con la invención del sujeto trascendental, con la tolerancia, con la democracia y con la decadencia de la sinagoga. Spinoza es un humanista, pero quizá no es ya un hombre del renacimiento.

Me parece que Vives, Montaigne, Erasmo y Moro, sí lo son. Hay en ellos algo que todavía no es lo que luego aparece como una tolerancia jacobina. Me explico.

Adelanto que es temerario por mi parte ponerme a hablar de esto con lo que hasta ahora llevo estudiado de ese periodo. Pero, aunque mi opinión no sea muy autorizada, tengo alguna base para opinar.

Montaigne es tolerante porque propone atenerse a las leyes y a la religión que cada uno encuentre «en su cultura». Moro es tolerante porque el gobierno que rige en su *Utopía* es no confesional, y eso es lo que garantiza la libertad religiosa. Casi todos ellos son cosmopolitas, y cristianos, que están asistiendo a la fragmentación de la cristiandad.

No sé si, como dice Agnes Heller¹⁴, están viviendo la tragedia de la acumulación de los medios de producción en las familias burguesas, que van incrementando poder, y que van a desencadenar el proceso del capitalismo. Hay en ese estudio muchas cosas interesantes, pero también hay adoctrinamiento oficial marxista de los años 70.

Me parece obvio que ellos están viviendo una fragmentación, que lo saben, pero no se les ocurre proponer una estructura unificante y totalitaria, ni creen que debe haberla.

Ninguno ha pasado a la historia como un gran filósofo porque ninguno lo es. La fragmentación la percibían porque la consolidación de las lenguas vernáculas era imparable, y la ruptura de la cristiandad también. A pesar de que ellos escribían muy bien en latín; a pesar de que el emperador de Alemania reunió en Trento a los hombres de la Iglesia y les pidió un catecismo para toda la cristiandad.

Higinio Marín menciona la polémica entre Ginés de Sepúlveda y Las Casas, sobre si hay que considerar a los indios americanos dotados de alma

14 A. Heller, *El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona, 1980.

inmortal y de libertad plena. Probablemente, Las Casas es un hombre que percibe también esa fragmentación imparable, y, desde luego, Francisco de Vitoria. Europa como un sistema sociocultural o un universo en expansión que crece por diferenciación y autonomización de las partes. Como un estallido. Los humanistas quizá se atienen a lo que consideran los valores máximos: la libertad, la fe cristiana, la instrucción en las letras y el intercambio comercial, la comunicación. No creen que esos valores sean incompatibles entre sí porque no creen que, para que tengan vigencia social, hayan de estar engarzados en un sistema sociocultural que sea una unidad sociopolítica, o haya que imponerlos desde ella. Piensan que puede ser suficiente trabajar en paz y hacer las cosas lo mejor que uno sabe y puede. Eso concuerda muy bien con la tesis del «humanismo pericial».

Quizá Ginés de Sepúlveda sí creía imprescindible la unidad religiosa y sociopolítica, y a lo mejor Carlos V también. Pero Moro y Erasmo sabían que era imposible. Que el mundo no era Europa, y que el mundo no iba de eso. Y no sólo porque cuando mueren, en 1535 y 1536, el catecismo de Lutero lleva ya más de un lustro dando vueltas. También sabían que los turcos estaban a las puertas de Budapest¹⁵, que la imprenta era un éxito tecnológico imparable, que el Pacífico se podía navegar en las dos direcciones y muchas otras cosas más que les desbordaban. Ellos no quieren transformar el mundo; quieren saber de qué va, pero con serias dudas de poder averiguarlo. Probablemente, no sabían cómo unificar todo eso en una síntesis conceptual, y mucho menos en un sistema político.

No tenían esas pretensiones. Por eso eran tolerantes. Por eso parecían escépticos, hombres con poco celo. Por eso eran amantes de la libertad.

Pero ahí hay una especie de trampa. No es lo mismo ser escéptico porque, tras afirmar que la razón es el principio de todo, uno no encuentra la conexión de las cosas con su principio lógico, que ser escéptico porque uno sostenga que el principio de todo es la libertad. Jesús de Garay sostiene¹⁶ que la Edad Media se debate en el intento de hacer compatible la herencia griega, según la cual la razón es el principio, y la herencia judeocristiana, según la cual la libertad es el principio. Lo dice en varios de sus artículos, de varias mane-

15 Esa es la preocupación capital de Moro mientras está preso en la Torre de Londres en 1534 y 1535. Cfr. Tomás Moro, *Diálogo de la Fortaleza contra la Tribulación*, ed. de A. de Silva, Rialp, Madrid, 1988.

16 En *Actas del I Congreso Nacional de Historia de la Filosofía Medieval*, Zaragoza, 1992.

ras, y la última en su ponencia recogida en las Actas del Congreso Nacional de Filosofía Medieval que el pasado año publicó la universidad de Zaragoza.

Me inclino a pensar que Montaigne es escéptico porque cree en la libertad, más que porque cree en la razón pero sin saber manejarla ni encontrarla en las cosas. Y lo mismo me inclinaría a decir de Vives, Erasmo y Moro.

Tienden a darle más importancia a la libertad, al trabajo y a la prudencia, que a la razón, a la contemplación y a la lógica.

Ese no es el caso de Spinoza. Spinoza nace en 1632, casi cien años después de la muerte de estos humanistas, en plena guerra de los treinta años. La paz de Westfalia se firma cuando él tenía 16, y Descartes muere cuando él tenía 18.

Para entonces ya había corrido mucha más sangre, se habían descubierto y escrito muchas más cosas, y el paisaje histórico se contemplaba con otra perspectiva. Ya los tiempos estaban maduros para que pudiera flotar en el ambiente la idea de una civilización plenamente humana, es decir, basada en la razón y en la ciencia, en el desarrollo de la técnica y en el derecho. El ambiente estaba maduro para que a alguien se le ocurriera concebir la «inteligencia en general» como autosuficiente, y los demás recibieran con alborozo la idea, la perfeccionaran hasta darle el nombre de «sujeto trascendental» y declararan llegada la mayoría de edad del género humano.

Spinoza tiene que ver con este proceso. Él trabajó en la empresa de difuminar la frontera entre Dios omnipotente y pueblo elegido, y acortar la distancia entre ambos, para que pudiera surgir la objetividad racional, la inteligencia del sujeto trascendental, esa que puede ser representada por «cualquier persona inteligente», por esas personas que mediante un pacto fundan el estado democrático.

Por ahí surge el humanismo de las grandes conquistas modernas, de la dignidad del hombre y los derechos humanos. De ahí surge el humanismo que solamente puede atribuir algo al hombre si se lo niega a Dios, y también la religiosidad que opera del mismo modo pero en sentido inverso (la religiosidad que sólo puede atribuir algo a Dios si se lo niega al hombre).

Esas dos formas de religiosidad antagónicas son las que más ha criticado Javier Hernández-Pacheco en su libro sobre Nietzsche¹⁷.

Me parece que en ese proceso de constitución del sujeto trascendental

17 J. Hernández-Pacheco, *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*, Herder, Barcelona, 1990.

es cuando aparecen los derechos humanos, el estado democrático, la historia universal y el socialismo científico.

Me parece que la radicalización jacobina de la tolerancia y del humanismo no está todavía en Locke, ni en la declaración de Virginia de 1776. Locke veía contradicciones en la libertad religiosa y por eso escribió la carta sobre la *tolerancia*. Los ingleses tienen más facilidad para creer en la corona británica que en el sujeto trascendental, y más inclinación para atenerse a los hechos que para pensar en las condiciones que hacen posible la objetividad científica.

Los continentales tenemos más bien unas tendencias contrarias. A mí me parece que la radicalización jacobina de la tolerancia puede rastrearse ya en la carta de Diderot a su hermano¹⁸, en la voz «intolerancia» de la Enciclopedia, en los que asaltaron la Bastilla, y quizá todavía mejor en el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Condorcet¹⁹. Ahí ya se ha perdido de vista la vida de los sujetos particulares, de los hombres singulares, y solamente aparece «la» historia del «espíritu humano», es decir, una secuencia objetiva. Ahí está ya viva y actuante esa concepción de «la» historia universal, de la dignidad humana y de la libertad, que legitima la ocupación militar de cualquier país en nombre de los derechos humanos. Contienen una concepción *objetiva* de la historia, de la subjetividad y de la libertad, que puede representarse como ya completamente formulada porque se expresa en declaraciones, y que puede exigirse sin demora para todos y cada uno de los hombres singulares. Pero, ¿ante quién se exigirían esos derechos y esa libertad? Obviamente, ante los demás hombres singulares, tanto si están integrados en ese sistema objetivo como si no lo están.

Eso no me parece del todo humano, como tampoco me lo parece el sujeto trascendental. Y no es porque no considere una ganancia las declaraciones de derechos y de la dignidad de la persona, o porque no sea partidario de ganar eso para todo el mundo.

Ya he declarado que sí, y que me parece que la burguesía, más aún, la pequeña burguesía, marca las más altas cotas de humanismo que se han alcanzado nunca, en lo que se refiere a bienestar material, seguridad y libertad, igualdad ante la ley, etc.

18 Cfr. D. Diderot, *Escritos filosóficos*, ed. de F. Savater, Editora Nacional, Madrid, 1983, págs. 251-256.

19 Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, ed. de A. Torres del Moral, Editora Nacional, Madrid, 1980.

Digo, sin embargo, que eso no me parece del todo humano, porque también es muy propio de los seres humanos tardar tiempo en comprender las cosas, en querer realizarlas y en poder hacerlo. Y también es muy propio de ellos comprenderlas y realizarlas no solamente según ritmos distintos, sino también por caminos diversos. Y eso, tanto si se trata de la venida de Cristo (la primera y la segunda) como de la asistencia sanitaria, de la igualdad ante la ley o del alojamiento y manutención familiar.

Dicho de otra manera, me parece muy humano ser demócrata, ser europeo y ser humanista, pero también me parece muy humano haber nacido en Addis Abeba o en Monbasa, haber nacido rico por su casa o pobre, también me parece muy humano ser mujer, vivir en los suburbios de Pekín, acatarrarse cuando hace mucho frío, etc.

Me parece que es muy humano aspirar a que todo el mundo tenga una calidad de vida como la de la pequeña burguesía en occidente. En cambio, no me parece humano pretender que todo el mundo tenga eso ya, sin que se tarde ningún tiempo en alcanzarlo, y que lo tenga según la manera en que entendemos todo eso *nosotros*, aunque *ellos*, los destinatarios, no lo entiendan y no lo quieran así. Desde esta posición aparecen varias alternativas para comprender lo que es tolerancia y para definir lo que es escepticismo y lo que es humanismo, ¿no es así?

Y ahora pregunto: ¿No podría este punto de vista ser algo afín a los de los humanistas del renacimiento que he citado?, ¿y al de los judíos?, ¿y al de los musulmanes, hindúes y chinos? (aunque quizá los musulmanes, hindúes y chinos no sean tan humanistas ni tan ecuménicos).

Por otra parte, ¿no podría ser el punto de vista del sujeto trascendental, el punto de vista objetivo, más afín al humanismo de la ilustración, al humanismo que cree en un tiempo histórico único, y que prescinde de los tiempos «intersubjetivos» de grupos culturales y étnicos distintos?

Bueno, por el momento podemos dejar la cuestión ahí.

CAPÍTULO IV

HUMANISMO ECOLÓGICO

1. El sentir de los que viven en común

En este estudio pretendo señalar el lugar que ocupa el medio ambiente en la conciencia social, y la valoración de que es objeto por parte de dicha conciencia. La utilidad de tal análisis estimo que consiste en que, una vez realizado, permitiría averiguar en qué posición o en qué contexto dentro de esa conciencia el medio ambiente es más intensa o más débilmente valorado, y, eventualmente, cuándo y cómo se produce una u otra valoración.

La valoración de lo que es bueno, conveniente o útil para un grupo social, se atribuye a lo que se denomina *sensus communis* en la tradición filosófica romana, es decir en las escuelas de retórica en las que se reelabora y desarrolla la concepción aristotélica de la *phrónesis*, particularmente en la estoa. El *sensus communis* posee y expresa un saber de índole práctica, y no un saber teórico; intuitivo y no deductivo. Un saber que posee de un modo bastante firme la certeza de su contenido, pero no su verdad, es decir, no puede formularse en términos de *apo-deixis*, de necesidad en la conclusión resultante a partir de unos determinados principios. Se trata de un saber que no puede dar cuenta de sí mismo en último término.

Un saber con estas características no contaba con muchos atractivos para ser cultivado y apreciado en el nacimiento de la modernidad, cuando hace eclosión el racionalismo y se inicia el gran desarrollo de la razón técnica vinculada a una ciencia que ejerce como voluntad de dominio.

Sin embargo, la Ilustración cuenta con hombres que recogen esa tradición romana y llevan adelante los análisis del *sensus communis*. Cabe señalar, a Vico, Montesquieu, Reid y Kant. Vico define el *sensus communis* como «un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto il genner umano»¹. El juicio versa sobre lo que se considera bueno y útil

1 Giambattista Vico, *Principi di scienza nuova, en Opere Filosofiche*, Sansoni Editrice, Firenze, 1971, pág 434.

para el grupo social, y, consiguientemente, tiene como condición de posibilidad la constitución del grupo en cuestión y la consolidación de un lenguaje con lo que esto implica, a saber: la atribución de significados comprensibles por todos, que lleva consigo una valoración asimismo compartida y que arranca de una percepción común. Desde este punto de vista, el *sensus communis* en su sentido prudencial y «político», arranca de la *collatio sensibilis* y del «sentido común» en cuanto *koiné aisthésis*, o sea, arranca de la estructura de la psique individual.

Vico, que desarrolla una amplia teoría del *sensus communis* y de su evolución e involución históricas, no presta atención especial al tema de su conexión con el medio ambiente. Montesquieu, por su parte, que considera el medio ambiente como un factor de primordial importancia tanto psicológica como sociológica y política, no habla propiamente del *sensus communis*. En su lugar, habla de *l'esprit général*, y lo define como la unidad característica de un grupo social resultante de las varias cosas que gobiernan a los hombres: el clima, la región, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los hábitos².

El «espíritu general» de Montesquieu no es una facultad ni un acto, como pueden serlo la *koiné aisthésis* de Aristóteles o el *sensus communis* de la tradición romana, pero tiene múltiples afinidades con este último concepto, y, en concreto, una del mayor interés para el tema que nos ocupa: tiene que ver con los juicios morales de una colectividad porque equivale al *ethos* de la colectividad. No es una facultad ni un acto; es un sistema de hábitos, o sea, la configuración o la hiperformalización que le adviene a una facultad o a un conjunto de ellas a resultas de sus actividades. El «espíritu general» es el carácter de un pueblo, que se puede desglosar en elementos o rasgos, y que Montesquieu hace llamándoles cualidades y virtudes.

Pero ningún carácter, ni de individuos ni de colectividades, resulta sólo de lo que se hace, porque la configuración orgánica y otros factores capacitan más para unas actividades que para otras y para apreciar más unas cosas que otras. Pues bien, desde el punto de vista de Montesquieu el primer factor determinante de las apreciaciones, de las acciones y del *esprit général* de las colectividades es el medio ambiente, que él desglosa en dos factores: el clima y el suelo. El clima y el suelo determinan el modo de ser de los pueblos en el orden

2 Cfr. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, libro XIX, cap. IV.

psicológico y las formas de constituirse la propiedad en el plano sociológico. A su vez, esos factores hacen más viables o menos, más adecuadas o menos unas leyes que otras en el plano político.

La política, la actividad que procura lo que es bueno y útil para la comunidad, se ejerce desde unas instituciones que tienen cierta autonomía, pero a beneficio de la colectividad, que es un bloque formado por un conjunto de individuos y su medio ambiente.

No pretendo ni siquiera sugerir que en el pensamiento de Montesquieu se encuentre algo como lo que hoy llamamos conciencia ecológica. Lo que se encuentra es una consideración del medio ambiente como determinante de las actitudes éticas, no como contenido de la conciencia. El *esprit général*, como el *sensus communis*, no puede dar cuenta de sí mismo ni de sus contenidos. Pero lo que también se encuentra en Montesquieu (al igual que en Vico) es un estudio del modo en que esa comunión o consenso de las conciencias individuales se debilita o se desintegra.

En el plano político esa desintegración aparece como debilitamiento de los regímenes de gobierno; en el plano sociológico como intercomunicación entre los individuos y grupos sociales, y en el plano gnoseológico como escepticismo. Cuando eso ocurre, suele buscarse el restablecimiento de la unidad de diversos modos.

El modo en que Thomas Reid intenta superar el escepticismo de un historiador como David Hume, que ha analizado suficientes cambios en la Europa del siglo XVIII y de los anteriores, es apelar de nuevo al sentido común.

Reid intenta fundar el consenso y la comunicación sobre el sentido común, pero a la vez pretende mantener el sentido común a cubierto de los procesos históricos que lo descomponen. No es que intente una fundamentación trascendental del sentido común: más bien siente que «es humillante para la razón comprobar que no puede dar cuenta de la mayor parte de ella misma»³. Lo que intenta es apelar a una naturaleza para la que postula una inmunidad trascendental, y que es la naturaleza del lenguaje. Las distinciones y supuestos básicos que se encuentran en todas las lenguas y que las constituye en cuanto a tales, inmunes a los avatares históricos, expresan y ponen de manifiesto la consistencia del *Common sense*. Por eso, si un filósofo opera contra ellos, y

3 Thomas Reid, *Essay on intellectual powers*, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis, 1975, pág. 205.

mantiene «that distinctions found in the structure of all languages, have no foundation in nature, this, surely, is too fastidious a way of treating the common sense of mankind»⁴.

La naturaleza a la que apela Reid no es, por supuesto, la *physis*, pero tampoco es el *logos* en el sentido de conjunto o fundamento del conjunto de las leyes lógicas. No lo es porque el *Common sense* contiene los primeros principios de la metafísica, la lógica, la ética y la estética, es decir, parece tener como contenido lo que Vico llamaba las *verità seconde*, o bien un plano trascendental pluralizado, y, por consiguiente, no puede identificarse reductivamente con ninguno de esos ámbitos.

Reid dedica, pues, una esmeradísima atención al sentido común, y al grado de certeza con que valora lo verdadero, bueno y útil para el grupo social, pero no analiza particularmente la relación del sentido común con la naturaleza física, ni como contenido suyo ni como determinate de su actividad.

Los primeros principios del *Common sense* de Reid pueden corresponder a las categorías a priori de la *Crítica de la razón pura*, de la *Crítica de la razón práctica*, y de la *Crítica del juicio*. En la deducción trascendental kantiana se pueden encontrar conectados entre sí los primeros principios del *Common sense*, y fundados de una manera en que Reid no lo hizo⁵.

Pero además en la obra de Kant puede encontrarse una consideración del *sensus communis* fundado en el orden trascendental y referido a la naturaleza física. Puede decirse que Kant habla ya de un sentido común, fundamento trascendental del grupo social, y que tiene o puede tener como uno de sus contenidos lo que actualmente se denomina medio ambiente.

En los párrafos 40 y 41 de la *Crítica del juicio* Kant señala que el juicio de gusto puede llamarse *sensus communis* con más derecho que el entendimiento sano, y que el juicio estético puede llevar el nombre de sentido común mejor que el intelectual, si se define el gusto como «facultad de juzgar aquello que hace universalmente comunicable nuestro sentimiento en una representación dada, sin intervención de concepto»⁶.

El juicio de gusto, o el sentimiento de gusto es la señal de que lo dado

4 Thomas Reid, *Essay on intellectual powers*, cit. pág. 141.

5 Es la tesis sugerida por Alexander Broadie, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Glasgow (comunicación personal).

6 I. Kant, *Crítica del juicio*, párrafo 40. Tr. de García Morente, Porrúa, México, 1973, pág. 271.

en el plano de la *koiné aisthésis*, de la percepción sensible, puede ser comunicado a los demás en cuanto que los demás pueden percibirlo y valorarlo de la misma manera que uno mismo. Incluso la posibilidad de comunicación y de acuerdo puede dar lugar a un juicio o un sentimiento de gusto más grato que el producido por la realidad sensible percibida, si es que la inclinación natural de los hombres es a comunicarse entre sí y a constituirse en sociedad, y en ello puede encontrarse un gozo superior al proporcionado por el conocimiento y la contemplación de la naturaleza física.

2. El saber de lo compartido

El gozo de la comunicación con otros seres humanos puede, en efecto, ser superior al de la percepción en solitario, pero sólo en el caso de que haya algo que comunicar, y sólo hay algo que comunicar cuando se posee algo, en el nivel de la simple percepción y en otros niveles. Se pueden comunicar desde percepciones hasta propósitos o finalidades de la propia acción, pero solamente si hay cosas que hacer, y si se poseen los medios para hacerlas. En este sentido la naturaleza es el elemento para el arte humano, lo que brota de la naturaleza es acogido y traspuesto en las cosas que brotan de la libertad, en los artefactos técnicos y en las obras de arte.

La naturaleza no manifiesta inmediatamente y en sí misma finalidades, o al menos el hombre no las percibe como percibe en sí mismo la inclinación a comunicarse con los demás, ni como percibe la coincidencia con los demás en la apreciación de lo que es bueno y útil para todos. Estas cosas para el hombre sí constituyen finalidades, tanto en el sentido de meras posibilidades como en el de conveniencias, deberes o necesidades. Y en esta apreciación de finalidades se funda la acción humana que resulta comprensible por todos, la acción humana que es cooperación. Desde esta perspectiva el *sensus communis* es fundamento para la acción común.

Pero, por otra parte, a medida que la comunidad se amplía y se diversifican sus sectores, lo apreciado como bueno y útil empieza a no ser lo mismo para cada sector, y asimismo las finalidades que se proponen y las acciones subsiguientes empiezan a diversificarse también. No sólo en el sentido de que en distintos marcos medioambientales las apreciaciones y los proyectos comunes son diferentes, como Montesquieu señalara. También en el sentido de

que en unos sectores de la sociedad la referencia a la naturaleza, tanto en lo que atañe a la percepción de ella como en lo que atañe a la acción sobre ella, no es inmediata sino que está mediada por la percepción y la acción de otros sectores.

A lo largo del siglo XVIII, la sociedad y el conjunto de las actividades humanas ha alcanzado el grado de complejidad suficiente como para que la economía deje de considerarse sólo en tanto que actividad del *oikos*, de la casa, y que pase a ser considerada como una actividad de la *polis*. Ello implica que deje de ser economía doméstica, o arte de la casa, y pase a ser economía política, o ciencia de la sociedad. La complejidad significa que las actividades humanas están las unas condicionadas por las otras, y todas mediadas por un conectivo social de universalidad máxima y máximamente homogeneizante, que permite la conmesurabilidad entre todas ellas, a saber: el dinero.

3. Intercambio de palabras, de dinero y de medio ambiente

El nacimiento de la economía política, en tanto que ciencia, expresa que la sociedad ha alcanzado un grado de complejidad tal como para que el conjunto de sus actividades se autonomicen y se puedan designar en abstracto con el nombre de *trabajo*, el conjunto de finalidades proponibles y la voluntad de lograrlas se autonomice y pueda designarse con el nombre de *capital*, y el conjunto de las apreciaciones sobre lo que se estima bueno y útil para el sentido común pueda objetivarse en un sistema de *precios*.

No se trata de que Vico y Montesquieu no tuvieran conciencia de la diferenciación del sentido común según las clases sociales, o incluso en función del uso generalizado de la moneda, pues eran bien conscientes de todo ello. De lo que no eran muy conscientes, como tampoco Reid ni Kant, era del modo en que la naturaleza, la *tierra*, se convertía también en una entidad abstracta en relación con el capital y el trabajo, ni del modo en que la *tierra* quedaba referida al *sensus communis* de los diversos sectores sociales, en cuanto contenido o en cuanto determinante de su forma.

A la altura de 1805 y 1806, cuando dictaba sus lecciones sobre el sistema de la ciencia en Jena, Hegel tenía ya una cierta conciencia de esto. Por eso puede hablar ya de la clase de los campesinos como de aquellos que, utilizando para su trabajo sobre la naturaleza la mediación de elementos también

naturales como la lluvia, el sol, etc., confían sobre todo en la naturaleza misma mientras que se muestran desconfiados e inseguros respecto del derecho positivo, y puede hablar de la clase de los comerciantes como de aquella que, tratando con la entidad máximamente abstracta, a saber: el dinero, está alejada de lo natural particular y se caracteriza sobre todo por la dureza de corazón⁷.

Hegel no habla en concreto del *sensus communis* de las clases sociales, ni tampoco de su *esprit général*, pero sí habla de los juicios inmediatos y de las valoraciones sobre lo bueno y útil que lleva a cabo cada grupo social, y también de su *ethos*, del carácter o del talante moral de todos ellos.

El modo de ser de quienes se encuentran en inmediato contacto con la naturaleza, de modo que lo que perciben y aquello sobre lo que actúan es naturaleza, se diferencia del modo de ser de quienes perciben y actúan inmediatamente sobre acciones de otros hombres, y no sobre la naturaleza, o perciben y actúan sobre objetividades abstractas como dinero, libros de contabilidad, de literatura o de cualquier otra temática.

El *sensus communis* de cada uno de estos sectores de la sociedad es diferente, y sus apreciaciones sobre lo valioso también. Si acaso hay un punto donde la diferencia es más tenue o tal vez nula es en la valoración de la tierra: los diferentes sectores tienden a considerar que la tierra no tiene ningún valor (por eso no hay protestas cuando se explota, y por eso Marx considera contradictorio que se le ponga un precio).

Sobre la diferenciación hegeliana de la mentalidad de los diferentes sectores de la sociedad elabora Marx su concepción de la ideología, que es desarrollada con diversos matices según las diversas corrientes del marxismo, y que en una de ellas pasa a ser designada con el nombre de *sentido común* por Gramsci. Sentido común pasa a designar, en esta corriente, el modo de apreciar y valorar lo real propio del grupo que detenta el poder, en cuanto que es compartido por el resto de la sociedad.

Pero el poder es una realidad más difusa y menos compartida y menos manejable que el dinero. A lo largo del siglo XIX prosigue el proceso de incremento de la complejidad social y económica, y con ello el proceso de monetarización, de tal manera que a comienzos del siglo XX Simmel y Weber pueden hablar de una mentalidad monetarista, de un *sensus communis* que tiene como

7 Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía real*, parte II, «Filosofía del espíritu», cap. III, A. Tr. de José María Ripalda, F.C.E., Madrid, 1984, págs. 218-219.

uno de los determinantes de sus apreciaciones y valoraciones el dinero.

No se trata de que el dinero no sea uno de los contenidos del *sensus communis*, que lo es, se trata de que también determina su forma, su modo de proceder, de enjuiciar y proyectar.

Las certezas del *sensus communis*, tal como señalaran Vico, Reid y Kant son inmediatas; son las certezas de un saber práctico, las certezas que provienen de las acciones realizadas, las cuales, precisamente por haber sido realizadas, proporcionan una seguridad bastante firme en que podrán volverse a realizar de nuevo, y, por eso, proporcionan también seguridad en todo aquello que estaba implicado en la realización de la acción. Como de todo esto no hay, obviamente, un conocimiento reflexivo, del que la conciencia racional pueda dar cuenta puntualmente, a esas seguridades se les puede llamar, como hace Arnold Gehlen, *certezas irracionales*⁸. Como se dijo al principio, esas son las características del saber práctico, del saber propio y específico del *sensus communis*.

En una sociedad en la que todo el mundo posee dinero y maneja dinero, hay un tipo de acciones económicas, sociales y políticas que todo el mundo puede realizar y que dan lugar a un peculiar *sensus communis*. Es más problemático hablar de un sentido común de los que poseen la tierra, o de los que detentan el poder, porque en ambos casos se trata de un número pequeño de individuos en comparación con el conjunto de la sociedad, por grande que se estime el influjo ejercido por ellos sobre todos los demás.

Ciertamente ser propietario, y, en concreto, propietario de tierra, abre y abre unas posibilidades de acción que no se abren de ningún otro modo. Pero el desarrollo y evolución de los procesos socioeconómicos y de las doctrinas capitalistas y socialistas a lo largo del siglo XX, ha dado como resultado una configuración de la propiedad inmobiliaria que tiende a parecerse a la del antiguo régimen, y a distanciarse del concepto burgués capitalista de propiedad.

La tierra no es ya una propiedad de la que se dispone libremente según el arbitrio individual. Ciertamente no está vinculada a la sangre, como en el antiguo régimen, pero las hipotecas jurídicas y sociales que pesan sobre ella hace que sus vinculaciones nos recuerden a las del siglo XVII. Por lo demás, sus propietarios siguen siendo un número reducido, insuficiente para generar un *sensus communis*, excepto en el caso de que la tierra sea propiedad común.

8 Cfr. Arnold Gehlen, *Der Mensch*, Athenaion Verlag, Frankfurt, 1974, cap. 36.

No obstante, el número de propietarios en otro sentido ha crecido tanto como para englobar bajo ese título prácticamente a todos los miembros de la sociedad, a menos en el mundo occidental: todos los miembros de la sociedad son propietarios de dinero, una propiedad que no tiene vinculaciones y que es de libre disposición según el arbitrio individual. Este tipo de propiedad da lugar a un tipo de acciones protagonizables y protagonizadas por un número suficientemente elevado de individuos como para fundar un *sensus communis*, una mentalidad y un modo de valorar y de proponerse fines que puede ser caracterizado como monetarista.

Pues bien, la cuestión con que se iniciaron estas consideraciones puede ser formulada ahora en la siguiente pregunta: ¿qué lugar ocupa el medio ambiente entre los contenidos de una conciencia social como la nuestra?, ¿cómo es valorado por el *sensus communis* de una sociedad monetarista?

Desde el punto de vista del que tiene dinero para comprar, podría decirse que el medio ambiente es un bien de consumo, o que la naturaleza es un producto manufacturado. Si todo el mundo puede obtener eso con dinero, y lo ha hecho, entonces se trata de una certeza inmediata, o, si se quiere, irracional, pero no por eso menos cierta. Incluso el producto aparece diversificado en una pluralidad de ofertas, y con un variado despliegue de envases, según proveniga de una empresa «manufacturera» o de otra.

La conclusión, con todo, resulta chocante: la naturaleza, el medio ambiente, no puede ser el último y más sofisticado producto que la sociedad industrial saca a circulación en el mercado.

Sin embargo, aunque esto no sea toda, o no sea la única conclusión del análisis, al menos sí parece una conclusión pertinente. El hecho de que la tierra haya sido explotada desconsideradamente sin protestas, como si nadie se sintiera propietario ni responsable de ella, y el hecho de que el medio ambiente pueda ser visto como el estandarte de una corriente ideológica y como una oferta del mercado, avalan esta interpretación.

Es difícil pensar que el medio ambiente, la naturaleza, pueda estar operando como determinante del sentido común, al modo en que lo hace, por ejemplo: el dinero. Porque el dinero es algo que se percibe y sobre lo que se actúa inmediatamente; algo que se maneja con completa libertad y polivalencia. Pero la naturaleza, no. Parece como si, con respecto a la naturaleza, la sociedad entera mantuviese la misma distancia que Hegel señalaba entre los comerciantes y lo natural particular, y se hubiera producido en la sociedad, globalmente,

aquella misma dureza de corazón.

Algunos movimientos ecologistas parece como si expresaran una violenta reacción sentimental contra eso, y pusieran de manifiesto algún tipo de vinculación inmediata o primordial entre sus militantes y la naturaleza, alguna conexión religiosa entre el hombre y el cosmos. Incluso las autoridades de casi todas las religiones han dejado oír su voz para señalar los deberes morales y religiosos del hombre para con la naturaleza.

Pero el que las autoridades religiosas alcen su voz para señalar el valor religioso y moral de algo puede ser un indicio de que el *sensus communis* precisamente no está realizando sus valoraciones en ese sentido. No es frecuente que se alce la voz para señalar lo que aparece como obvio en las apreciaciones de todos, o en las actividades que realizan todos.

También el hecho de que la valoración del medio ambiente y de la naturaleza aparezca como distintivo de algunos de los más nuevos movimientos políticos es indicio de que el lugar que ambos temas ocupan en el *sensus communis* no es suficientemente extenso ni suficientemente firme. Tampoco es frecuente que se levante una bandera política nueva para ganar adeptos a algo que todo el mundo valora y respeta en la teoría y en la práctica.

Parece, pues, que el medio ambiente y la naturaleza no están inmediatamente dados en ningún caso para el sentido común. Frecuentemente, están mediados por el dinero, y entonces aparecen como un bien de consumo. En otros casos, aparecen como mediados por la autoridad religiosa o por las asociaciones políticas, y entonces no son determinantes del sentido común, sino valores o contenidos que aparecen en niveles particulares de la vida social; y así es como aparecen también en cuanto temas de la ciencia o de las artes.

No parece viable que la naturaleza sea venerada por todos los seres humanos como objeto de culto religioso, en el sentido en que lo era en las religiones naturales del pasado, es decir, en las religiones en que la naturaleza era vista como una fuerza sagrada o un conjunto de ellas, frente a las cuales el hombre no se diferenciaba a sí mismo como subjetividad personal.

Aunque se registra la reaparición de las religiones de la magia, el animismo, el panteísmo cósmico o el politeísmo naturalista, esas formas religiosas no se articulan bien con una sociedad urbana y de servicios. En una sociedad tan compleja como la nuestra, la naturaleza no puede en ningún caso volver a ser

para el hombre tan inmediata como entonces⁹.

Podría volver a ser un valor religioso para todos los hombres, pero tal vez no según las formas de la religión inmediata, sino según otras. Y podría quizá también ser un determinante del *sensus communis* en la medida en que el desarrollo y la generalización de las formas de propiedad solidaria, diera lugar a vínculos entre los integrantes de una sociedad y la tierra tales que ésta pudiera ser experimentada solidariamente como *propia*.

No se trata de convencernos de que la tierra es divina. Se trata de convencernos de que la tierra pertenece a la «Humanitas», de que es una unidad patrimonial de una unidad propietaria, el género humano. Pero esa unidad es un objetivo lejano en el horizonte del humanismo.

9 Es decir, no puede ser tan inmediata al hombre como era, por ejemplo en todas esas formas religiosas que Hegel engloba bajo la denominación «La religión inmediata o religión de la naturaleza» en las lecciones de 1827. Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tr. de Ricardo Ferrata, Alianza, Madrid, 1987, vol 2, págs. 363 ss.

CAPÍTULO V

HUMANISMO MIGRATORIO

1. El deber de la hospitalidad

En la mayor parte de las culturas que conocemos, la hospitalidad aparece como un deber religioso o moral, y en ocasiones también como una práctica comercial o políticamente útil. No obstante, asimismo es común que tenga como límite la preservación de la identidad cultural y el bienestar material del grupo anfitrión.

Los desequilibrios económicos y demográficos, junto con los medios de comunicación y desplazamiento con los que actualmente se cuenta, dan lugar a unos movimientos migratorios de alcance planetario y de complejidad novedosa. En tales circunstancias, encontrar el justo medio entre el deber de la hospitalidad y el de la conservación del propio grupo no resulta fácil, y no basta acudir a los criterios utilizados en situaciones pasadas. Aunque acertados en otros momentos, ahora pueden resultar insatisfactorios.

Entre los kikuyus del Africa ecuatorial, los preceptos sobre la hospitalidad pueden clasificarse en tres categorías: los que exhortan a la práctica de la hospitalidad, los que aconsejan moderación y prudencia en el dar y los que advierten al huésped que debe contentarse con lo que recibe. Al primer grupo pertenecen proverbios como «la casa del egoísta queda arruinada por los que pasan junto a ella», o «el que humilla a un pobre por causa de su indignancia, no podrá impedir verse él mismo empobrecido algún día». Al segundo grupo, dichos del tipo «el que tiene demasiados amigos termina con los bolsillos vacíos», «el aceite de la familia no hay que darlo a los extraños», o «uno no puede atender adecuadamente a dos huéspedes». En el tercer grupo encajan sentencias como «no esperes la mejor porción de carne si eres un mendigo» («al pobre, lo que le den»), y «si no estás allí, el árbol no te caerá encima»¹.

1 Cfr. G. J. Wanjohi, *The teaching of hospitality in Gikuyu proverbs: a philosophical perspective*, comunicación presentada al World Congress of Philosophy, Men, Philosophy and Environment, Nairobi, 21-25 julio 1991.

Una lectura más detenida que la que permite esta muestra llevaría a concluir que la práctica de la hospitalidad entre los kikuyus se rige por los principios de la prudencia del hombre experimentado y realista, como cabe suponer que ocurre en cualquier otro grupo social.

No importa ahora cuánta antigüedad se le suponga a esos proverbios o a otros análogos de pueblos cazadores-recolectores. En 1989, durante el congreso que reunió en Bolonia a los representantes de las más importantes academias de ciencias del mundo, Jonathan Stone, secretario de la Academia Australiana de Ciencias, enunció unos problemas y aludió a unos principios para afrontarlos, que pueden considerarse también regidos por la prudencia del hombre experimentado y realista.

Desde hace unas generaciones hasta ahora, el *homo sapiens* ha sido continuamente salvado de las enfermedades por la medicina, del hambre por la agricultura y su número se duplica cada pocas generaciones. El efecto invernalero, el agujero de ozono, la lluvia ácida, la desertización y la polución de los ríos son problemas graves, que parecen no alterar nuestra concepción del mundo y del hombre. Sin embargo, esa cosmovisión nuestra resulta cuestionada por el mensaje de los biólogos que, considerando conjuntamente todos esos problemas, afirman que constituyen los síntomas de una única causa que los provoca, a saber: una plaga, y que esa plaga es el hombre².

Ante semejante situación, lo inmediato para los hombres de la cultura occidental es apelar a la caridad y a la ciencia en demanda de solución. Pero también, para no pocos occidentales, es precisamente la primacía concedida a esos dos valores, la caridad y la ciencia, lo que ha provocado que el crecimiento de la especie humana llegase a adquirir el carácter de una plaga. Desde esta perspectiva resulta chocante buscar soluciones en los fundamentos de una cosmovisión cuando son ellos los que determinan que la humanidad haya llegado a ser y se considere a sí misma como inviable.

La alternativa parecería ser: o renunciar a la propia identidad como *Humanitas* para sobrevivir siendo otra cosa, o afirmar la propia identidad en esos términos renunciando no ya a una determinada calidad de vida social, sino a la mera y simple vida de la especie.

2 Cfr. J. Stone, *The Direction of Science: The Role of the Scientists and Their Academies*, en *Scientific Issues of the Next Century*, Congreso de las Academias de Ciencias, Bolonia, 17-18 de octubre de 1989. Ed. en *Annals of The New York Academy of Sciences*, vol. 610, New York, 1990, págs. 19-25.

En cierto modo, dicha alternativa es demasiado radical y demasiado teórica. Demasiado teórica en cuanto que en la administración y en la política ordinaria no es frecuente que aparezca con la estructura de esa disyuntiva lógica. Demasiado radical, sobre todo, en el sentido de que sociológicamente no hay una instancia única, que represente o esté investida de todo el poder decisorio de la humanidad, y que en un determinado momento tenga que tomar una única decisión de ese calibre, de una vez por todas e irrevocablemente.

Sin embargo, esa alternativa, con modulaciones diversas, es la que frecuentemente se plantea en relación con los deberes de hospitalidad y con los problemas de aceptación del inmigrante extranjero.

2. Náufragos, refugiados e invasores

Cuando la flota de Pánfilo de Narváez, que zarpó en 1527, naufraga frente a las costas de la península de Florida, los apalaches y las restantes tribus de nativos que recogen a los supervivientes muestran inicialmente un comportamiento que los occidentales describen como hospitalario. Lloran con ellos la desgracia de su naufragio y les proporcionan alimento y cobijo. Posteriormente, integran a los extranjeros en sus tribus en calidad de esclavos, o también como hechiceros y curanderos, con lo que prestan alguna función social útil. A veces los matan, como a cualquier otro esclavo capturado en una escaramuza, bien para ofrecerlo en sacrificio, o bien para entretenerse simplemente. Otras veces, para vengarse de sus pillerías, si los extranjeros no son demasiado fuertes.

Las principales causas de mortalidad entre esos españoles que se aventuran en 1528 entre la costa de Florida y la costa de California parecen ser el hambre y el frío, y aunque los nativos vieron en ellos unos extranjeros con quienes fueron hospitalarios según sus cánones, también vieron en ellos unos competidores por unos alimentos escasos. Buena parte de las tribus eran cazadores-recolectores, y, en todo caso, el principio de la producción y almacenamiento de alimentos, aunque conocido, no era aplicado de un modo sistemático. El extranjero podía sobrevivir si se integraba en la cultura autóctona, y podía hacerlo como esclavo, como hechicero y como comerciante³.

3 Cfr. Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios*, Cátedra, Madrid, 1989, especialmente caps. XI a XVI, págs. 117-136.

Ese no fue el caso de los españoles que desembarcaron en las costas del Río de la Plata en 1536 al mando de Pedro de Mendoza. También allí los querandíes y otras tribus nativas fueron inicialmente hospitalarios, también allí la cuestión llegó a plantearse en términos de competición por los alimentos y la supervivencia, y también allí la sed, el hambre y el frío figuran entre las principales causas de mortalidad. En primer término, la avanzadilla española fue casi aniquilada, y posteriormente, después del primer asedio y destrucción de la recién fundada Buenos Aires, una vez que llegaron refuerzos, fue casi exterminada la población de querandíes⁴.

La hospitalidad puede ser una forma inicial de relación con el extranjero, cuando éste se presenta como algo extraño. En cuanto extraño, el extranjero puede estar lleno de poder sobrenatural y ser un dios o un demonio cuya fuerza puede despertarse al entrar en resonancia con la propia comunidad, que, por definición, es sagrada⁵.

Cuando el extranjero es percibido como una amenaza no sobrenatural, entonces se le ataca y se le ahuyenta o se le destruye. O bien tras haberle ofrecido hospitalidad, cuando ha dejado de ser percibido como extraño, empieza a ser percibido como inútil o como una carga, a menos que se le asigne alguna función social y se le integre en la propia cultura.

3. Emigrantes, comerciantes y pobres

La relación con el extranjero puede ser, pues, de aceptación o rechazo, que adquiere modalidades diversas si es débil y no aparece como competidor, o bien si es fuerte (numeroso) y se percibe como una amenaza. Pero si no se le rechaza o se le destruye, en el caso de que se le acepte le es asignada una fun-

4 Cfr. U. Schmidel, *Relatos de la conquista del Río de la Plata y Paraguay 1534-1554*, Alianza, Madrid, 1986. Se pueden señalar algunos paralelismos con la llegada y ocupación de Mombasa por Vasco de Gama y Barreto, en lo que se refiere a fenómenos de hospitalidad, lucha por la supervivencia y combates hasta el exterminio, aunque, por supuesto, resultaría ocioso buscar esas semejanzas en un relato como *Os Lusíadas* de Camoens, que tiene muy poco en común con el de Schmidel e incluso con el de Cabeza de Vaca.

5 Cfr. G. Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, F. C. E., México, 1964, párrafos 4 y 33.

ción social, tanto si es un individuo como si es un grupo más o menos numeroso, y esa función social es frecuentemente la de esclavo o la de comerciante.

Ese es el caso de individuos singulares como Cabeza de Vaca, y, antes que él, el de Marco Polo o el del mismo Herodoto. Ese es el caso de los judíos en el antiguo Egipto o en las ciudades de la Europa medieval, el de los negros en América, el de los pakistaníes en el Reino Unido, los vietnamitas en Canadá, los marroquíes en España y Francia, los mexicanos en California y Arizona, los hindúes en todos los países fuera de la India, etc.

Por otra parte, ese no es, desde luego, el caso de César, Atila, Abd Al Rahmán, Hernán Cortés, Cecil Rhodes con su *British South Africa Company* o el comodoro Matthew Perry, y tampoco es el caso de los jonios e italos, de los germanos, visigodos y sajones, o de los «WASP» (iniciales en inglés de los adjetivos «blanco», «anglo-sajón» y «protestante») en los Estados Unidos. No son náufragos ni refugiados y tampoco son emigrantes ni pobres. Son individuos y grupos que crearon una comunidad y unas redes de intenso intercambio y comunicación dentro de ella. Desde una cierta perspectiva, y dentro de un cierto periodo de tiempo, se les puede considerar como invasores o incluso comerciantes, pero por ser precisamente los autores y protagonistas de un tipo nuevo de sociedad, no constituyen nunca un grupo marginal dentro de ella, ni tampoco con respecto a otra sociedad ya dada.

El extranjero, en la medida en que no es un invasor fuerte, queda integrado en la comunidad social a la que llega como ajeno a ella, y en este sentido tiene, como Simmel señalara a comienzos de siglo, el mismo estatuto sociológico que el pobre⁶. Forma parte de la sociedad como lo periférico y marginal, como algo que no la constituye esencialmente, como un factor en cierto modo parasitario. Por eso aparece como una carga que no se puede llevar demasiado tiempo, y por eso se le suele asignar una función, de modo que la estructura parasitaria se transforme en estructura simbiótica si es posible. En los casos citados de los kikuyus, los apalaches y los querandíes, la hospitalidad aparece más bien como un comportamiento inmediato⁷. En la cultura griega y en la

6 Cfr. G. Simmel, *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización*, Revista de Occidente, Madrid, 1977, cap. 7, «El pobre».

7 Es posible que fuera el estudio de esos pueblos u otros análogos, a los que Rousseau tuvo acceso a través de las obras de misioneros y navegantes, lo que llevó al escritor ginebrino a suponer que la compasión era uno de los pocos sentimientos espontáneos y «naturales» del hombre no civilizado, es decir, del hombre «pre-urbano». Cfr. J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1985.

semítica, aparece más bien como un imperativo mediado por la religión, así como en la cultura romana.

En efecto, en *La Odisea*, cada vez que Ulises llega a una tierra desconocida, repite, con la estructura de una frase hecha o de una cláusula de estilo, una invocación en ese sentido. «¡Ay de mí! ¿De qué clase de hombres es la tierra a la que he llegado? ¿Son soberbios, salvajes y carentes de justicia, o amigos de los forasteros y con sentimientos de piedad hacia los dioses?»⁸.

Así se expresa cuando llega a la isla de los hombres que le acogerán y repatriarán. Su aspecto es tan salvaje, tan sucio y tan abominable, que todas las muchachas huyen despavoridas al verle, menos una, Nausicaa, que le socorre porque precisamente la diosa «Atenea le infundió valor en su pecho y arrojó el miedo de sus miembros» (VI, 140).

El forastero es asimilado al pobre, y el pobre a lo feo, lo inhumano, lo temible y lo malo. Y eso tanto en la literatura homérica como en la bíblica. El hombre prudente desconfía del vagabundo que anda errante. «¿Quién se fiará del ladrón ágil que salta de ciudad en ciudad? Así tampoco del hombre que no tiene nido y que se alberga donde la noche le sorprende»⁹. Pero también el hombre prudente es piadoso y hospitalario porque sabe que los mendigos son amparados por Dios: «Forastero, no es santo deshonrar a un extraño, ni aunque viniera uno más miserable que tú, que de Zeus son los forasteros y mendigos todos»¹⁰.

Pero, por otra parte, la aceptación del extranjero tiene también como límite la preservación de la propia identidad y del propio bienestar material. Rut, la moabita, puede dejar su pueblo y sus dioses, y tomar como propios un pueblo y un Dios extranjeros, el Dios de Israel, que es el de su esposo y su suegra. Pero el judío observante evitará el matrimonio con infieles, porque ese es el principio de la idolatría, que significa la pérdida de la propia identidad cultural, como se muestra en el caso del rey Salomón y en otros personajes ilustres, que son castigados precisamente por su infidelidad.

El cristianismo hace propios la hospitalidad griega y semita junto con el humanismo y humanismo romano, y también preserva la propia identidad en

8 Homero, *Odisea*, VI, 119-122. Ed. de José Luis Calvo, Cátedra, Madrid, 1990. Los pasajes en que Ulises vuelve a utilizar la misma expresión son: VIII, 575 y ss.; XI, 175 ss. (referida a Polifemo y los Cíclopes); XIII, 201 y ss.

9 *Eclesiástico*, 36, 26-29.

10 Homero, *Odisea*, XIV, 57-59.

términos análogos a como lo hacía el judaísmo. La legislación cristiana evita la «mezcla con extranjeros» mediante una serie de medidas que regulan el matrimonio con los infieles. Dichas medidas se expresan en las diversas formulaciones de los impedimentos de disparidad de culto y mixta religión, e incluyen deberes y privilegios a beneficio de los fieles, a beneficio de la identidad cultural propia, de los cuales el más notorio probablemente sea el privilegio paulino.

La mezcla de sangre aparece frecuentemente como amenaza para la identidad propia, porque la sangre no es nunca culturalmente neutra. Cuando se trata de la aceptación de individuos sin intenciones de dominio militar o sin fuerza económica, también hay un riesgo de alteración de lo propio, incluso aunque permanezca inalterada la propiedad: basta que sea compartida o administrada por individuos ajenos.

4. La fuerza social del extranjero. Democracia y racismo

La tragedia griega se puede interpretar, entre otros diversos modos, como la forma en que se expresan una pluralidad de conflictos entre los vínculos familiares y los vínculos sociopolíticos, entre la «cultura de la sangre» y la «cultura de la ley civil».

Edipo ha de ser castigado porque ha cometido graves crímenes contra su padre y contra su madre, aun sin saber en ningún caso que aquellas personas eran sus progenitores¹¹. Orestes ha matado a su madre adúltera e infiel sabiendo lo que hacía, y siguiendo la orden de un oráculo de Apolo, pero las Erinias, las divinidades telúricas que vengan los crímenes contra la sangre, piden su muerte como castigo. Palas Atenea, a quien Orestes acude pidiendo amparo y justicia, protege y absuelve al héroe¹².

En la versión de Esquilo, la diosa Atenea apoya más la «cultura de la ley civil» que la «cultura de la sangre», o bien, según algunas interpretaciones, la cultura de la justicia y la razón, de la apertura a lo universal, frente a la cultura de la afirmación de los propio entendiendo por propio el «propio origen», la

11 Al menos, así es en la versión de Sófocles *Edipo rey*, y en la interpretación de J.-P. Vernant y P. Vidal-Nanquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, vol I, caps. IV y V, Taurus, Madrid, 1987.

12 Así es en Esquilo, *Trilogía de Orestes. III. Las Euménides*.

«propia sangre» como lo particular.

Las Erinias saben resolver los conflictos entre lo propio y lo no propio afirmando lo propio. Las Erinias no pueden perdonar a Orestes porque no hay razón o justicia que valga si se vuelve contra la propia sangre y el propio origen. La sinrazón o la injusticia máxima es que la sangre se vuelva contra sí misma.

En el caso de Antígona, lo propio, el núcleo familiar, tiene prioridad sobre lo ajeno, sobre la polis, y esta vez los dioses y la justicia parecen estar más bien de parte de la familia.

En cualquier caso, y por el carácter insuperable que a veces presentan este tipo de conflictos, Platón considera preferible abolir la familia, y por eso en su diseño de la polis perfecta la comunidad de mujeres y de hijos ha sustituido al núcleo familiar¹³. Con todo, no logra superar la necesidad de dividir el trabajo, y tiene que separar en clases distintas, que son en cierto modo razas diversas, los guardianes, los guerreros, los artesanos y los campesinos y comerciantes. Y sobre todo, tiene que separar a todo ese conjunto de los extranjeros, de quienes no forman parte de la polis, y defenderlos de ellos. Por eso los guardianes filósofos tienen como paradigma al perro, que se guía por el conocimiento y que protege y defiende a lo que reconoce como propio, mientras ataca y rechaza lo ajeno¹⁴.

Platón considera que lo propio no es la sangre, sino la idea de justicia, y que sus guardianes saben resolver problemas más complejos, que las Erinias no podrían en ningún caso.

Ese ideal de justicia y de apertura universal que puede percibirse en la cultura griega, es también propio o incluso más propio, del mundo romano, que se incorpora además todo el saber helénico. Pero en el mundo romano tiene lugar todavía un fenómeno novedoso, que es la incorporación de muchas provincias extranjeras, y de muchos individuos extranjeros, que tienen incidencia diversa sobre lo que un romano podía reconocer como «propio».

Conforme se constituye, se amplía y se corrompe la Roma imperial, los ideales de justicia y los demás valores que habían sido la gloria de la Roma republicana, van desapareciendo de la corte y de los ciudadanos. Ciertamente, esos valores que Cicerón proclamaba siguen siendo invocados, y es lamentado

13 Cfr. Platón, *República*, V, 1-13.

14 Cfr. Platón, *República*, II, 16, 376 a-b.

su declive, pero más bien por «extranjeros», «*homini noui*» y advenizos procedentes de Hispania, Galia o Africa, como Séneca, Tácito o Agustín de Hipona.

Los extranjeros que van llegando a Roma, y que van instalándose dentro de los límites de su imperio, son unas veces náufragos y refugiados, otras emigrantes y pobres, y otras comerciantes e invasores, y no siempre son fáciles de separar estas categorías. Iban buscando una riqueza y una *humanitas* que Roma había creado y, de un modo u otro, había difundido a todas partes.

Se piensa que lo que llamamos actualmente mundo occidental o cultura occidental es una resultante de Roma, o, más propiamente, de Grecia, Roma y el judeocristianismo. Sin duda es así, pero lo que hoy llamamos Europa no podía ser una esperanza o una promesa para hombres como Tácito o San Agustín, y, muchísimo menos, lo que hoy llamamos América.

Lo que hoy llamamos mundo occidental es una esperanza y una promesa para los que están allende sus fronteras, para muchos extranjeros que vienen a buscar en él una riqueza y una *humanitas* que este mundo ha heredado, ha creado y ha difundido. Pero el occidente actual tiene, entre otras, una diferencia con Roma en la que conviene reparar. Europa, Canadá y Estados Unidos, cuando aceptan a los extranjeros, los reconocen como iguales ante la ley, con derecho a voz y voto, y por eso, cuando su número adquiere un determinado incremento, llegan a constituir una fuerza política y religiosa que alcanza a alterar la realidad cultural del grupo anfitrión y a influir en su política interior y exterior¹⁵.

La «cultura de la sangre» sigue teniendo su fuerza, y los diversos grupos sociales, especialmente los que están bien situados, saben utilizar mejor la «cultura de la ley» a beneficio de la propia autoconservación.

El problema de la aceptación del extranjero no es el de mantener los privilegios de los patricios romanos. Es el de mantener esta resultante fáctica de Roma que es el mundo occidental, de manera que conserve su riqueza y su *humanitas*, de manera que siga difundiéndola y de manera que pueda seguir acogiendo a quienes acuden a ella.

No todos los extranjeros llegan a Roma con el ánimo de Séneca o Tácito. Tampoco todos llegan con el ánimo de Aníbal o de Atila. La corte romana tuvo

15 Es todo el tema del informe de la Stanley Foundation sobre el influjo de las modificaciones étnicas y culturales de la población estadounidense en la política exterior de los EUA. Cfr. «Facetas», 95, 1/1992, revista del Servicio Informativo y Cultural de los Estados Unidos de América.

más apertura que las Erinias de Esquilo, y más que los guardianes de la polis platónica.

Quizá una interna fuerza de la *humanitas* la impulsa a abrirse cada vez un grado más, y a buscar nuevas y más amplias formas de su identidad. Ese es el problema de la aceptación del extranjero.

CAPÍTULO VI

HUMANISMO FUNDAMENTALISTA

1. Religión, fundamento y legitimidad

El origen ha significado siempre principio y fundamento, y las cosas consideradas como fundamentales son aquellas de las que surgen los demás hechos, acontecimientos, cosas materiales o seres vivos. La mayor parte de lo que conocemos son hechos, y los hechos se definen como aquello que no trae consigo la razón de su existencia. Los hechos no surgen aportando consigo su principio o fundamento, y por eso se dice que los hechos necesitan explicación. Requieren que se dé cuenta de su empezar desde su propio origen.

No obstante, como frecuentemente el origen no necesita en absoluto producir hechos, ni seres preocupados por las explicaciones, y como el origen desafía y supera tanto a la explicación como a la razón, porque ambas deben tener un origen, se puede decir que el origen es un misterio. Se puede decir que es algo terrible, fascinante, o se puede decir que es sagrado. Lo miramos conmovidos, con una actitud de respeto, miedo y amor. Tal actitud implica sentimientos, creencias y formas de comportamiento respecto del origen que, en conjunto, constituyen la religión¹.

Precisamente por eso, se dice que la religión es fundamental, y, por el mismo principio, se puede añadir que las cosas fundamentales son la religión.

El origen es siempre superior a lo originado, y cuando eso no aparece como evidente por la grandeza del asunto, nos admiramos e indagamos sobre algún misterio en el propio comienzo y buscamos el origen real, el verdadero.

La vida religiosa en sus formas elementales, como la describen Durkheim y otros estudiosos, consta de comportamientos, sentimientos y creencias referidas a algo sobre lo cual está establecida la vida del grupo social, ya sean los antepasados, la lluvia, el sol, algo particularmente útil como una herramienta,

1 El estudio más clásico del hecho religioso en este sentido es el de Rudolf Otto, *Lo santo*, Alianza, Madrid, 1980.

un animal o una planta. Se puede enumerar también alguna guerra civil, alguna ley constitucional o algún éxodo.

No es una cuestión de conocimiento. Podemos saber mucho sobre la constitución de una casa o una familia, de una ciudad o de un país. Aún así, los hombres que se adentran en los comienzos de todo eso sienten que están tratando con algo más grande que esas cosas mismas, con algo que las supera. Hay tanta grandeza en ellas que las consideran los valores supremos, como el tipo de ideales o realidades que merecen sus propias vidas. Y sucede frecuentemente que dan la vida por esos valores invocándolos como sagrados. En efecto, no son solamente valores fundamentales o religiosos. Son la religión.

Esto es verdad para cualquier grupo social de cazadores-recolectores, así como para cualquier comunidad neolítica². Pero el significado religioso del origen es mucho más amplio que el del origen de la comunidad social, cualquiera que sea la época histórica a la que ella pertenezca. Dicho significado religioso alcanza también a los diferentes ámbitos de la comunidad social; quizá a la mayoría de ellos y quizá a tantos como han sido generados en el proceso de crecimiento y desarrollo.

El hombre que empieza algo suficientemente grande y nuevo, que hace algún descubrimiento, empieza una tarea del todo inusitada o entra en un ámbito completamente extraño, cree que está llevando a cabo algo verdaderamente trascendente o fundamental para el género humano, es decir, algo sagrado. Por eso se considera a sí mismo como un ser elegido, dotado con algún tipo de inspiración divina, como una persona a la que se le ha revelado algo. Frecuentemente, la persona siente que la tarea supera sus fuerzas y necesita pedir una ayuda divina (religiosa).

Dada la grandeza de la misión, el hombre se siente legitimado para implorar el auxilio divino, y porque implora el auxilio divino se siente con suficiente capacidad para realizar la misión. Todavía más, necesita desplegar algún tipo de liturgia y ejecutar solemnemente algún preludeo o algún rito de acción de gracias.

En efecto, para cualquier matrimonio existe la fiesta de boda, que es el rito con el que se da comienzo a la nueva familia, al nuevo tipo de vida para

2 Entiendo por comunidad neolítica el grupo social que se mantiene unido por compartir el mismo asentamiento urbano, el mismo sistema de producción de alimentos y el mismo lenguaje escrito.

el varón y para la mujer. Para cualquier recién nacido hay algún tipo de rito bautismal, así como para una nueva casa, una nueva granja, una ciudad nueva o un nuevo país. Hay también un rito de iniciación para integrarse en una asociación profesional, para abrir un nuevo mercado o una nueva calle, para inaugurar una nueva edición de los juegos olímpicos o alguna indeseable guerra. Se puede decir que hay una apelación religiosa en la sesión de apertura de cualquier nuevo espacio social, público o privado, o en la creación de cualquier institución.

Se puede decir que legitimidad es siempre legitimidad religiosa. Esto es verdad para todos los casos mencionados anteriormente, pero se puede añadir que la mayoría de los movimientos y corrientes, la mayoría de los eventos que han aparecido como amenazando el orden vigente han sido llevados adelante por personas que proclamaban contar con una legitimidad religiosa.

Sócrates, uno de los primeros en predicar la libertad de pensamiento, lo hizo impulsado por el mandato del oráculo de Delfos, y Descartes consideró su conocido axioma «cogito ergo sum» como una revelación divina. Pero esto no es solamente verdad para los filósofos. Científicos y pensadores políticos como Galileo o Locke sintieron la necesidad de ajustar sus descubrimientos en el marco de referencia religioso que compartían con sus contemporáneos (ahora no es del caso si lo hicieron por causa de sus personales creencias religiosas, por el bien común o por cualquier otro motivo).

Es oportuno recordar que Maquiavelo se consideraba a sí mismo como un nuevo Moisés, con la misión y el compromiso de liberar la gran nación italiana, y ese fue también el caso de personajes tan destacados como Colón, Lutero, Calvino, los Padres Fundadores, los líderes de las revoluciones liberales y socialistas entre los siglos XVIII y XX, y los héroes de la independencia de los países del tercer mundo.

Siempre hay y siempre ha habido una tierra prometida para el pueblo escogido, y una nueva tierra prometida para el nuevo pueblo escogido. Franklin, Jefferson y Adams eligieron un lema virgiliano para su proyecto, a saber: *Annuit coeptis* (de *La Eneida*) e *Incipit novus ordo saeculorum* (de la *Engloga IV*), que también Constantino había tomado como principal rasgo para su Imperio. Los marxistas también fueron un pueblo escogido: «el dios que los eligió se llamó Historia, y la Alianza con ellos quedó establecida en *El capital*». Correlativamente, el nacionalismo latinoamericano encuentra su biblia en la teología de

la liberación³.

Pero si se toma metafóricamente el término «tierra prometida», se puede añadir que también Beethoven, Pasteur, Marconi, Comte y Van Gogh, sintieron que ellos estaban entrando en el nuevo continente de la moderna orquesta, la microbiología, el electromagnetismo, la sociología o la pintura impresionista. Sintieron que pisaban una tierra sagrada y experimentaron también el impulso de quitarse sus sandalias.

En la historia de occidente se puede encontrar mucha gente que ha entregado su vida por la verdad, la justicia, la libertad, la riqueza, el derecho, la belleza y la ciencia. Gente que ha sido perseguida por eso, y que, al vivir así, han mostrado hasta qué punto esos valores son fundamentales. Gente que ha contribuido a la creación de instituciones cuya responsabilidad específica era precisamente la tutela de esos valores: iglesias, gobiernos, universidades, academias, bancos, parlamentos, rutas comerciales, museos, etc.

La fundación de la ciencia moderna, así como de la política, la economía, la tecnología, el arte, la industria y las correspondientes instituciones, tienen raíces religiosas y legitimidad religiosa. Eso significa que la fundación del mundo moderno, del mundo occidental, tiene la misma estructura que cualquier otra concepción del mundo, sobre la base de una religión, como los antropólogos y sociólogos han mostrado hace tiempo⁴. El problema surge cuando la complejidad produce por sí misma distanciamientos, incluso escisiones, y cuando todo ellos hace que esos nuevos espacios sociales, y los hombres que los rigen, pierdan pie, de tal manera que se vuelvan incapaces de referirse al origen y al todo. Entonces no hay raíces, no hay mundo, ni siquiera hay sociedad.

2. Crecimiento, diferenciación y desarraigo

El crecimiento y la diferenciación de todos esos ámbitos es aquello en lo que consiste la historia de occidente, tal como lo describieron detenidamente Hegel y Spencer, aunque, desde luego, hoy nadie compartiría una perspectiva

3 Cfr. Conor Cruise O'Brian, *God Land. Reflections on religions and nationalism*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1988, págs. 73 ss.

4 Este extremo queda bien ilustrado en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989.

tan evolucionista como la de ellos, que, por lo demás, era aceptada por la mayoría de los filósofos, sociólogos y antropólogos del siglo XIX.

En primer lugar, nadie estaría de acuerdo, ni en las ciencias naturales ni en las sociales, con su modelo de desarrollo de las culturas, unilineal e irreversible. No sabemos si otras culturas distintas de la nuestra seguirán el mismo camino que nosotros, incluso aunque adopten la ciencia y la tecnología occidental. Pero sí podemos estar seguros de que, si lo hacen, van a crecer no solamente en población, sino en cuanto cultura como tal, que implica tanto la población como las instituciones. Harán aparecer nuevos espacios sociales, y darán lugar a tantas esferas diferenciadas como el occidente produjo.

En el proceso de maduración de la cultura occidental, los ámbitos diferenciados se distanciaron de su suelo natural, perdieron contacto con el origen y, finalmente, se desprendieron del todo vivo como una cáscara vacía. Desde el punto de vista del individuo, eso es el desarraigo, tal como Hegel lo describió en sus *Lecciones de Jena*.

Por supuesto, para los países del tercer mundo que buscan su modernización, todo esto aparece como un problema de lujo. Pero en cuanto que emprenden su modernización como tarea, el mismo problema reaparece con rasgos similares a los que tiene en nuestra cultura. Lo que Max Weber llamó el politeísmo actual y la guerra de los dioses, ha sido el surgimiento de muchas de las instituciones occidentales y de los valores que ellas encarnan.

Las instituciones son un tipo de reflexión de la voluntad pública mediante la cual la sociedad se mantiene a sí misma reconociendo y haciendo algo de alguna manera⁵. El reconocimiento no es solamente una actividad del conocimiento, es también un acto de la voluntad. Significa un grado de conciencia y voluntariedad, un compromiso de la sociedad como un todo respecto de algunos principios y algunos fines, mediante los cuales la sociedad se conoce, se aprende y se confirma a sí misma, arrancando desde su propio origen y apuntando a la consecución de algunos fines. Precisamente por eso, las instituciones son fundamentales, y, en cierto sentido, sagradas⁶.

El descubrimiento de los diferentes aspectos o dimensiones de la vida y de la sociedad, o sea, de lo sagrado, ha sido siempre un trabajo arduo (no

5 Esta es una concepción de las instituciones bastante hegeliana, que comparto en sus principales rasgos.

6 Aquí comparto también el punto de vista sobre las instituciones de R. N. Bellah et al., *The Good Society*, Alfred A. Knopf, New York, 1991.

precisamente conocerlos, sino más bien alcanzar suficiente reconocimiento de ellos por parte de la voluntad pública). Desde Sócrates hasta Martin Luther King las nuevas dimensiones del fundamento, cualquiera que fuese el nombre que el descubridor les diera, han sido vistas como amenazas para el orden social, para la autodefinición que cualquier sociedad podía aceptar y reconocer como la suya propia.

Por supuesto, la mayoría de los valores en juego en este proceso hacían a los hombres sentirse suficientemente legitimados para matar a otros, o les han hecho sentirse suficientemente respaldados para entregar sus vidas. Esos valores eran fundamentales y sagrados, y podría pensarse que ninguna sociedad duraría mucho tiempo si los negara.

Verdad, libertad, justicia, paz, belleza, intimidad, familia, comunidad, riqueza, poder. Todas estas palabras designan valores que se consideran dimensiones de Dios. Más aún, la mayoría de esos valores han sido tomados por los filósofos como propiedades metafísicas del ser, y como atributos divinos por los teólogos.

La guerra surge cuando cualquiera de esos valores, el último recién llegado, trata de abrirse espacio para asentarse, mientras los previamente establecidos tratan de impedirlo. Por supuesto, los valores no son incorpóreos. Se expresan en símbolos, que a su vez son tomados por los seres humanos para expresar su identidad y para dar sentido a sus vidas.

La guerra surge cuando los valores llegan a resultar incompatibles entre sí, y eso sucede cuando las personas que actúan encarnándolos y representándolos ya no se soportan más recíprocamente. La lucha empieza cuando cualquiera de esos valores es afirmado como el fundamental contra todos los demás y en lugar de ellos. Esto puede llamarse, en principio, fundamentalismo.

Weber tiene su parte de razón. La historia de occidente se puede ver como una guerra en nombre de los valores fundamentales, como una especie de secuencia de guerras de religión. Pero hay que decir que no todas las motivaciones funcionan de la misma manera, y, por lo tanto, que no hay una simetría simple en absoluto.

La situación de los sujetos y los valores bien asentados es bastante diferente de aquellos que no lo están. Los sujetos se pueden sentir arraigados en la comunidad científica o académica, en la clase media, en el mundo de los negocios, en la comunidad eclesíástica, en el universo de los artistas o en la opinión pública, si son suficientemente reconocidos. Pueden sentirse en casa

en cualquiera de los reinos establecidos por el crecimiento de la sociedad y, a través de ellos, en el todo social.

Pero también se pueden producir algunos sentimientos molestos. Mientras más campos diferenciados tenga una sociedad, más bordes puede tener y más holgura entre unos y otros. Por eso, mientras más desarrollada sea una sociedad, más espacio social vacío puede quedarle, más esferas sociales no formalizadas, más «agujeros negros» donde la gente puede caer o a donde puede ser echada como en una especie de abismo. «Cada sordo giro del mundo tiene tales desheredados,/ a quienes ni lo anterior ni tampoco lo que sigue pertenece», como es sabido que decía el poeta alemán R. M. Rilke en los años veinte⁷. Son los expulsados, los desterrados a causa de algún naufragio social, los extranjeros, ya sean inmigrantes de ultramar o de algún ámbito social nacional que se ha vuelto inhóspito o que ya ha dejado de existir. Son también la gente bien acomodada, la muchedumbre solitaria, porque «no estamos muy confiadamente en casa/ en el mundo interpretado»⁸.

Estos son los desarraigados. Las viejas raíces sagradas, el fondo antiguo, como el seno materno, se ha perdido con el crecimiento. La búsqueda y la defensa de todo eso se puede llamar, en algún sentido, *fundamentalismo*, pues por eso es por lo que claman los fundamentalistas.

Eso es lo que sucede cuando se siente la carencia de suelo, de acogimiento, de marco de referencia o de cualquier otra cosa que compartir con los demás. Falta de comunidad, en suma, pues en tales circunstancias la comunidad aparece también como seno materno, como el adecuado conjunto de vínculos que ligan a los hombres entre sí y con el fundamento.

3. Fundamentalismo civil y fundamentalismo religioso

Parece haber cierto antagonismo entre raíces y libertad, entre comunidad y apertura. Y por supuesto que lo hay. Ha sido descrito por Rousseau, y, mucho antes, ha sido ampliamente tratado en la tragedia griega y en la filosofía. El conflicto que afrontamos ahora opone, por una parte, la sociedad abierta

7 R. M. Rilke, *Elegías de Duino*, Ed. de José M.^a Valverde, Lumen, Barcelona, 1984, séptima elegía, pág. 71.

8 R. M. Rilke, *Elegías de Duino*, primera elegía. Ed. cit. pág. 27.

que puede acoger muchos grupos étnicos, razas, lenguas, religiones, culturas y modos de vida, y, por otra parte, la comunidad, la unidad de la sociedad, el hogar común. Algún tipo de síntesis ha de lograrse en los países occidentales juntando las dos series de propiedades.

Entiendo por países occidentales los americanos y europeos con una larga historia tras de sí, durante la cual han aprendido mucho acerca de la democracia liberal. Esa no es la situación de los países islámicos, africanos o asiáticos, ni tampoco la del África subsahariana o la de Asia central u oriental.

El término *fundamentalismo* fue acuñado a comienzos del siglo XX en el campo tecnológico, para designar el movimiento contra el modernismo en el seno de las iglesias protestantes (principalmente americanas). Esas dos corrientes guardan paralelismo con el movimiento tradicionalista y modernista en las iglesias de la Europa continental (germanas y latinas). Recientemente, el término ha sido tomado de nuevo por los medios de comunicación para designar cualquier actitud religiosa suficientemente fuerte para influir en la vida pública y mantener una actividad política desde fuera del marco de juego en la democracia liberal. En los países sureuropeos, el fundamentalismo se asocia a una corriente religiosa de las naciones islámicas, en concreto, la que lucha contra el secularismo que intenta conducir esas sociedades a la modernización. Entre los católicos europeos, el término se utiliza para designar a los grupos que rechazan algunas de las enseñanzas del Concilio Vaticano II. En las sociedades occidentales de habla inglesa el término se refiere al fundamentalismo cristiano, tal y como era en las primeras décadas del siglo.

De todas formas, el fundamentalismo no tiene en todos los casos el mismo significado. Por supuesto, antes de comenzar la Guerra del Golfo Pérsico, el presidente George Bush y el presidente Sadam Hussein podían dirigirse a su nación y a su pueblo pidiéndoles que rezaran y poniendo al país bajo la protección de Dios. Aun así, las plegarias tienen diferentes sentidos para cada uno de ellos. Sadam Hussein podía dirigirse a su pueblo en términos de «guerra santa», pero George Bush no. Podría decirse que la mayoría de los americanos no sienten que están realizando una guerra santa, ni siquiera cuando el objetivo es establecer los derechos humanos o la democracia en algún país.

Esta es una situación muy extrema. Se podría retroceder al siglo XIII, cuando las autoridades islámicas prohibieron la teología tras la expansión de las doctrinas averroístas, o incluso hasta el propio Mahoma, seis siglos antes, para ver en qué forma están vinculados o están indiferenciados la religión,

la moral y el derecho en la concepción islámica. En esa perspectiva se puede comprender por qué la política no puede distanciarse de la moral y de la religión, y por qué la guerra no es solamente una cuestión de justicia, sino una cuestión de santidad, lo mismo que el comportamiento social, y de una santidad tal que puede y debe ser supervisada por la autoridad civil-religiosa.

En este contexto el fundamentalismo islámico puede pensarse como un modo de evitar una mayor diferenciación entre religión, moral y derecho, como ámbitos autónomos aunque conexos, y, con el mismo enfoque, se puede considerar como una cierta fuerza que mantiene las mentalidades y la sociedad misma dentro de unas fronteras más estrechas de lo que necesitarían actualmente.

Pero este fundamentalismo también ha tenido que afrontar el problema de la reconstrucción del sentido de la comunidad o la identidad colectiva. Estos fundamentalistas retroceden hasta sus raíces religiosas porque en el proceso de llegar a ser modernos se han perdido⁹.

Se puede decir también que, en un proceso de modernización similar, lo mismo que a las naciones islámicas le ocurrió a la mayoría de los países occidentales, aunque algunos siglos antes, y que eso puede dar cuenta del resurgir del fundamentalismo por tantos sitios¹⁰.

Como señala Giles Kepel, en 1977 Menahem Begin es nombrado primer ministro del estado de Israel, en 1979 el ayatolá Jomeini regresa a Teherán y en 1980 Ronald Reagan es elegido presidente de los Estados Unidos con el apoyo de la «mayoría moral», es decir, del fundamentalismo americano que incluye hispanos y negros, así como WASP.

Todos ellos son movimientos que buscan formas alternativas de socialización, formas de contrarrestar el desarraigo provocado por un universo en el que los hombres ya no se sienten capaces de encontrar sus signos de identidad. Esos movimientos religiosos denuncian la emancipación de la razón contra la fe, que condujo a la sociedad a los totalitarismos nazi y stalinista, y a la ciudad secular a la ruina.

Aunque todos ellos pretenden edificar la nueva sociedad sobre fundamentos religiosos, hay algunas diferencias. Según Kepel, el islam no aspira a

9 Una imagen de esta situación puede encontrarse en P. Berger y otros, *The homeless mind: modernization and consciousness*, Random House, New York, 1973.

10 Cfr. Giles Kepel, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Anaya, Madrid, 1991.

un espacio democrático autónomo, mientras los católicos sí, entendiéndolo por tal un espacio en el que la identidad religiosa pueda obtener un estatuto de derecho público¹¹.

No obstante las semejanzas, el fundamentalismo americano, así como el católico y el judío, tienen su inspiración en fuentes diferentes de las del islámico. Las raíces del fundamentalismo americano van hasta el milenarismo británico y americano, integran el realismo escocés del sentido común y alcanzan al ideal de Francis Bacon y la tradición que le es propia. En sus formas más extremas, pretende poseer un conocimiento de la historia y de los acontecimientos venideros que se estima desmesurado por quienes no comparten su fe¹².

Este tipo de fundamentalismo puede configurar inadvertidamente en algunas personas un tipo de patriotismo que implica también cierta «mentalidad de guerra santa». Cuando tales personas lo advierten y salen de eso, llegan también al más doloroso y amargo rechazo de todo lo que habían creído antes, y llegan entonces a lo que se podría llamar fundamentalismo civil¹³.

En efecto, como decía Edmund Husserl, contra nada reacciona uno más violentamente que contra los errores que uno mismo acaba de abandonar. Ello sucede cuando se vive bajo fuerte presión de la religión, o de algún otro ideal valioso, ya opere desde dentro o desde fuera de la propia mente. Tras pasar por alguna prueba crítica, se rechaza cualquier tipo de credo religioso y, más aún, cualquier religión respaldada por algún tipo de autoridad. Esto tiene algo que ver con el humanismo, con el secularismo y con el individualismo. Los tres comparten lo que se podría llamar fundamentalismo civil, cuya expresión más destacada puede encontrarse en el individualismo radical.

El individualismo radical, tal como ha sido descrito en las décadas precedentes por los más relevantes sociólogos americanos, desde David Riesmann en *La muchedumbre solitaria*, hasta Daniel Bell en *Las contradicciones culturales del capitalismo* y Robert N. Bellah en *The Good Society*, es lo que puede ser defi-

11 Cfr. G. Kepel, op. cit., pág. 274.

12 Cfr. Ernest E. Sandeen, *The roots of fundamentalism. British and American Millenarism 1800-1930*, The University of Chicago Press, Chicago, 1970. Cfr. también, diez años posterior, George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870-1925*, Oxford University Press, New York, 1980.

13 Ese podría ser el caso de Grace Halsell, según cuenta ella la educación que recibió de su familia y en la escuela, y el trauma que le produjeron las guerras bajo la administración de Reagan, en su libro *Prophecy and Politics. The Secret Alliance between Israel and the U.S. Christian Right*, Lawrence Hill Books, Chicago, 1986.

nido como el fundamentalismo de la libertad individual.

4. Individualismo, el fundamentalismo de la libertad individual

El individualismo radical convierte a los hombres en desarraigados, en la medida en que los aparta de cualquier compromiso que no sea una elección «atomista» de la voluntad en un sentido más bien general o vacío. Esto se puede llamar fundamentalismo civil o humanismo radical cuando empuja al hombre a retroceder hasta el primer peldaño de cualquier tarea humana (que es la libertad individual), y cuando eso es afirmado precisamente como la única dimensión fundamental de la actividad del hombre, exclusivamente la única, mientras que se niegan las otras dimensiones de la sociabilidad humana.

El fundamentalismo de la libertad individual lleva entonces a la disolución de la sociedad mediante todo género de reprivatizaciones en el ámbito de la religión, de la moral, del derecho e incluso del propio humanismo. Por privatización se entiende aquí poner algo fuera de la voluntad pública, como si no tuviera nada que ver con el bien común, como si quedara encerrado en la particularidad de lo privado.

La libertad individual no es solamente el primer paso de cualquier acción que se pueda llamar humana; es precisamente el umbral. En orden a construir cualquier tipo de sociedad, los hombres tienen que estar de acuerdo en algunas normas sobre lo que están dispuestos a reconocer, y, por lo tanto, a favorecer, permitir y rechazar con voluntad plena. Eso es lo que se puede llamar ámbito público y pacto fundacional de la sociedad, ya sea implícita o explícitamente suscrito en sus diferentes niveles.

Privatización de la religión, la moral, el derecho y el humanismo, significaría que la sociedad no se hace cargo de ninguna forma de expresión de esos valores traspasado el umbral de la libertad del individuo. Eso implicaría a su vez que la sociedad está en proceso de deshacerse a sí misma por el procedimiento de prohibir a los individuos desplegar la serie de actividades que dieron lugar a la sociedad.

En la vida diaria, las cosas no tienen una estructura lógica tan clara. El proceso de deshacerse, o, con un término más actual, el proceso de deconstrucción, funciona de otra manera. En la vida normal, los individuos pueden ga-

narle cada vez más espacio a la esfera social, de manera que la sociedad llegue a convertirse ella misma en un enorme agujero negro, en pura exterioridad.

El fundamentalismo de la libertad individual puede crear una sociedad extremadamente vacía afirmándose a sí mismo por medio de métodos constitucionales. Los individuos pueden declarar lisa y llanamente que todo lo que hacen es justamente lo que consideran que constituye su felicidad, y por lo tanto pueden reclamar para todo eso que hacen la protección y la garantía del estado.

Nos encontramos a menudo en los países occidentales una situación en la que la felicidad y la identidad personal son definidas por los individuos en términos más bien individualistas, de acuerdo con sus constituciones, y en la que por eso consigue para ella la protección oficial. Tenemos así una definición bastante privada y una protección bastante pública de la felicidad y la identidad individual. Esto es llamado algunas veces humanismo secular, otras simplemente humanismo y otras humanitarismo.

Ahora la cuestión no es cuántas veces tiene el individuo derecho a cambiar la definición de su identidad y de su felicidad. La cuestión es cuánta felicidad e identidad personal puede ser legalmente definida, o definida en absoluto, cuando se niega cualquier compromiso permanente con otras personas o grupos. Esto equivale a preguntar en qué medida, si la hay, puede definirse la identidad personal sin apelación a los otros y a las instituciones.

De todas formas, el individualismo de la libertad individual, independientemente de cuántas sean sus reivindicaciones, difícilmente podría llamarse humanismo. Está en las antípodas de la célebre sentencia de Terencio: *homo sum; humani nihil a me alienum puto* (hombre soy, y nada humano me es ajeno)¹⁴. Pues las raíces del humanismo se encuentran en las obras de Cicerón y Terencio, en el siglo II a.C., e incluso antes.

Por supuesto, el término «humanismo» está ya bien establecido en el siglo XVI. El ideal de tolerancia de Locke y Spinoza, y la tolerancia misma hecha posible por la separación de religión y política, era el sueño de la mayoría de los humanistas, y fue predicada antes por hombres como Tomás Moro y Miguel de Montaigne, pero va mucho más atrás y llega hasta el ideal griego del

14 Es conveniente recordar aquí que el dicho aparece en *Heauton Timorumenos*, 77, una comedia cuyo título y cuyo tema se refiere a los hombres que se atormentan a sí mismos.

«hombre como medida»¹⁵.

El ideal griego lo hizo suyo el estoicismo romano, especialmente Cicerón, quien se consideraba a sí mismo un cosmopolita, que tenía todo el *cosmos* en su *polis*, por casa, abarcando todas las razas y todas las naciones del mundo y estimándolas iguales a él, esto es, a los romanos, y llamando al conjunto *humanitas*, es decir, género humano en su integridad.

En el Renacimiento, el humanismo fue la ideología invocada por cuantos buscaban algún respiro frente a las presiones de la autoridad religiosa, y eso fue también la ideología cosmopolita en los siglos XVII y XVIII, tanto en Europa como en América¹⁶. Ese era el modo de abrir espacio social para nutrir y proteger la libertad individual, la protagonista de la edad moderna.

Esto no significa en absoluto anarquía, ni revolución social. Más bien es el intento de ampliar la sociedad lo suficiente como para acoger a todas las naciones pertenecientes al género humano. El viejo ideal de humanismo, de universalidad y al mismo tiempo de pluralismo de la familia humana, había sido asumido y ampliado desde la época griega, a través de la cristiandad del medievo europeo y la ilustración moderna, hasta las vigentes democracias liberales¹⁷.

Difícilmente se podría decir que Locke o Spinoza fueran fundamentalistas de la libertad individual, ni siquiera Rousseau. Locke rechazó la libertad religiosa porque nunca creyó que una sociedad se pudiera organizar sin algún tipo de fe común en Dios que garantizara los juramentos. Esos juramentos que son los últimos y sagrados fundamentos de los pactos, y que proporcionan la base firme para cualquier comunidad. Rousseau también buscaba una religión civil que garantizase el orden social desde dentro.

Pero incluso cuando se carece de una fe religiosa cualquiera, es posible creer en la humanidad como lo único valioso. Eso es lo que Raymond Aron solía decir sobre las creencias de Comte. La humanidad es quizá lo último en lo que creer que le queda a alguien, cuando ha perdido la fe en cualquier otra

15 Se mantiene como uno de los principales estudios sobre el tema el de Moses Hadas, *Humanism. The Greek Ideal and Its Survival*, Allen & Unwin, Londres, 1961.

16 Cfr. Thomas J. Schlereth, *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought. Its Form and Function in the Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire, 1694-1790*, The University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1977.

17 Las diferentes fases históricas de este Ideal pueden comprobarse en la voz «Cosmopolitanism» de *The Encyclopedia of the Social Sciences*, 4, 458, de Max Hilbert Boehm.

cosa. Y este es el modo en que el humanismo se convierte en la religión de la humanidad.

En efecto, los hombres de buena voluntad pueden jurar por su conciencia, si no tienen algo más elevado a quien invocar como testigo. Pero precisamente porque son hombres de buena voluntad, no son fundamentalistas de la libertad individual: permitirán acuerdos entre los hombres para contruir alguna sociedad y permitirán a los hombres cruzar el umbral de la libertad individual para construir una comunidad. Porque saben que la voluntad de los hombres se unen en lo que es bueno, y el conocimiento de los hombres en lo que es verdadero. Por eso aceptarán el ejercicio de alentar, permitir y rechazar diferentes acciones humanas, de acuerdo con algunas normas convenientes para la comunidad.

5. Mecanismos de exclusión de la sociedad

El fundamentalismo de la libertad individual lo permite todo menos prohibir, porque cualquier acción emprendida por un individuo puede ser considerada como una acción que aspira a la felicidad individual o a confirmar la propia identidad. Ello significaría, de ser posible, que no hay algo así como un objetivo común en la sociedad.

Algunas sociedades tienen sus propios mecanismos para mantenerse como tales, así como para el crecimiento y la diferenciación. Crecimiento y diferenciación significa a menudo creación de algún nuevo género de ámbito público, con un nuevo significado de «público» que pueda comprender el precedente y el nuevo. Así ha ocurrido en la historia de occidente con las guerras, las revoluciones y otras formas de exclusión. Un orden político nuevo ha implicado frecuentemente un nuevo orden social y legal.

La sociedad se define y se reconoce a sí misma mediante los mecanismos y actividades de aceptación y exclusión, según el modo en que los representantes de la voluntad pública realizan esas funciones. A partir de eso se puede decir que es, o que ya no es, una sociedad abierta, totalitaria, cristiana, humanitaria, corrupta, etc. ¿Cuál es la clave o el criterio que permite hacer tales afirmaciones? Por supuesto, los símbolos que funcionan como representantes de todo lo que se proclama como fundamental. La sociedad se reconoce a sí misma aceptando y rechazando símbolos a través de la voluntad pública, se-

gún procedimientos legales o por medio del control social inconsciente.

Por supuesto, la autodefinición será diferente en cada caso, según que el poder legal y político sea detentado principalmente por aristócratas, padres de familias, burgueses, trabajadores, ciudadanos individuales, varones heterosexuales, creyentes, ancianos, blancos, etc.

Desde el punto de vista de la cultura occidental, la aceptación (o el rechazo) de las expresiones desplegadas por la libertad humana se puede llamar humanismo: «Hombre soy, y nada humano lo considero ajeno a mí». El humanismo, pues, es la resultante, y también el fundamento y la posibilidad (al menos teóricamente), de un tipo muy determinado de sociedad civil respaldada por la voluntad pública, a saber: la sociedad abierta, o sea, multicultural, democrática y pluralista. El humanismo sería el alma de una sociedad que afirmara a la vez la identidad y la diferencia de todos sus grupos sociales.

Por supuesto, dicha sociedad tendrá sus mecanismos de corrección y de exclusión, cuyo funcionamiento puede resultar análogo al sistema inmunológico de los organismos vivos. Los dispositivos últimos de exclusión de la sociedad civil son la cárcel, el exilio y la pena de muerte, que guardan semejanza con los que hay en las religiones, aunque no se puede decir que funcionen de la misma manera.

En cualquier caso, los dispositivos de exclusión son mecanismos de autodefinición y autorreconocimiento. Mientras más sentidos y dimensiones del fundamento mantenga unificada una sociedad, más culturas y grupos diferentes puede acoger, y, por lo tanto, se puede decir que es más abierta, desarrollada y fuerte. Dicho de otra manera: mientras más abierta y diferenciada sea una sociedad, más se acerca al modelo teórico de «solidaridad orgánica» acuñado por E. Durkheim.

Según Maquiavelo, en los grupos sociales la identidad viene determinada fundamentalmente por el lenguaje y la religión. La diversidad de lenguas y de religión no impide la «sociedad de las naciones» o la «comunidad universal», pero sí impide la «nación de los grupos» o la «comunidad nacional». Las naciones formadas por diferentes grupos culturales pueden dar lugar a una sociedad si comparten el mismo derecho y una (primera o segunda) lengua común.

El humanismo no puede ser la religión de una sociedad civil altamente diferenciada, y no puede ser considerado como tal por el fundamentalismo civil para impedir la expresión pública de otras confesiones religiosas. El hu-

manismo puede y debe ser el derecho común, compartido por los diferentes grupos sociales, con diversas identidades morales y religiosas. Precisamente por eso el humanismo hay que considerarlo como origen y fundamento de la sociedad civil, sea romana o sea moderna, como algo fundamental o sagrado.

En efecto, el humanismo es el derecho común a través del cual la voluntad pública puede permitir y reforzar la expresión de los compromisos morales y religiosos de los diferentes grupos sociales, lo que a su vez constituye un elevado compromiso social, así como moral y religioso. Precisamente para eso es para lo que se formularon los derechos humanos.

Cada grupo social tiene derecho a su propia lengua y a su propia religión, que moldea su identidad. Eso también es efectuado por su poder económico, y por su instalación en los niveles sociales y en los territorios geográficos y urbanos. No existe grupo social con una identidad inalterada. Las alteraciones de la identidad en los diversos grupos son procesos no lineales, que dan lugar a formas desconocidas, aunque, según señalara G. Simmel, todos los grupos sociales tienen tendencia a la autoconservación.

Sin embargo, los grupos sociales más débiles, cuando sienten que su identidad está amenazada por una fuerza externa, y cuando se sienten perdidos, se repliegan hacia su religión como su último refugio, hacia su base primordial y fundamento, hacia su origen. Desde ahí, tratan de impulsar la religión hacia adelante, como fuente principal de la moral y de la ley civil. He aquí de nuevo el fundamentalismo religioso, que significa borrar la diferencia entre religión, moral y ley civil, e incluso suprimir el humanismo como base común para la sociedad. Ahora la cuestión es cuántos y cuáles son los dispositivos que el derecho tiene para definirse como humanismo. Cuáles y cuántos son los mecanismos de exclusión en una sociedad «humanista».

Aquí nos encontramos de nuevo con la legitimidad religiosa en ambos lados, la derecha y la izquierda. La izquierda proclamará que nadie debe ser excluido de la sociedad. Desde el punto de vista religioso (cristiano), esta tesis puede mantenerse como expresión de la voluntad salvífica universal y de la predilección divina por los pobres, aquellos que no tienen nada para pagar lo que se les da. Esto no implica la abolición de la pena de muerte, sino la abolición del infierno, pues el infierno implica la idea de que se excluye a alguien. Por eso fue por lo que el poeta francés Charles Péguy dejó el cristianismo y se

hizo comunista: no podía aceptar la noción de «Infierno»¹⁸.

En contra de los radicales, la legitimidad religiosa (cristiana) de los conservadores surgiría de esta otra tesis: ningún ser humano podría alcanzar meta alguna sin saberlo y sin quererlo. Esta afirmación se basa no tanto en la voluntad divina de premiar al pueblo elegido como sobre la capacidad humana de gozar a un Dios no elegido. En efecto, según la naturaleza de la libertad personal, los hombres han de tomar algunas decisiones sobre sí mismos, sobre los fines que tomarán como suyos, y los que les gustaría compartir con otras personas.

Tanto el planteamiento de la izquierda como el de la derecha encuentran aplicaciones en todo género de relaciones humanas, y de instituciones, aunque no tienen el mismo grado de consistencia. Estos principios no se asumen en sentido estricto en orden al gobierno de la vida familiar, el municipio, la empresa, la universidad, el hospital o el servicio de correos.

Por supuesto, cada uno tiene derecho a mantener su propia política sobre el cielo y el infierno, con el correspondiente fundamento religioso para la política social. Sin embargo, en la vida real quienes comparten cualquiera de esas dos actitudes políticas tiene que practicar la exclusión. La exclusión no se puede evitar. No se puede obligar a todo el mundo a compartir el mismo derecho o la misma comunidad. Los hombres no pueden ser obligados a compartir una comunidad determinada, ni una comunidad, ni siquiera pueden ser obligados a elegir en absoluto. Con todo, se puede afirmar que donde no hay algo que compartir (algún bien, por definición), lo que hay allí son las tinieblas exteriores, la exterioridad misma.

El infierno no puede ser evitado, y tampoco puede serlo la exterioridad, la exclusión, la negativa a elegir, la ilegalidad, el pecado¹⁹, porque ello significaría la renuncia a la autodefinición, el deshacerse de la sociedad, el desmoronamiento de la comunidad.

En la vida real, la actitud de izquierda y la de derecha han sido fuerzas progresivas. Hacer a todos los hombres igualmente libres, dotarles a todos con todos los medios, estos ideales han sido claves para construir una sociedad más humana. También lo ha sido premiar a los individuos que han realizado

18 Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*. Vol. 3. *Estilos laicales*, Ed. Encuentro, Madrid, 1986, cap. 7. Péguy, págs. 399-507.

19 También por eso Péguy volvió de nuevo al cristianismo.

buenas elecciones y grandes hazañas, de las cuales todos los demás se beneficiarían posteriormente.

Las instituciones grandes y ricas arriesgarán difícilmente sus recursos en una situación realmente insegura, pero los individuos aislados, los que no tienen mucho que perder, seguirían adelante. La comunidad puede seguir los pasos del descubridor, pero no irá donde ha tenido lugar el fracaso o la derrota del individuo. No hay el mismo grado de responsabilidad en ambos supuestos. Solamente el individuo aislado se puede permitir arriesgarlo todo, incluso la vida. Las grandes empresas, no.

La responsabilidad es diferente porque las «personas» son diferentes. Las instituciones son «personas artificiales» o personas jurídicas, con diferente naturaleza según su talla. Cada vez que cambia la talla y el tipo de sociedad civil, cambia la naturaleza de las personas jurídicas o aparece un nuevo género de ellas. Hay que aprender cada vez cómo manejarlas, y hasta dónde se extiende el grado de responsabilidad que comparte con las diversas personas físicas.

Desde este punto de vista, es justo pagar el reconocimiento debido al hombre que tiene los derechos de autor sobre la «persona artificial», y advirtió sobre ella, a saber: Tomás Hobbes, incluso aunque no enseñara a manejarla. Pero sí habló mucho de la necesidad de abandonar el estado de naturaleza, la situación de carencia absoluta de sociedad civil.

Se ha alcanzado un nivel de sociedad civil en el que se puede llegar a un acuerdo mediante palabras más bien que mediante las armas. A lo largo del trayecto hemos aprendido cuántas dimensiones de la sociedad son fundamentales, cuántas son sagradas. No podemos permitirnos negar ninguna de ellas. Lo único que no nos podemos permitir es el fundamentalismo, la exclusión de cualquiera de las dimensiones fundamentales de la sociedad que hemos logrado. El fundamento de la sociedad consta de todas ellas, y todas ellas deben ser afirmadas en su conjunción, aunque pueda resultar muy difícil.

CAPÍTULO VII

HUMANISMO FEMINISTA

1. El amor en el tiempo de las ideologías

La tierra, la mujer, el dinero, son los tres tipos de bienes fértiles que Jacques Attali señala como correspondientes a las tres grandes etapas de la historia de la propiedad¹.

Cuando la mujer se define por una de sus funciones, la fecundidad, y queda subrogada en ella, resulta intercambiable como persona singular porque lo que la define es la función doméstica. Así ocurre en las sociedades preneolíticas y frecuentemente en las neolíticas. También el varón se puede definir por la fecundidad y la posesión, y desde este punto de vista resulta igualmente intercambiable: eso es lo que está expresado en instituciones como el sororato y el levirato. Quien contrae matrimonio es la estirpe, o mejor dicho, la familia en el sentido más amplio.

En las culturas patriarcales, la individualidad del varón se destaca en función de la autoridad política, la propiedad, la habilidad militar, deportiva, profesional, etc. Ahí es donde puede realizar sus hazañas y conquistar la gloria, lograr que todos reconozcan su valía y sepan de él. La mujer puede destacarse, y lo hace inicialmente, no en virtud de hazañas, sino de una cualidad que le es innata y que se le atribuye en un grado tal que puede alcanzar efectos de repercusión internacional e incluso cosmogónica. Dicha cualidad es la belleza.

Sara, la mujer de Abraham, llama la atención por su belleza cuando entra en Egipto. Por eso, y para evitar complicaciones, Abraham declara que es su hermana y los soldados, admirados por su hermosura, se la llevan a Faraón para que la posea, ya que sólo a él le corresponde la posesión de semejante tesoro.

A pesar de haber recompensado adecuadamente a Abraham con siervos

1 J. Attali, *Historia de la propiedad*, Planeta, Barcelona, 1989.

y siervas, asnos y asnas y otros bienes muebles e inmuebles, Faraón es castigado por Dios y acaba devolviéndole su mujer a Abraham. Son los comienzos históricos del pueblo elegido.

Helena, la mujer de Menelao, deslumbra a Paris con su belleza y es raptada y conducida a Troya. Y eso es lo que Homero refiere como el desencadenante de la guerra de Troya.

Pandora, una mortal de hermosura irresistible y caprichos incontrolables, es el regalo con el que Zeus castiga a los hombres después de que Prometeo robara el fuego sagrado. Y Pandora, la que abre por curiosidad el cofre mágico de los dioses, da entrada en el cosmos al conjunto de los males que acosan a los mortales.

En la Biblia judeocristiana la culpable no es inmediatamente la mujer: tras el pecado original, Dios busca primero al hombre, a Adán, para preguntarle acerca de la transgresión. Adán es quien echa la culpa a la mujer, y la mujer, por su parte, se la echa a la serpiente, el más astuto de los animales. Más que enemistad entre los sexos, lo que aparece en este caso es un «sálvese quien pueda». Posteriormente, se siguen castigos para todos.

Una mujer singular es responsable, culpable, de conflictos internacionales y de cataclismos teogónicos.

La explicación en términos de belleza, y de belleza femenina, es algo que satisface durante un periodo de tiempo que casi llega hasta la modernidad.

Por supuesto, nadie acepta actualmente esa explicación como válida, pues resultan más convincentes las que se dan en términos de necesidades de abastecimiento y recursos comerciales. Pero durante algún tiempo el perder la cabeza por la hermosura de una mujer y la posesión de la belleza se consideró una explicación buena.

El sexo que se llama bello, se llamó también débil. La belleza, cuando es una cualidad que otorga la naturaleza, despierta el afán de posesión, mientras que no dota de por sí con excepcionales capacidades operativas. Por eso la mujer queda reducida entonces a determinadas funciones, y resulta máximamente explotable. Mucho más cuando pierde esa hermosura otorgada por la naturaleza.

No obstante, bajo ciertas condiciones, la debilidad podía combinarse con la belleza y la astucia para realizar algunas hazañas, como es el caso de Judit frente al ejército invasor de Holofernes, o Agripina en la corte de Nerón.

Antígona, en cambio, se destaca en la tragedia de Sófocles como un yo

único, al margen del sexo, en un conflicto político-religioso, y Safo, poetisa y maestra de poetas, alcanza la fama por sus capacidades literarias.

La mujer puede llegar a sobresalir como singularidad si es sujeto de sentimientos maternos y conyugales, y si se identifica con los valores que se le asignan, especialmente con la fidelidad. Por eso es por lo que sobresalen Penélope, mujer de Ulises, y Clitemnestra, mujer de Agamenón, y por eso se propone como buen ejemplo a la primera y como malo a la segunda.

Asimismo, es por su fuerza erótica por lo que destacan Isolda, Melibea y Julieta. En el caso de estas heroínas el eros genera e ilumina universos muy amplios.

Con el nacimiento de las ciudades, cuando se acentúa y se radicaliza el individualismo, aparece el amor como protagonista. No es que el amor se invente en el siglo XI, cuando surge la banca, cuando se desarrollan las doctrinas teológicas sobre el juicio particular, y cuando se empieza a llevar dinero en el bolsillo o en pequeñas bolsas. El amor existía desde mucho antes, o por lo menos hay constancia de ello desde la historia de Abraham y la de Ulises, o incluso desde épocas precedentes. Pero no era considerado como un motivo suficiente para determinar un comportamiento tan vital como es el matrimonio.

Lo que empieza a ponerse de moda en el siglo XI es el matrimonio contraído por amor. El protagonista es el amor, y la mujer que sobresale en eso, como las tres mencionadas, es protagonista, heroína.

No es que no hubiera ningún otro caso de protagonismo en femenino singular. Juana de Arco y Leonor de Aquitania podrían servir de ejemplo entre no muchos otros. Las mujeres tienen un campo más restringido que los varones en el que puedan aparecer como protagonistas singulares. Tampoco para ellos existen demasiados campos, pero el nacimiento de la ciudad significa precisamente abrir muchos ámbitos nuevos en ese sentido. Nacimiento de la burguesía significa que deja de haber tres o cuatro estamentos y niveles sociales, y que, en uno solo de ellos, empieza a crecer mucho, empiezan a darse muchas formas del masculino singular, incluso dentro de cada uno de los numerosos gremios que comienzan a surgir. Desde el punto de vista de esas singularidades, la mujer se sigue mirando más bien como gremio.

El desarrollo de la burguesía es el desarrollo de las libertades, el proceso de las declaraciones de derechos humanos y de la lucha por extenderlos efectivamente. La modernidad, la ilustración, la época de las ideologías, de las grandes ciudades, de los movimientos liberadores, del romanticismo.

La personalidad femenina puede resaltar con luz propia en la especialidad maternal, en la conyugal y en la de la compañía amorosa, como en épocas anteriores. Se pueden encontrar ejemplos también en otros campos, pero hay que buscarlos.

Anna Bonney y María Read escribieron sus nombres junto a Morgan y Lafitte en la historia de la piratería, es decir, la historia de los primeros humanos que, en la modernidad, proclamaron su soberanía en términos contractuales y basándose en sus capacidades psicofísicas como única propiedad².

Hay mujeres que sobresalen en el campo de las relaciones públicas en los salones ilustrados y románticos. Otras destacan en la literatura y en la ciencia, o en el derecho y en la política, desde Mary Wollstonecraft hasta Rosa Luxemburgo y Dolores Iberruri.

Insisto. Se pueden encontrar ejemplos, pero hay que buscarlos. Desde el siglo XVIII, con el inicio de los movimientos feministas, empieza el proceso en el que la mujer se destaca como singular y es reconocida como ella misma.

Pero se destaca ¿ante quién?, y es reconocida, ¿por quién? Por la historia, la ciencia, la opinión pública, la autoridad política, judicial, etc. Es decir, donde son mayoría los hombres. Los hombres son quienes han escrito la historia, la ciencia, etc., han desarrollado esos ámbitos, y son los beneficiarios de su existencia y de lo que surge de ellos.

Podría añadirse que son reconocidas por los varones que venían desempeñando esas funciones en términos casi de exclusividad, de monopolio. En cierto modo, son reconocidas por sus maridos como interlocutores válidos en el otro ámbito que no es el doméstico ni el amoroso, y en orden a cuestiones que no son domésticas ni amorosas. Es decir, son reconocidas como sujetos singulares, no como mujeres. O bien, son reconocidas como sujetos singulares que además son mujeres. A eso se le puede llamar colaboración entre los sexos en el ámbito no doméstico, colaboración que en algunos países se ha establecido no sin superar ciertas enemistades.

El amor, maternal, conyugal o extraconyugal, empieza ya a no ser la especialidad común ni exclusiva, por la que las mujeres encauzan su realización subjetiva personal. Como los hombres, las mujeres además de amar pueden y saben hacer otras cosas. Otras cosas quiere decir la pluralidad de profesiones

2 Ph. Gosse, *Los piratas del Oeste, los piratas de oriente. Historia de la piratería*. Espasa-Calpe, Madrid, 1970, págs. 75-87.

que la burguesía ha abierto a los varones, y no solamente las tareas domésticas productivas no profesionalizadas. Paralelamente, el territorio erótico y doméstico femenino empieza a profesionalizarse y a convertirse también en espacio público al que tienen acceso los hombres³.

2. La fragmentación de la clase de «las mujeres»

Por regla general, quien otorga el reconocimiento y quien hace justicia es el sujeto que ocupa una posición privilegiada para conocer las cosas como son. Lo que algunos filósofos llamaron el sujeto trascendental. El reconocimiento lo otorga un sujeto libre, emancipado, dueño de sí mismo, en suma, divino, y que puede, por tanto, liberar a los desposeídos.

Más aún, debe hacerlo inexorablemente. No le vale en absoluto la excusa de que su posición no es tan divina y que en muchos aspectos resulta incómoda, ni la de que el peso de la púrpura es insoportable, ni la de que quizá lo suyo no sea lo mejor para todos.

Pues aunque sienta que no tiene tanto poder redentor como el que se le atribuye, está convencido de que su posición no es una posición particular, empírica, como otra cualquiera. Sabe que es la vanguardia de la historia. La única vanguardia de la única historia. Por eso los desposeídos tienen tanto afán por llegar a ella.

Por supuesto, muchos desposeídos no saben que ese es su anhelo más íntimo y profundo, pero por eso hay que despertar sus conciencias. Ilustrar es un imperativo que no siempre se realiza sin atropellos. Es preferible que todo el mundo sepa leer y escribir a que sean analfabetos, y la alfabetización requiere mucho esfuerzo en los docentes porque los discentes no se dejan. Los ilustrados tienen que llegar a veces al despotismo. Porque, según observó Tácito, la esclavitud degrada tanto a los hombres que llegan incluso hasta amarla.

Los desposeídos fueron en un determinado momento los proletarios. Por eso se señalan afinidades entre la revolución del proletariado, de la clase social oprimida, y la revolución feminista (aunque hay feministas que consideran

3 Para una visión de ese proceso histórico, cfr. B. Ehrenreich y D. English, *Por su propio bien. 150 años de consejos de expertos a las mujeres*, Taurus, Madrid, 1990. Ed. original, 1973.

esa pasada alianza como un desafortunado matrimonio).

Pero a medida que los desposeídos fueron accediendo a la libertad y alcanzando cotas de poder, a medida que se iban socializando la autonomía y la emancipación, la soberanía del que reconoce y hace justicia dejó de ser única y hubo de socializarse también.

Con ello el proletariado dejó de ser una clase. Los proletarios se convirtieron en muchas personas singulares: pequeños empresarios, trabajadores por cuenta propia, autónomos, etc. Entonces prefirieron su derecho a voto y su identidad singular en lugar de su unidad negativa e indiferenciada. Entonces los sindicatos empezaron a perder clientes, empezaron a resultar estructuras pesadas y lentas, que retrocedieron ante organizaciones más rápidas y con más capacidad de adaptación al medio.

La patronal y los sindicatos, explotadores y explotados, fueron sustituidos en su propio terreno de juego, por equipos, colegios profesionales y un conjunto de grupos heterogéneos que celebraban pactos muy diversos. El antiguo convenio colectivo dejó de ser el único modelo de matrimonio laboral.

No conviene extremar los paralelismos entre las mujeres y el proletariado, porque también las diferencias resaltan, pero pueden señalarse similitudes hasta donde la analogía ayude a la comprensión de los acontecimientos.

Hay motivos para pensar que «las mujeres» ya no existen como gremio, o que han dejado de ser una clase.

El instituto de la mujer ha cumplido, y cumple en algunos países, la función que en su día cumpliera el partido y la central sindical. Pero con el paso del tiempo, en los países más desarrollados, el instituto de la mujer, como los sindicatos, van quedando referidos a funciones asistenciales tan profesionalizadas y restringidas como los centros de salud, o a funciones sociales tan genéricas como las del defensor del pueblo. Desde luego, ese no es todavía el caso de España.

Pero si el sujeto privilegiado, es decir, el estado patriarcal, legitimado por las patriarcales religiones mayoritarias, se fragmenta y deja de ser una única instancia reconocedora, para pasar a ser un conjunto de ella, ¿quién ha de reconocer que los proletarios y las mujeres son iguales que aquel sujeto, que son también él?, ¿quién va a levantar acta de que los proletarios y las mujeres han dejado de ser proletarios y mujeres?

En esas condiciones la actividad de dar fe pública tiene que ser reorganizada de nuevo, en función de la pluralidad de instancias reconocedoras. Dar

fe pública es propio de la autoridad única, de la voluntad general, que venía siendo la de los hombres. Una autoridad demasiado rígida en sus clasificaciones y demasiado partidista en la asignación de recursos. Una autoridad para la cual la individualidad era patrimonio de los varones.

Las mujeres eran un colectivo a liberar. Hasta el comienzo de los 90, ser feminista era tan sencillo como ser comunista antes de los 60.

A partir de los 90, ser feminista ha empezado a ponerse tan difícil como se puso ser comunista en los 60. Llegaron a ser demasiados los que pretendían ser los verdaderos y legítimos defensores de la clase obrera. Y no era fácil advertir quiénes poseían la verdad y legitimidad. Lo que era una corriente de pensamiento unitaria se había ramificado en muchos capilares persiguiendo su verdadero objetivo, a saber: la clase obrera, había desaparecido.

Empieza a haber tal ramificación y diversificación del pensamiento feminista, en busca de su verdadero objetivo, que se puede pensar que «las mujeres» ya han dejado de existir como una categoría sociológica y como una clase social.

Hay un común denominador de feminismo que pretende liberar a la clase femenina de una situación de marginación y de opresión, de la que ni siquiera tiene conciencia y con la que incluso puede estar conforme o a gusto⁴.

Hay un feminismo de la igualdad, un feminismo ilustrado, que pretende para las mujeres los mismos privilegios civiles, políticos y sociales que ahora disfrutaban los hombres. Un feminismo que proclama la igualdad de todos los sujetos individuales, basándose en la libertad individual y prescindiendo de la diferencia entre varón y mujer, de la especificidad femenina, que es mirada como estrategia u ocasión para monopolizar el poder por parte de los hombres⁵.

Hay un feminismo de la diferencia, que afirma lo específicamente feme-

4 Es el feminismo que utiliza como herramientas conceptuales el bagaje del liberalismo y el del análisis marxista. Para un feminismo que se presenta como algo distinto de un movimiento político, Cfr. P. Durán, ed., *Debates sobre el género*, Ayuntamiento de Castellón, Castellón, 1992.

5 Diferencia es el nuevo nombre del machismo, sostiene A. Valcárcel. En España, el feminismo de la igualdad está representado, entre otras, por C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, 1985; Amelia Valcárcel, *Sexo y filosofía. Sobre 'mujer' y 'poder'*, Anthropos, Barcelona, 1991; Celia Amorós, ed., *Feminismo y ética*, n.º 6 de «Isegoría», CSIC, 1992, contiene información de primera mano sobre el feminismo de la igualdad y otras corrientes feministas en España y el extranjero.

nino buscando su tutela jurídica y su reconocimiento social, y que considera el feminismo de la igualdad como una capitulación de la mujer ante los esquemas patriarcales⁶.

Hay un feminismo materialista, que proclama la liberación de la mujer por la superación de los modos de producción capitalista, es decir, por el cese de la explotación de la clase femenina como pura fuerza de trabajo doméstico⁷.

Hay un feminismo espiritualista, que pretende reforzar sus posiciones con la potencia y la riqueza simbólica de la religión, y que opone a las grandes religiones patriarcales de la autoridad y la justicia, la religiosidad de las hadas, ondinas, brujas y diosas, la religiosidad de la tolerancia y el amor⁸.

En los ámbitos cristianos, tanto en el ortodoxo oriental como el católico romano y en el de las confesiones protestantes, las corrientes feministas han tenido como uno de sus frentes de batalla la función sacerdotal. A partir de ese punto, o para llegar a él, han efectuado desarrollos sobre lo femenino y lo masculino como cifras de la personalidad de Dios, o de cada una de las Divinas Personas del Dios trino de la tradición cristiana⁹.

En el contexto de algunas formas de religión que veneran como deidad máxima la naturaleza y la vida orgánica en sus variadas manifestaciones, han surgido líneas de pensamiento y grupos militantes en que se fusionan feminismo y ecologismo¹⁰. Se mantienen o se transforman algunas posiciones del feminismo radical, que postula la abolición de cualquier sistema normativo o de regulación de la actividad y las relaciones sexuales¹¹.

Hay feminismos que combinan aspectos de las corrientes mencionadas anteriormente y dan lugar a nuevas formas, las cuales tienen su propio arraigo

6 En España está representado por Victoria Camps, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid.

7 Aquí se encuadrarían el feminismo que arranca de Rosa Luxemburgo en Alemania y el feminismo de Christine Delphy en Francia.

8 C. Spretnak, ed., *The Politics of Women's Spirituality*, Anchor Books, Garden City, N.Y., 1982.

9 AA.VV., *Maschio-femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, Ed. Paoline, Milano, 1990.

10 En América, Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley, 1978 y Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*, Harper & Row, New York, 1976.

11 Carol S. Vance, ed., *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, tr. Parcial de la edición americana de J. Velasco y M.^a A. Toda, Editorial Revolución, Madrid, 1989.

social y su propio auditorio.

Y precisamente porque todas esas corrientes pretenden defender los verdaderos y legítimos intereses de las mujeres, es por lo que se puede levantar el interrogante de si se estarán dirigiendo a un mismo grupo de seres humanos, o más bien a varios grupos diferentes.

Las mujeres del medio rural, en la mitad sur de España, no son del mismo grupo social que las de un medio urbano con titulación universitaria y una cuenta corriente a su nombre. A su vez, las amas de casa que además tienen un trabajo extradoméstico no se corresponden con los dos mencionados. La tipología puede aumentarse todavía más.

Y si todos esos grupos son reales, entonces resulta cada vez más problemático unificar los verdaderos y legítimos intereses de las mujeres.

Hay un problema de colaboración y enemistad entre los sexos, pero también en el interior mismo de la categoría de «las mujeres», si es que sigue existiendo como una unidad.

3. La redefinición del sexo. Femenino singular

Suena extraño decir que «las mujeres» han dejado de existir como categoría social, en el sentido de que alguien pueda levantar acta de eso, en el sentido de que una única instancia pública patriarcal lo reconozca. Se trata de un acontecimiento tal que, cuando tenga lugar, por definición no existirá una única instancia que dé fe pública de ello.

En primer lugar, las instancias públicas que otorgan reconocimiento son muchas. Está por una parte el poder político, que se desglosa a su vez entre el estado y la administración, el gobierno y los partidos. Está el poder judicial. El derecho. La opinión pública. El mercado. La ciencia oficial de las academias y las universidades. La asistencia sanitaria y social. La iglesia y las confesiones religiosas con autoridad pública. Etc.

En segundo lugar, en esa pluralidad de instancias no es la autoridad patriarcal masculina lo que aparece inmediatamente. A veces se percibe que quien da las clases, receta las medicinas, dirige el informativo o pronuncia la sentencia es una mujer, o, simplemente, ni siquiera se percibe porque su sexo es prescindible. Su señoría no tiene sexo.

En este caso no se plantea el problema de la colaboración ni de la ene-

mistad entre los sexos, porque no hay sexos, o porque si los hay es irrelevante. En este punto, las aspiraciones de algunos movimientos feministas se han alcanzado.

Sin embargo, hay legislación y jurisprudencia sobre acoso y provocación sexual, y desde este punto de vista podría hablarse de colaboración y enemistad. Cabe hablar de algunas peculiaridades masculinas y otras femeninas que podría tener en cuenta el derecho en general, y, en concreto, el código penal y la legislación laboral.

En sentido análogo, también el arte puede hablar de estilo femenino y masculino, y también la filosofía y la religión pueden hablar del genio, del talante moral, del temple intelectual de los sexos. Pueden hablar de eso, y lo hacen. Y en ese caso, cabe hablar nuevamente de colaboración y enemistad entre los sexos. Eso no significa necesariamente menoscabo de los derechos propios de cada subjetividad singular, masculina o femenina. También puede significar reafirmación y garantía de cada subjetividad singular en sus rasgos diferenciales. En este punto, los objetivos de otros movimientos feministas se han cubierto.

La colaboración (o la rivalidad) de los sexos en los ámbitos no domésticos, parece que se inicia con una fase de unidad indiferenciada de «las mujeres» como categoría sociológica, pasa por otra de disolución de esa clase en individuos autónomos en tanto que actores sociales, y da lugar a otra posterior en que esos individuos se agrupan según criterios de intereses prácticos, ideas y creencias.

Quizá esa es la fase en la que están entrando las sociedades occidentales (y también la japonesa). La diversificación del pensamiento feminista parece que se corresponde con un fenómeno sociológico de ese tipo.

Como es natural, la colaboración y enemistad de los sexos en los ámbitos no domésticos, arrastra un reajuste en el ámbito doméstico: una redistribución de los papeles, de las competencias y del reconocimiento mutuo. Y cabe pensar que si en el ámbito público la colaboración está dando sus primeros pasos, en el doméstico está iniciándose una nueva era. En este punto, hay movimientos feministas, quizá todos, que tienen mucha tarea por delante.

Todavía otro paso. El pensamiento feminista ha sido desarrollado en gran medida por mujeres. Desde algunos puntos de vista se sostiene que solamente puede ser así, o que tiene que ser así necesariamente.

En un sentido quizá análogo se puede decir que quienes mejor saben

lo que padecen los negros estadounidenses son los negros estadounidenses. Quienes mejor saben lo que padecen los gitanos son los propios gitanos. Quienes mejor saben lo que les pasa a los analfabetos son los propios analfabetos.

¿Desde qué supuestos son verdaderas o son legítimas estas tesis? A primera vista no parecen todas equivalentes. Si todos los gitanos fueran analfabetos quizá no fuese un gitano quien mejor podría explicar su situación a los ilustrados. No obstante, es muy arriesgado asumir desinteresadamente la representación de los demás, adivinar sus verdaderos intereses y defenderlos. Frecuentemente, cuando el grupo o el individuo tiene voz propia sus intereses aparecen como otros distintos de los que se habían pensado. El grupo mismo deja de ser unitario. Los individuos se diferencian y empiezan a hablar en primera persona de singular.

La primera persona del plural, «nosotras», muestra una riqueza y variedad de matices, y también a veces una diversidad irreductible, caótica, que contrasta con la uniformidad y simplicidad que aparecía cuando era designada en tercera persona de plural: «ellas».

Pero la primera persona del plural empieza a conjugarse mucho más tarde, cuando la razón se ha desarrollado más y la complejidad social también. La diferenciación social, con la correlativa emergencia de las singularidades autónomas, podría no ser una consecuencia deplorable de la autonomización de la razón individual, el caos, como creía Comte, aunque eso, desde luego, puede darse.

El individualismo puede ser también el resultado lógico y natural de la diferenciación de la sociedad y de la racionalidad, como enseñó Durkheim. Y puede ser que su enseñanza no afecte solamente a la razón patriarcal, que ha sido la protagonista en la historia de occidente. Podría ser que también afectara a la racionalidad femenina, si es que la hay como distinta de la otra y si es que toma el relevo.

Pero el concepto mismo de protagonista de la historia podría cambiar en este contexto. La historia es un tipo de saber que no tolera más acciones que las que pueden llamarse hazañas. Hazañas individuales o hazañas colectivas. Solamente esas se consideran memorables, es decir, históricas.

La cuestión que aparece ligada con el problema de la nueva racionalidad (se la califique o no como femenina) es que intenta el reconocimiento de los individuos singulares en cuanto que realizan acciones no memorables, o sea, no históricas. Pero la historia de la vida privada, del acontecer ordinario, de

la gente poco importante, la historia de las mujeres, no implican el reconocimiento de singularidades con nombres y apellidos. La preocupación por los apellidos es propia de la nobleza primero, y de la burguesía después. Y cuando la clase media se universaliza empieza a desaparecer el «reconocimiento universal». O bien se cae en la cuenta de que el «reconocimiento universal» es un reconocimiento dado en un ámbito particular pero que se suponía único o máximo, y, por ello, universal.

Más bien lo que se dan son grupos plurales de reconocimiento, reconocimiento intragrupal y extragrupal. A su vez, esos grupos, con sus individuos más importantes y menos importantes, no son reconocidos por una instancia reconocedora única y máxima. Los problemas de reconocimiento parecen diversos en unos y otros grupos, en unos y en otros niveles, y los de definición de la identidad también.

Como Hegel señaló, las identidades que no son reconocidas por aquellos con quienes se entrelazan sus vidas, son intrínsecamente inestables.

A la inversa, la estabilidad de la identidad empieza a producirse donde empieza a haber reconocimiento.

Volviendo al hilo conductor de la reflexión, la pregunta pertinente es: ¿en qué sectores empieza a estabilizarse la identidad femenina?

Donde el reconocimiento es satisfactorio la identidad o las identidades se estabilizan, y la lucha cesa. Donde no hay reconocimiento la lucha sigue, y sólo llega a extinguirse por aplastamiento o por aniquilación del contrario.

Probablemente, no habrá una única identidad satisfactoria para los grupos de mujeres. Quizá tampoco para cada una de las mujeres. Es posible que todas y cada una de las mujeres no necesiten una identidad de alta definición, ni la persigan, como tampoco la pretenden todos y cada uno de los hombres.

En ese terreno entran, además de los derechos, las opciones políticas y morales, y las estrategias y habilidades de individuos y de grupos. La enemistad entre los sexos es el no reconocimiento mutuo, esa es la definición de discordia.

Una identidad estable, en pacífica posesión, para los hombres y para las mujeres singulares, requiere un buen reconocimiento por parte de los individuos y los grupos con los que se entrelaza la vida y el destino de cada uno. Y eso sí requiere colaboración entre los sexos. Eso es la colaboración entre los sexos, y eso es la concordia. Eso es la realización de los ideales del humanismo en el más novedoso y amplio de sus frentes.

CAPÍTULO VIII

HUMANISMO DE LA ANCIANIDAD

1. Las cualidades de los tiempos

Es un rasgo común a casi todas las culturas conocidas el respeto e incluso la veneración por los ancianos. También en nuestra cultura occidental se les reconoce una dignidad específica, que da lugar a determinadas diferencias.

La organización de la sociedad según las edades es universal, y sobre ese tipo de organización suele basarse la autoridad política. Son determinados adultos los detentadores del poder y los depositarios del saber, de las tradiciones y de los secretos sagrados.

En algunos pueblos primitivos esta actitud puede encontrarse expresada incluso en el lenguaje. «Viejo, en la lengua de los kowreaga (tribu australiana de los alrededores del cabo York) se dice *ke-turkekai*. *Turkekai* significa hombre; *ke* contracción de *kuirga* se emplea como prefijo para expresar el superlativo (por ejemplo: *kamale*, caliente, *kekamale*, muy caliente).¹ Por consiguiente, *ke-turkekai*, viejo, significará muy hombre: no precisamente superhombre, sino más bien hombre en superlativo, el más alto grado de la cualidad de hombre»¹.

La cuestión que hay que examinar aquí es por qué se suele atribuir al anciano una dignidad tan alta, y, en no pocos casos, la dignidad suprema. Para tal examen hace falta poner en claro qué quiere decir y qué sea la dignidad, por una parte, y qué tiene que ver eso con el tiempo, con la acumulación de tiempo, por otra.

En las últimas décadas se han dado circunstancias que hacen sumamente pertinente un estudio de este tipo. Una de ellas ha sido la generalizada valoración de la juventud, que llegó a una especie de paidolatría durante la década de los sesenta, de la cual la autoconciencia occidental tomó buena nota. Otra ha sido el gran desarrollo de las investigaciones gerontológicas, también desde esa década, pero sobre todo en los últimos años.

1 Lucien Lévy-Bruhl, *El alma primitiva*, Península, Barcelona, 1974, pág. 184.

La apelación al poder adquisitivo de la juventud en tanto que mercado durante los 60, o al de la tercera edad en la de los 80, no constituye la aclaración que se busca. Más bien se trata asimismo de hechos que requieren también su propio análisis: desde un cierto punto de vista, si alguien tiene más riqueza puede suceder que por eso viva más tiempo, y que por eso se le atribuya más dignidad. Pero también podría suceder que, al vivir más tiempo, adquiera más dignidad, y que, precisamente por eso, acumulara más riqueza. Este punto de vista es el que se va a adoptar para el presente análisis.

Se puede decir, como los kowrrega del cabo York, que el anciano tiene la cualidad de hombre en grado superlativo porque de algún modo él ya ha alcanzado «lo que falta, el fin y la totalidad», esas tres dimensiones de la existencia humana que Heidegger diferencia tan ajustadamente, y que estructuran el propio ser del hombre en tanto que temporal².

No obstante, en cuanto que Heidegger refiere esas tres dimensiones de la temporalidad a la muerte, y señala la comprensión de ésta como clave para la comprensión de aquellas, tiene también razón al indicar que la acumulación de datos etnográficos sobre el modo de considerar la vida en otras culturas, o lo que aporten las investigaciones de las ciencias biológicas, no son la última clave y no dispensan de un ejercicio del pensamiento en el nivel de las radicalidades ontológicas.

«El alumno poco aventajado en la escuela es reconocido normalmente porque tiene la costumbre de adelantarse con el papel, anunciando que ya ha terminado, a los diez minutos escasos después de que se le ha puesto la tarea (...) Así hacen todos los mediocres en la vida, corren en seguida a anunciar que ya han terminado, y cuanto más alta es la tarea, más rápidamente la terminan»³. Esta observación de Kierkegaard la tuvo muy en cuenta Heidegger durante los años 20, hasta la aparición de la primera edición de *El ser y el tiempo*, en 1927, y también durante los años posteriores.

En ninguna cultura, ni tampoco en la nuestra, es asimilable el anciano al alumno poco aventajado del que habla Kierkegaard. En ese caso no se le atribuiría tanta dignidad. El anciano al que se le atribuye mayor dignidad es aquel al que, en cierto modo, ya no «le falta» alguna de las dimensiones de

2 Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, tr. De José Gaos, F.C.E., México, 5.ª ed. 1974, parágrafo 48, págs. 264 ss.

3 María García Amilburu, *La existencia en Kierkegaard*, EUNSA, Pamplona, 1992, pág. 184.

«ser hombre»; es el que abarca su vida y en algún sentido dispone de ella como de una «totalidad», y, sin embargo, todavía no la ha terminado, aunque haya alcanzado su plenitud como hombre, aunque haya logrado su «fin».

¿Qué sentido tiene hablar de la vida como de una tarea, respecto de la cual quepa decir que todavía está muy incompleta, o que ha sido mejor o peor realizada? ¿En qué condiciones es pertinente decir que alcanzó su madurez, que carece de sentido o que fue desperdiciada? No es inmediatamente obvio que la solución a esas cuestiones se encuentre en la muerte, en la circunstancia de que el hombre sea definido como un ser para la muerte. Y no lo es porque tampoco la muerte tiene un sentido inmediatamente obvio. Tiene muchos sentidos, unos más inmediatos y otros más arcanos. Tampoco bastaría sustituir el término muerte por el de finitud, porque la finitud caracteriza al hombre en términos de limitar su duración, y no en el de hacer cualitativamente distintas las partes de esa duración misma. En ese sentido, el término finitud es más inane que el de muerte, pues la muerte en algún sentido determina cualitativamente algún segmento de la duración.

La muerte y la finitud no bastan para caracterizar la temporalidad, ni tampoco sostener que dicha temporalidad consiste en una articulación del futuro y de lo ya dado, en una existencia que se proyecta según ciertas preocupaciones y ciertos asuntos de los que el hombre se cuida o se ocupa. No. El hombre puede morir siendo niño, siendo adolescente, en plena madurez, cuando empieza la senectud o tras una ancianidad prolongada. En todos esos casos se puede sostener inalterada la tesis de que el hombre es un ser mortal y de que la existencia humana es finita.

Como contraejemplo, si se negase al hombre su carácter de mortal y de finito en su existencia, si se afirmase para él una duración interminable y la poseyera realmente, no sería para él lo mismo durar interminablemente como un niño, como un adolescente, como un joven, como un adulto maduro o como un anciano. Con esto se pone de manifiesto que temporalidad de la existencia o temporalización de la existencia no significa siempre lo mismo para el hombre.

Un niño juega a ser Robin Hood, un adolescente sueña con ser un Cristóbal Colón, un joven realiza unas selecciones sentimentales y profesionales, un hombre maduro calcula los medios más adecuados para obtener los mejores beneficios para sí y para sus hijos, y un anciano compra regalos a sus nietos, les cuenta cuentos y recuerda con sus familiares y amigos episodios de antaño.

Lo que se llama proyecto de la existencia, en el contexto de la fenomenología existencial, corresponde más bien a lo que hace el joven, o quizá a lo que hace el hombre maduro. Es dudoso que se pueda aplicar al niño o al anciano.

Lo que se proyecta es algo que puede ser hecho y que depende en alguna medida de decisiones propicias. Lo que se proyecta es una tarea, más bien que la vida, y precisamente en virtud de esa diferencia entre la vida y la tarea proyectada puede hablarse de una vida cuajada, truncada en pleno comienzo, desperdiciada, etc. Es esa diferencia justamente lo que permite hablar de «alumnos poco aventajados» en la tarea de la existencia, según el ejemplo de Kierkegaard, o de «hombre en grado superlativo», según el modo de decir «anciano» en la lengua de los kowrrega.

Pero esa diferencia no es ajena o previa a la biología, a la antropología cultural, o a la experiencia humana común, tal como puede encontrarse reflejada en la literatura. La conmensuración estricta entre la tarea y la vida es lo que se suele predicar de aquellos a quienes consideramos grandes hombres, o también héroes.

«Extrañamente cercano a los que murieron jóvenes es el héroe. Durar/no va con él. Su aurora es existir (Dasein)»⁴.

«El héroe perdura, hasta su misma caída fue para él/ sólo eso, pretexto de ser: su nacimiento último»⁵.

No obstante, parece que ese no es el caso para la mayoría de los hombres, como señalara también el mismo Rilke en la sexta de las *Elegías de Duino*. Para la mayoría de los hombres es igualmente familiar el florecer y el agostarse, el fructificar y el sentir el vacío de la propia vida, y es en los momentos de este último tipo cuando surge son una fuerza peculiar la nostalgia de la juventud. Entonces es cuando se percibe con más nitidez la diferencia entre tarea y vida, entre impulso creador y conciencia de la propia duración, entre proyecto de crear mundo humano y conciencia de mero transcurrir.

Por supuesto, la diferencia se capta también en la experiencia que se describe como carencia de sentido de la vida y en varias más; entonces la duración de la existencia se puede percibir no como compuesta de partes cualitativamente distintas, sino como homogénea, es decir, monótona.

¿De dónde sale la diversidad cualitativa de los distintos tiempos de la

4 R.M. Rilke, *Elegías de Duino*, VI. vv. 19-21.

5 R.M. Rilke, *Elegías de Duino*, I. vv. 39-41.

vida humana? ¿De dónde sale esa fuerza de la juventud que da lugar a proyectos, que hace posible que se perciba un futuro lleno de posibilidades y que lo haya? Una respuesta posible es que sale del tiempo mismo, es decir, de la materia. ¿Qué puede querer decir infancia y senectud para un ser puramente espiritual? En sentido metafórico puede querer decir las virtudes propias de cada edad, pero ahora no se trata de ver lo metafórico aun en sentido propio de cada edad, sino la edad misma.

Sugerir que la fuerza de la juventud sale de la materia no es una apelación al materialismo, es una referencia a eso que en física se designa como energía y se define como lo que se convierte con la masa, según la fórmula $e=mc^2$, y también como aquello capaz de realizar un trabajo.

2. El derecho a envejecer

En términos biológicos se puede sostener que el envejecimiento no es un fenómeno universal, y que se trata más bien de un acontecimiento tardío en la evolución biológica. Hay organismos que no envejecen, y podría añadirse que son siempre jóvenes si se diera en ellos una diferencia cualitativa relevante entre las diversas partes de su duración. Pero no es ese el caso. Los organismos que no envejecen son más bien organismos muy elementales y primitivos, cuya vida puede calificarse de monótona en relación con los que sí lo hacen. El envejecimiento, desde este punto de vista, es considerado como una gran conquista evolutiva: es la capacidad de comenzar y recomenzar la propia vida, la capacidad de producir y reproducir el propio organismo o partes de él desde el principio, de generar y regenerar tejidos, órganos e individuos completos, e implica una mayor diferenciación cualitativa de las partes del organismo y de los distintos periodos de su duración. La diversificación cualitativa de la duración del organismo, las edades, está en correspondencia con la diversificación cualitativa de sus distintos sectores, con el incremento de complejidad del organismo: con la aparición y desarrollo del sistema de defensa, del sistema reproductor y del sistema nervioso.

El desarrollo de la medicina en el último medio siglo ha permitido diferenciar la longevidad ecológica (vida cuya terminación se debe a la incidencia de factores exteriores al organismo) de la longevidad fisiológica (vida cuya terminación viene dada por factores intrínsecos al organismo) y establecer las

características de una mortalidad en coincidencia con la senectud, y con ello el tiempo de vida específico en el caso del hombre.

La mortalidad en coincidencia con la senectud se da sobre todo en el caso del hombre, cuya capacidad para acumular y controlar información es excepcional en comparación con cualquier otro organismo. Su tiempo de vida específico es de los más prolongados, junto con algunos quelonios y algunos proboscídeos (si se prescinde de la comparación con algunas especies arbóreas), pero en cualquier caso es finito y no parece que pueda prolongarse más allá del límite específico indefinidamente. La mayoría de los organismos parece que pueden transformar cantidades constantes de energía, y resultan incapaces de transformar más; tienen su tiempo de vida específico, cuya duración se considera proporcional al metabolismo total por gramo⁶.

Desde este punto de vista puede decirse que tenía razón Platón con su peculiar formulación del segundo principio de la termodinámica y su degeneracionismo, aunque los cálculos que expusiera en *La República* no coincidan con los de ningún científico de la actualidad.

La tesis platónica es que «todo lo que nace está sujeto a corrupción», según una correspondencia y un desfase entre los ciclos biológicos y los cósmicos: «no sólo a las plantas que crecen en la tierra, sino también a todos los seres vivos que se mueven sobre ella, les sobreviene la fertilidad o esterilidad de almas y cuerpos cada vez que las revoluciones periódicas cierran las circunferencias de los ciclos de cada especie, circunferencias que son cortas para los seres de vida breve, y al contrario para sus contrarios»⁷.

A todos los seres vivos les sobreviene la fertilidad o esterilidad de almas y cuerpos, y este sobrevenir la fertilidad tiene que ver con procesos orgánicos de renovación de células desgastadas. El desgaste, el deterioro y el desorden, parece que se dan tanto en el mundo inorgánico como en el orgánico, pero la novedad del rejuvenecimiento parece más propia de los seres orgánicos, es decir, de un ser que se mantiene idéntico a sí mismo a través de los cambios de sus elementos.

No es que un río o un territorio no se puedan regenerar, o que, en general,

6 Una exposición actualizada de las diversas explicaciones biológicas sobre la senectud puede verse en C.E. Finch, *Longevity, Senescence, and the Genome*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

7 Platón, *República*, VIII, 3; 546 a. Trad. De J.M. Pavón y M. Fernández Galiano, instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969.

lo que constituye un sistema no pueda regenerarse. Es que no pueden hacerlo por sí mismos y desde sí mismos, porque carecen propiamente de algo que se pueda denominar su «sí mismo». Tampoco se trata de que los seres vivos a los que sobreviene la fertilidad o esterilidad de almas y cuerpos protagonicen ellos en exclusiva o en absoluto esos procesos: precisamente les sobrevienen en función de ciclos cósmicos y los cumplen justamente mediante la reposición de elementos propios por otros ajenos y que estaban en el medio, o sea, «fuera». Se trata de que la juventud y la senectud, la fertilidad y la esterilidad, se consideran propias de unos seres cuyo grado de unidad, de identidad y de consistencia, está por encima de un determinado umbral y que, para señalarlo, los llamamos *vivientes*. Más aún, se trata de vivientes cuyo organismo tiene también una complejidad por encima de un determinado umbral, y por eso se dice de ellos que son jóvenes y fértiles o que ya no lo son.

Cuando hay ese grado de complejidad y de unidad, y el viviente mantiene su identidad sintiéndolo de algún modo, entonces se puede definir el dolor como un sentimiento que resiste a la división, y la nostalgia también: es el sentimiento de estar dividido o alejado de sí mismo o de lo que es más propio. En el momento en que la referencia a sí mismo se perdiera, en el momento en que no se pudiera recordar lo propio, ya no habría dolor ni tampoco nostalgia, porque ya no se trataría de un ser que mantiene su identidad sintiéndola de algún modo, sino de que no la siente de ningún modo y tampoco la mantiene.

Una de las maneras de explicar el envejecimiento y la muerte fisiológica es esa: cuando la muerte no se produce por accidentes externos, se produce por accidentes internos. Los accidentes internos son fallos en los procesos de codificación y decodificación de mensajes genéticos, es decir, en los procesos de construcción y reconstrucción del organismo; fallos de *memoria* cuyo resultado es que no se mantenga la propia identidad. El organismo, por decirlo metafóricamente, se olvida de sí mismo, no mantiene su identidad, y muere.

Acordarse de sí mismo y saber cómo tiene que hacerse y rehacerse, producirse y reproducirse, es algo parecido a poseer la propia totalidad en el principio de alguna manera, algo parecido a «recordar» la propia totalidad antes de haberla realizado. Esa peculiar actividad, y más propiamente el acto en virtud del cual se realiza, es lo que Aristóteles llamó *psique*, y lo que nosotros traducimos por *alma*.

La cuestión anterior, de dónde saca el alma fuerza para producir y reproducir el organismo, se respondió diciendo que del tiempo, de la materia, de

los elementos que hay en el medio y con los cuales repone los desgastados. La fuerza para ejecutar el proyecto se saca del medio si se sabe sacar, y si se sabe cuál es el proyecto, pero a su vez, tampoco puede hablarse de proyecto sabido ni de saber sacar fuerza al margen de los materiales con que se construye.

Esto significa que no cabe una consideración separada de «cuerpo» por una parte y de «alma» por otra.

En el plano biológico, el tiempo específico puede no llegar a desplegar su diversidad cualitativa, o desplegarla demasiado precipitadamente, y se producen casos de detención del crecimiento (en algunos aspectos, las diversas formas de enanismos) o la anticipación de la senectud (en cierto modo, la enfermedad de Huntington). Si el organismo no se acuerda de la identidad de su proyecto, el proyecto no transcurre según una secuencia que lleve a realizar la propia identidad, y no obtiene fuerza para ello.

En el plano psicológico y sociocultural se da algo parecido cuando se trata a una persona según pautas infantiles y se le configura una personalidad infantil. También en algunas culturas preurbanas, cuando alguien no ha pasado los ritos de iniciación a la pubertad y al matrimonio, y no se ha constituido en adulto, tampoco llega a ser considerado nunca como un anciano ni se le atribuye la dignidad que como tal le corresponde.

Al anciano le corresponde dignidad, o puede considerarse como hombre en grado superlativo, si ha sabido y ha podido llevar a cabo el proyecto de realización de la propia identidad, y si lo ha hecho en los tiempos cualitativamente diferente de su duración específica, de la duración específica de la especie hombre. Eso es ser anciano, y eso es la senectud.

3. Recordar en high-fidelity

El anciano puede tener la convicción de que ha cumplido ya con la vida, y quienes le rodean también. No proyecta ninguna tarea nueva para una nueva vida que tuviese que empezar: sabe que no tiene fuerzas para empezarla y tampoco la proyecta. Sabe que lo suyo es contar historias y dar consejos, que su voz es la voz de la experiencia, es decir, de la memoria de lo vivido.

Si además de eso emprende tareas nuevas en los ratos de ocio, o empieza a aprender algo que requiere una cierta inversión de tiempo, se dice que tiene *espíritu juvenil*. Espíritu juvenil es entonces una expresión que designa las

actitudes psíquicas propias de un organismo con una elevada capacidad de generación y regeneración orgánica, y, también, con una elevada capacidad de aprendizaje. Designa el modo de temporalizar la existencia que conocemos con el nombre de *juventud*, y que es un periodo de tiempo cualitativamente distinto de los otros. Porque está aprendiendo, el joven hay muchas cosas que no comprende y no sabe, y que las aprende del que sí las sabe; porque tiene fuerza y quiere llegar pronto, el joven es impulsivo e impaciente, y frecuentemente ingenuo e inmoderado. Todas esas cualidades pueden ser consideradas positivamente desde un punto de vista y negativamente desde otro, y entonces se suele hablar de las virtudes y de los defectos propios de la juventud.

En su sentido moral, las virtudes son propias y exclusivas de la subjetividad espiritual, pero aquí se trata de una subjetividad espiritual que va tallando su propio rostro, apenas esbozado con un aire a su madre o a su abuelo, desde una libertad que estrena y con un ritmo que viene dado por su edad, es decir, determinado en un cierto sentido por la naturaleza.

Cuando la juventud y la madurez han transcurrido, el espíritu ha tallado ya su propio rostro moral, a través del tiempo, del organismo. El anciano es sabio, experimentado, prudente y moderado. Se ha equivocado muchas veces.

Comprende muchas cosas, pero su capacidad de aprendizaje, de generación y regeneración orgánica, es muy escasa. Por eso empieza a encontrar cada vez más cosas que no comprende. Porque comprender, aunque sea un acontecimiento netamente espiritual, es también netamente psicológico, y, por tanto, dependiente de los procesos temporales del organismo. Lo que se comprende suelen ser los significados universales y abstractos, pero se comprenden a través de los procesos de maduración sensorial, motora, etc. del organismo⁸.

El anciano sabe que hay cosas que él ya no puede comprender, o que no le pueden gustar, porque ya está acostumbrado a otras y es consciente de que ya no puede cambiar. También el joven sabe que hay cosas que el anciano ya no puede comprender.

El espíritu, cuya cualidad moral puede ser sumamente excelsa en un anciano, y ha llegado a serlo gracias a y mediante los procesos psíquicos, puede llegar un momento en que encuentre cerrados los cauces de expresión preci-

8 Para una revisión actualizada de la comprensión en este sentido, cfr. Bradd Shore, *Twice-Born, Once Conceived: Meaning Construction and Cultural Cognition*, «American Anthropologist», vol. 93, n. 1, 1991, págs. 9-27.

samente por la esclerosis somática y psíquica. La plasticidad psicósomática tan propia de las primeras edades de la vida, tan propia de la libertad, queda anulada. No es que el espíritu haya desaparecido. Es que los mecanismos psicósomáticos han perdido aquella flexibilidad y tienen una rigidez mecánica, más propia de lo mineral, de lo inorgánico, que de lo vivo y lo libre.

Los ancianos son los sujetos de esos cambios por los que los principios y convicciones se transforman frecuentemente en manías; pueden ser tan inmoderados, intemperantes y obstinados como los niños, como si no tuvieran sentido de la responsabilidad, como si no fueran libres; como si estuvieran agazapados en procesos psíquicos que se autonomizan del conjunto unitario de la psique; como si no recordaran lo que han sido y lo que son, lo que saben; como si su memoria hubiera sido sembrada de agujeros negros.

El espíritu ha adquirido sus cualidades morales e intelectuales en los procesos temporales, pero ya no dispone de sí mismo en esos procesos, y ya no proyecta su existencia en ningún sentido; ya no temporaliza. Puede pensarse que dispone de sí mismo en la supra-temporalidad propia del espíritu. Y sin duda puede pensarse que dispondrá plenamente de su existencia en la vida eterna. Pero eso no es lo que perciben las personas que conviven con el anciano y que le cuidan.

Por supuesto, los avances de la medicina, de la psicología y de la asistencia social pueden conseguir que la calidad de vida en la ancianidad sea mayor, pero no pueden conseguir que la capacidad de generación, regeneración y aprendizaje del organismo vuelva a ser la misma que cuando tenía pocos años. En ese caso, el anciano dejaría de ser anciano, pero eso acarrearía también un problema grave de identidad: no sabría bien lo que es, quién es, si ha cumplido o no con la vida, cuánto le falta, qué podría significar para él acercarse a su plenitud final, a su fin y a su terminación.

Si el organismo del anciano volviera a tener la capacidad de regeneración y de aprendizaje del joven, su temporalidad volvería a ser monótona; probablemente volvería a proyectar su existencia y a realizar lo proyectado, pero en ese caso ya no tendría *tiempo* para contar historias a los niños ni para dar consejos a los jóvenes ni a los adultos. Probablemente, en semejante hipótesis, tampoco se podría atribuir al anciano una dignidad específicamente suya.

La cuestión todavía pendiente es por qué se le atribuye dignidad a eso. Un recién nacido tiene una dignidad y merece un respeto, una mujer transportando en brazos a un niño también, a igualmente un enfermo o un anciano. To-

dos tienen y merecen la dignidad y el respeto que corresponde a una persona humana, pero además, cada uno tiene y merece una dignidad específicamente propia de su edad, de su situación, de sus circunstancias.

Ahora se trata de ver cuál es la dignidad específicamente propia del anciano, para lo cual es preciso poner en claro lo que signifique *dignidad*.

En el lenguaje ordinario, la palabra *dignidad* está vinculada en su campo significativo con las palabras *valor* y *mérito*. Algo o alguien tiene más dignidad cuanto más vale y más merece, o, más bien a la inversa, vale y merece tanto más cuanto mayor dignidad posee. La palabra *mérito* tiene además la connotación de deuda: lo que alguien merece es también algo que le es debido, y lo que le es debido es algo en cierto modo ya suyo, que le es propio.

Eso por lo que se refiere al uso actual de los términos. Si además de en su uso actual queremos buscar el significado de las palabras en su uso ya pasado, en su historia, e indagamos por las palabras *senectud*, *ancianidad* y *vejez*, nos encontramos con que nuestra cultura (en cuanto a lo que de ella se trasluce en la historia de las palabras) no es en sus valoraciones muy diferente de la de los kowrrega que mencionábamos al principio.

La palabra española *senectud* deriva del nombre latino *senex senis*, de cuyo comparativo *senior-oris* deriva a su vez nuestro sustantivo *señor*, usado para designar a los viejos más respetables, que se convierte en sinónimo de *dominus* (dueño, poseedor) al comienzo de la edad media⁹. De ahí deriva la palabra *señorío*, y las palabras *senador*, *senado* y *senil*.

Nuestra palabra *anciano* deriva del adverbio *anzi*, que proviene del latín *ante*. Significa *anterior*, *de antes*.

El término *viejo* se forma a partir del latín vulgar *vetulus*, y del latín clásico *vetus-veteris*. Estos términos dan lugar a nuestros vocablos *vetusto*, *veterano* y también a *veterinario*, derivado de *veterinae*, que significa «bestia de carga» en el sentido de «animales viejos, impropios para montar»¹⁰.

Parece que en torno a la raíz de *senex senis* se han concentrado más palabras que connotan la dignidad, y en torno a la de *vetus-eris* menos. Quizá el campo semántico de la palabra *viejo* contiene también más expresiones que designan la degradación y el deterioro producido por el paso del tiempo.

9 Cfr. J. Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 3.^a ed. 1987, págs. 530-531.

10 Cfr. J. Corominas, *Op. cit.*, pág. 606.

En un sentido, pues, produce degradación y deterioro, desgaste, destrucción. En otro sentido, produce todo lo contrario, y confiere nobleza, dignidad.

Lo que menos valor tiene y lo que menos merece es, desde luego, la nada; es lo menos digno, ausencia de dignidad. Hay valor y mérito donde hay algo. Algo significa otra cosa distinta de la nada y distinta del caos. Del caos surge algo cuando empieza a habar un mínimo de orden, y un mínimo de orden se genera a partir de dos puntos que constituyen una recta. Eso es ya una figura, una *forma*. Dos puntos unidos por una misma línea espacial y temporal constituyen ya una unidad por referencia a la cual se pueden formar más cosas y procesos, se puede generar un orden, más realidades, más vida. Dos puntos unidos por una misma línea espacial o temporal constituyen un eje.

Eje se dice en griego *áxon-onos*, y en latín *axis-is*. En relación con esas formas lingüísticas se encuentra la voz griega *axios*, que significa *de gran valor, digno, merecido*, y la palabra también griega *axíoma-atos*, que quiere decir *precio, valor, consideración, estima, dignidad, decisión, demanda* y, por último, *proposición digna de crédito, evidente*.

Estos vocablos parecen derivar de las formas verbales *ágo áxo achthésomai*, que designan el conjunto de actividades de *conducir, acarrear, causar, llevar adelante, construir, guiar, regir, gobernar, educar, persuadir, estimar, apreciar, celebrar, pasar el tiempo, marchar, llevarse, conducir a sí o para sí*.

Una persona es un eje con dos polos. Persona significa etimológicamente *cara, máscara*, y jurídica y filosóficamente significa ser dueño de los propios actos y de las propias palabras, ser dueño de la propia expresión, de la manifestación de sí mismo. Los dos polos de la persona son, pues, su ser y su manifestación. La relación entre los dos es tal que la persona puede dar y darse o no. Ese dominio tan originario sobre la expresión y manifestación del propio ser se llama también libertad. En sí mismo no lo conocemos, sino solamente en su expresión. Por eso en sí mismo es incognoscible: es un misterio. Lo consideramos lo máximamente valioso y lo máximamente digno porque es capaz de producir, de causar, de construir formas, ejes, realidades, vida, a partir del caos o incluso a partir de nada.

Ese misterio lo percibimos en el niño, en la mujer que transporta a su hijo, en el enfermo, en el anciano. Por eso le atribuimos a todos la dignidad de «persona humana».

Pero además de eso el anciano es un eje con dos polos en otro sentido. Ha descrito el arco completo de los diferentes tiempos de la vida humana, y esos

tiempos están articulados en una unidad que es lo que ha sido su vida. Desde el punto de vista existencial y moral, y desde el punto de vista biográfico y cultural, su vida puede haber sido más o menos fecunda y más o menos unitaria; más o menos triunfal o fracasada. Pero desde todos esos puntos de vista los hombres no podemos juzgar la vida de los demás de un modo definitivo y con suficientes garantías de verdad y justicia, y por eso mucho menos podemos sentenciarla.

En cambio, desde el punto de vista biológico sí que se puede juzgar. Se puede decir que la vida de un anciano ha recorrido el trayecto completo de la vida humana, y que muestra la longitud de su eje. El anciano ha corrido la carrera y ha llegado a la meta. Cómo es la vida humana y dónde están los recodos del camino es algo que sabe él. Su valor, su dignidad y su mérito estriba en que él ha hecho ese viaje, ha recorrido y construido esa vida, y sabe por experiencia cómo es eso. La dignidad de la senectud, su valor y su mérito, es que contiene en sí los diferentes tiempos del hombre. Los contiene como pasado y como recuerdo.

Lo propio de los ancianos es contar historias a los niños y dar consejos a los jóvenes, y lo que merecen, lo que se les debe es escucha atenta. Ellos hacen con la vida humana, pero no en abstracto, sino en concreto, algo que ni los niños ni los jóvenes pueden hacer, algo que nadie más que ellos pueden hacer, que es contarla y pensarla desde el final.

Por eso también se les debe y merecen la atención adecuada para que sean dueños de su propia expresión, de sus palabras y de sus actos, precisamente cuando los mecanismos psicosomáticos mediante los que eso se logra han empezado a autonomizarse y a obstaculizar la expresión de la persona unitaria.

Si cabe entender la eternidad según la definición de Boecio como la *posesión total y simultánea de una vida interminable*, cabe también pensar que para el hombre la vida eterna sea la posesión total y simultánea de los tiempos cualitativamente distintos en que consistió su despliegue temporal, la posesión total y simultánea de sus diferentes edades. Y sin duda de que eso ha de estar relacionado con la felicidad eterna.

BIBLIOGRAFÍA

Los trabajos originales a partir de los cuales se han elaborado los capítulos de este libro son los siguientes.

1. «Medea. Crueldad y civilización en la tragedia griega», ponencia presentada en las XXIX Reuniones Filosóficas, Universidad de Navarra, Pamplona, 2-4 de marzo de 1992.
2. «Ilustración y religión. Observaciones a Juan Arana», en «Thémata. Revista de Filosofía», 11, 1993.
3. Correspondencia personal con Higinio Marín, 1992 y 1993.
4. «On common ecological sense», comunicación presentada en el World Conference of Philosophy «Men, Philosophy and Environment», Nairobi, 21-25 de julio de 1991.
5. «The problem of the acceptance of the alien», comunicación presentada en el IInd World Congress on Violence and Human Coexistence, Montréal, 12-17 de julio de 1992.
6. «Foundation of Society and Fundamentalism», comunicación presentada en el XIX World Congress of Philosophy, Moscú, 22-27 de agosto de 1993.
7. «Colaboración y enemistad entre los sexos». Conferencia pronunciada en el Ateneo Jovellanos de Gijón, en el ciclo «Ética y Sociedad», el 13 de mayo de 1993.
8. «Tiempo, senectud y dignidad», en «Thémata. Revista de Filosofía», 9, 1992, Estudios en honor del profesor Jesús Arellano en su LXX aniversario.

Bibliografía citada

No se recogen en esta relación los títulos citados que corresponden a películas comerciales o a discos LP o bien CD, sino solamente los que corresponden a libros y artículos.

AA. VV., *Maschio-Femina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, Ed. Paoline, Milano, 1990.

Actas del I Congreso Nacional de Historia de la Filosofía Medieval, Zaragoza, 1992.

Agustín, San., *La ciudad de Dios*, tr. de Santos Santamarta y Miguel Fuentes, BAC, Madrid, 3ª ed. 2 vols., 1978.

Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, 1985.

Amorós, C., ed., *Feminismo y ética*, n.º 6 de «Isegoría», CSIC, 1992.

Apolonio de Rodas, *Las argonauticas*, tr. de M. Brioso, Cátedra, Madrid, 1986.

Aristóteles, *Poética*, tr. de J. Alsina, Bosch, Barcelona, 1977.

Aristóteles, *Política*, tr. de J. Marías y M. Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

Aristóteles, *Metafísica*, tr. de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 2ª ed. 1987.

Attali, J., *Historia de la propiedad*, Planeta, Barcelona, 1989.

Balthasar, H.U. von, *Gloria. Una estética teológica*. Vol. 1, *La percepción de la forma*, Ed. Encuentro, Madrid, 1985.

— *Gloria. Una estética teológica*. Vol. 3. *Estilos laicales*, Ed. Encuentro, Madrid, 1986.

Bellah, R.N. et al., *The Good Society*, Alfred A. Knopf, New York, 1991.

Benveniste, E., *Problèmes de Linguistique générale*, Gallimard, París, vol. I, 1966.

Berger, P. y otros, *The homeless mind: modernization and consciousness*, Random House, New York, 1973.

Bernardo de Claraval, San, *La Virgen Madre*, Rialp, Madrid, 2ª ed. 1987.

Boehm, Max Hilbert, «Cosmopolitanism» en *The Encyclopedia of the Social Sciences*, 4, 458.

- Borrensen, K.E., *Immagine di Dio e modelli di genere nella tradizione cristiana*, en AA. VV. *Maschio-femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, Ed. Paoline, Milano, 1990.
- Bover, J.M. y O'Callaghan, J. *Nuevo Testamento Trilingüe*, BAC, Madrid, 1988.
- Bullock, A., *La tradición humanista en occidente*, Alianza, Madrid, 1989.
- Cabeza de Vaca, Alvar Núñez, *Naufragios*, Cátedra, Madrid, 1989.
- Camps, Victoria, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990.
- Catecismo de la Doctrina Cristiana*, 2º grado, Conferencia Episcopal Española, Comisión Episcopal de Enseñanza, decimoquinta edición, Madrid, 1981.
- Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de editores del Catecismo, Madrid, 1992.
- Cicerón, *Sobre la República*, tr. de Alvaro d'Ors, Gredos, Madrid, 1984.
- Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Ed. de A. Torres del Moral, Editora Nacional, Madrid, 1980.
- Corominas, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 3.^a ed. 1987.
- Chodorow, Nancy, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley, 1978.
- Diderot, D., *Escritos filosóficos*, ed. de F. Savater, Editora Nacional, Madrid, 1983.
- Dinnerstein, Dorothy, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*, Harper & Row, New York, 1976.
- Durán, Paloma, ed., *Debates sobre el género*, Ayuntamiento de Castellón, Castellón, 1992.
- Ehrenreich, B. y English, D., *Por su propio bien. 150 años de consejos de expertos a las mujeres*, Taurus, Madrid, 1990. Ed. original, 1973.
- Esquilo, *Tragedias completas*, Ed. de José Alsina Clota, Cátedra, Madrid, 1990.
- Eurípides, *Alcestis. Medea. Hipólito*, tr. de A. Guzmán, Alianza, Madrid, 1990.
- Falcón Martínez, C., Fernández-Galiano, E. y López Melero, R., *Diccionario de mitología clásica*, 2 vols. Alianza, Madrid, 1986.
- Feu, Abel, *Un libro es de mucha ayuda. (Defensa de la poesía)*, en «Númenor», 9, 1993.

- Finch, C.E., *Longevity, Senescence, and the Genome*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.
- Francisco de Asís, San, *Cántico de las criaturas*, tr. de Hnos. Sebastián López y Celestino Solaguren, en *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, BAC, Madrid, 4.^a ed. 1991.
- García Amilburu, M., *La existencia en Kierkegaard*, EUNSA, Pamplona, 1992.
- Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989.
- Gehlen, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980.
- Gosse, Ph., *Los piratas del Oeste, los piratas de oriente. Historia de la piratería*, Espasa-Calpe, Madrid, 1970.
- Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 1990.
- Hadas, M., *Humanism. The Greek Ideal and Its Survival*, Allen & Unwin, Londres, 1961.
- Halsell, Grace, *Prophecy and Politics. The Secret Alliance between Israel and the U.S. Christian Right*, Lawrence Hill Books, Chicago, 1986.
- Hazard, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Revista de Occidente, Madrid, 1946.
- Hegel, G.W.F., *Filosofía real*, tr. de José María Ripalda, F.C.E., Madrid, 1984.
- *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ed. y tr. de José Gaos, Alianza, Madrid, 1980.
- *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tr. de Ricardo Ferrara, Alianza, Madrid, 1987, 3 vols.
- Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, 1.^a ed. Berna, 1947.
- *El ser y el tiempo*, tr. de J. Gaos, F.C.E., México, 5.^a ed. 1974.
- Heller, A., *El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona, 1980.
- Hernández-Pacheco, J., *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*, Herder, Barcelona, 1990.
- Heródoto, *Historia*, Gredos, Madrid, 1984, 3 vols.
- Hodgen, M.T., *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971.
- Homero, *Odisea*, ed. de José Luis Calvo, Cátedra, Madrid, 1990.
- Innerarity, D., *Hegel y el romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993.
- Kant, I., *Crítica del juicio*, tr. de García Morente, Porrúa, México, 1973.

- Kepel, G., *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya, Madrid, 1991.
- Leeuw, G. van der, *Fenomenología de la religión*, F.C.E., México, 1964.
- Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*, tr. de Eliseo Verón, Eudeba, Buenos Aires, 1968.
- Lévy-Bruhl, L., *El alma primitiva*, tr. de E. Trías, Península, Barcelona, 1974.
- Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, Ed. intermedia, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- López Férez, J.A., ed., *Historia de la literatura griega*, Cátedra, Madrid, 1988.
- Lówith, K., *De Hegel a Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires, 2.^a ed. 1974.
- Luff, Tracy L., *Wicce: Adding A Spiritual Dimension to Feminism*, en «Berkeley Journal of Sociology», vol. 35, 1990.
- Lustiger, Jean-Marie, *La elección de Dios*, Planeta, Barcelona, 1989.
- Marín, Higinio, *El festín de la palabra*, en «Nuestro Tiempo», 473, 1993.
 – *Humanismo aristocrático*, Cuadernos «Empresa Humanismo», n.º 33, Pamplona, 1991.
 – *Humanismo estamental*, Cuadernos «Empresa Humanismo», n.º 34, Pamplona, 1992.
 – *Humanismo pericial*, Cuadernos «Empresa Humanismo», Pamplona, (en prensa).
- Marín, Higinio, *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, EUNSA, Pamplona, 1993.
- Maritain, J., *Humanismo integral*, 1.^a ed. París, 1936.
- Marsden, George M., *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870-1925*, Oxford University Press, New York, 1980.
- Merleau-Ponty, M., *Humanismo y Terror. Ensayo sobre el problema comunista*, 1.^a ed. París, 1947.
- Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Sarpe, Madrid, 2 vols., 1984.
- Moro, Tomás, *Diálogo de la Fortaleza contra la Tribulación*, ed. de A. de Silva, Rialp, Madrid, 1988.

- Mühlhäusler, P. y Harré, R., *Pronouns and People: The Linguistic Construction of Social and Personal Identity*, Basil Blackwell, Cambridge, MA, 1990.
- Otto, R., *Lo santo*, Alianza, Madrid, 1980.
- O'Brian, Conor Cruise, *God Land. Reflections on religions and nationalism*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1988.
- Paniker, R., *Humanismo y cruz*, Rialp, Madrid.
- Penrose, Roger, *La nueva mente del emperador*, tr. de Javier García Sanz, Mondadori, Madrid, 2.^a ed. 1991.
- Platón, *República*, tr. de José Manuel Pavón y Manuel Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 3 vols, 1969.
- Reid, Thomas, *Essay on intellectual powers*, The Bobbs-Merrill Company, Indianápolis, 1975.
- Rilke, R.M., *Elegías de Duino*, Ed. de José M.^a Valverde, Lumen, Barcelona, 1984.
- Rousseau, J.J., *El Contrato Social. Discursos*, Alianza, Madrid, 1985.
- Sandeen, Ernest E., *The roots of fundamentalism. British and American Millenarism 1800-1930*, The University of Chicago Press, Chicago, 1970.
- Sartre, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, 1.^a ed. París, 1945.
- Schlereth, Thomas J., *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought. Its Form and Function in the Ideas of Franklin, Hume and Voltaire, 1694-1790*, The University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1977.
- Schmidel, U., *Relatos de la conquista del Río de la Plata y Paraguay 1534-1554*, Alianza, Madrid, 1986.
- Shore, Bradd, *Twice-Born, Once Conceived: Meaning Construction and Cultural Cognition*, «American Anthropologist», vol. 93/1, 1991.
- Simmel, G., *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización*, Revista de Occidente, 2 vols., Madrid, 1977.
- Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, tr. de Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1980.
- Spretnak, C., ed., *The Politics of Women's Spirituality*, Anchor Books, Garden City, N.Y., 1982.
- Stanley Foundation Report, 1991.
- Stone, J., *The Direction of Science: The Role of the Scientists and Their Academies*, en *Scientific Issues of the Next Century*, Congreso de las Academias

- de Ciencias, Bolonia, 17-18 de octubre de 1989. Ed. en *Annals of The New York Academy of Sciences*, vol. 610, New York, 1990.
- Swift, Jonathan, *Viajes a varias remotas naciones de la tierra (en cuatro partes). Por Lemuel Gulliver, primero oficial médico, y luego capitán de varios barcos*, tr. de Pollux Hernández, Anaya, Madrid, 4.ª ed., 1987.
- Terencio, *Heauton Timorumenos*, tr. de L. Rubio, Alma Mater, Barcelona, 1987.
- Tinland, F., *La différence anthropologique*, Aubier Montaigne, París, 1977.
- Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, BAC, Madrid, 1985.
- Valcárcel, Amelia, *Sexo y filosofía. Sobre 'mujer' y 'poder'*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- Vance, Carol S., ed., *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, tr. parcial de la edición americana de J. Velasco y M.ª A. Toda, Editorial Revolución, Madrid, 1989.
- Vicente, G., *El horror de morir*, Tibidabo, Barcelona, 1992.
- Vernant, J.-P. y Vidal-Nanquet, P., *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987 y 1989.
- Vico, G., *Ciencia Nueva*, ed. de J.M. Bermudo, Orbis, 2 vols., Barcelona, 1985.
- Wanjohi, G.J., *The teaching of hospitality in Gikuyu proverbs: a philosophical perspective*, comunicación presentada al World Congress of Philosophy, Men, *Philosophy and Environment*, Nairobi, 21-25 julio 1991.

COLECCIONES Y TÍTULOS DE EDITORIAL THÉMATA, FEBRERO 2020

1. Colección Pensamiento

Directores: Jacinto Choza, Juan José Padial, 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-Ortíz.
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 (editores).
24. *Antropologías positivas y antropología filosófica.* Jacinto Choza.
25. *Clifford Geertz y el nacimiento de la antropología posmoderna.* Jacobo Negueruela.
26. *Ensayo sobre la Ilíada.* 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.

2. 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 Colette.
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.

3. 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.

4. Colección Obras de Autor

Directores: Juan José Padiá 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 Padiá 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 Padiá 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 Padiá y Alberto Ciria.

5. 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. *Rābī'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.

6. 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.* Aymé 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.

7. 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.).

8. 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.



Este libro se terminó de imprimir
el día 27 de febrero de
2021, festividad de
San Gabriel.