

Cuadernos de Pensamiento 20



FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA

Seminario «ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ»

Madrid 2008

DIRECTORA

LYDIA JIMÉNEZ

SECRETARIO

RAMIRO FLÓREZ (†)

CONSEJO EDITORIAL

CONSOLACIÓN MORALES

JOSÉ T. RAGA GIL

AMANCIO LABANDEIRA

JOSÉ LUIS CAÑAS

LOURDES REDONDO

TERESA CID

Cuadernos de Pensamiento 20

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

SUMARIO

Presentación por Lydia Jiménez 5

I. DEUS CARITAS EST

- I.1. *La esencia del amor: un análisis ético*, por Juan José Pérez-Soba
Diez del Corral 11
- I.2. *La acción caritativa de la Iglesia personificada en los santos*, por
Eudaldo Forment 35
- I.3. «*La purificación de la razón*»: *de la razón a la fe*, por Sara Ga-
llardo González 55
- I.4. «... *Lo que es del César*»: *laicidad y laicismo*, por Teófilo Gonzá-
lez Vila 75

II. LA FE AMIGA DE LA INTELIGENCIA

- II.1. *Fenomenología y filosofía como ciencia estricta...*, por Josef Sei-
fert 131
- II.2. *Encuentro fe y razón. Padres de la Iglesia primitiva*, por M^a Con-
solación Isart Hernández 159
- II.3. *Vías racionales de acceso a Dios*, por Francisca Tomar Romero 177
- II.4. *La intuición intelectual en Santo Tomás de Aquino vs. Filosofía
creóntica*, por Raquel Vera González 201

III. EDUCAR PARA LO NUEVO I

III.1. <i>Educación para lo nuevo en la Universidad. Un análisis desde la perspectiva católica</i> , por José Manuel García Ramos	225
III.2. <i>Un reto en la formación: la educación personalizada</i> , por María Eugenia Gómez Sierra.....	249
III.3. <i>La relación maestro-discípulo</i> , por Teresa Cid.....	269
III.4. <i>La intervención educativa temprana en los desfavorecidos sociales</i> , por Eduardo López	285

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO (orden alfabético):

CID VÁZQUEZ, Teresa
GALLARDO GONZÁLEZ, Sara
GARCÍA RAMOS, José Manuel
GÓMEZ SIERRA, M^a Eugenia
GONZÁLEZ VILA, Teófilo
ISART HERNÁNDEZ, M^a Consolación
FORMENT GIRALT, Eudaldo
JIMÉNEZ GONZÁLEZ, Lydia
LÓPEZ LÓPEZ, Eduardo
PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, Juan José
SEIFERT, Josef
TOMAR ROMERO, Francisca
VERA GONZÁLEZ, Raquel

SECRETARÍA:

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

ISSN: 0214.0284
Depósito Legal: M-37.362 - 1987

PRESENTACIÓN

POR LYDIA JIMÉNEZ

El presente número de la revista *Cuadernos de pensamiento* reúne trabajos en torno a tres ejes: el primero recoge algunas intervenciones del *IX Curso de Antropología filosófica* sobre la *Deus caritas est* (I), en el segundo se aborda el importante tema, puesto de nuevo en primer plano por la obra de Joseph Ratzinger y su magisterio como sucesor de Pedro, la relación entre fe y razón (II), y por último algunas conferencias del *XXII Curso de Pedagogía para Educadores: Educación para lo nuevo* (III), evocando con ese título a nuestro Ramiro Flórez, que dedicó bellas páginas al tema de la educación.

I. *DEUS CARITAS EST*

Inicia este volumen 20 de *Cuadernos de Pensamiento*, una preciosa reflexión del Dr. J.J. Pérez Soba, profesor ordinario de la Facultad de Teología «San Dámaso» (Madrid), titulada *La esencia del amor: un análisis ético*, en el que nos ofrece un estudio sobre el amor a partir de la primera encíclica de Benedicto XVI ahondando en la noción misma del amor y las dificultades para una comprensión adecuada y sapiencial de la misma, como respuesta a un don gratuito, que transforma al hombre. El Dr. E. Forment, catedrático de la Universidad de Barcelona, desglosa las ideas contenidas sobre todo al final de la encíclica sobre los santos y su entrega al servicio de la caridad, recogidas en la conferencia de clausura del curso, titulada *La acción caritativa de la Iglesia personificada en los santos*. La Dra. S. Gallardo, de la Universidad Católica de Ávila, ahonda

en su conferencia en las afirmaciones tan ricas sobre la necesidad de purificación de la razón humana a que alude el Papa repetidamente, partiendo de un análisis de la situación de angostura y vacío de la razón secularizada, vista así también por hombres ajenos a la fe. Esta es la fuerza liberadora que la amplía y le permite a la razón ser mejor ella misma.

Con su estilo tan pulido y tan atento a la claridad en las distinciones, en su trabajo “*Lo que es del César*” – *Laicidad y laicismo*”, el Dr. T. González Vila desenmascara las numerosas falacias con que se sigue argumentando hoy a favor de un Estado y una sociedad laicista en sentido negativo, es decir, como anti-confesional. Y sin embargo, es la fe cristiana la que ha hecho posible la separación, legítima y correctamente entendida, de lo que es de Dios y lo que es del César.

II. “LA FE AMIGA DE LA INTELIGENCIA”

La fe cristiana no desprecia ni prescinde de la labor de la razón. Al contrario, necesita de ella, como la razón también necesita de la fe para llegar a ser plenamente humana. El Dr. J. Seifert, Fundador de la Academia Internacional de Filosofía, pondera las excelencias, pero también las deficiencias de la propuesta de Husserl sobre la Filosofía como ciencia estricta, observando también que el filósofo alemán en sus análisis ha dado por supuestos principios que de suyo no son evidentes. El encuentro con la fe es una provocación y una llamada a la autosuperación de la razón, como el encuentro histórico primero entre fe cristiana y filosofía nos permite constatar. La Dra. C. Isart, de la Universidad CEU-San Pablo (Madrid), evoca en su trabajo *Encuentro fe y razón. Padres de la Iglesia primitiva*, la exigencia de la fe como un revulsivo y una fuerza purificadora para la razón y para la vida misma, en los primeros siglos cristianos como ahora. Y sin embargo, la razón puede, por sí misma, llegar a conocer la existencia y algunas notas de la esencia de Dios, a través de lo que la Dra. F. Tomar, de la Universidad Rey Juan Carlos, llama *Vías racionales de acceso a Dios*, sin que por ello se afirme que la fe sea innecesaria o la revelación sea superflua. En uno u otro sentido, debe el hombre volver a confiar con realismo en la capacidad de su razón para acercarse al mundo.

III. EDUCACIÓN PARA LO NUEVO I

Dentro del *XXII Curso de Pedagogía para Educadores*, las conferencias aquí recogidas giran en buena parte en torno a la cualidad personal del ejercicio pedagógico. El centro de la educación es la persona y la relación humana que se establece en el ámbito educativo ha de ser por ello eminentemente personal, desde las primeras etapas del proceso educativo hasta llegar a la Universidad. Así se pone de relieve en la magnífica conferencia inaugural que pronunció el Dr. J. M. García Ramos, catedrático de la UCM. *Nueva* es la persona, *nuevo* aquello a lo que aspira llegar a ser. Descubrir esa permanente *novedad* que transforma nuestra vida solo es posible desde el amor. Ciertamente, ¡el amor hace *nuevas* todas las cosas! De ahí la importancia de una pedagogía que, con los pies en la tierra, sepa «valorar lo que es esencial y guardar lo que no debe perecer, levantando siempre la cabeza al eterno frescor de *nueva alborada*. Pies en la realidad, pero mirada clara y lejos. A la luz del Espíritu, oteando siempre los *signos de los tiempos*, en renovados amaneceres de una humanidad que no se detiene en su marcha hacia Dios» (P. T. Morales, S.J.).

Nuestra gratitud a cada uno de los colaboradores en este número por sus valiosas aportaciones. Esperamos que, en su conjunto, los estudios aquí publicados puedan servir de estímulo y orientación para formar *nuevos* proyectos, atractivos y sugerentes. En palabras de Ramiro Flórez evocando a Hegel, invitamos al lector a «levantar el vuelo al anochecer...».

I. *DEUS CARITAS EST*

LA ESENCIA DEL AMOR: UN ANÁLISIS ÉTICO

Por JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL
Facultad de Teología San Dámaso (Madrid)

«**M**i intención era expresar, para nuestro tiempo y para nuestra existencia, algo de lo que Dante, en su visión, sintetizó de modo audaz. Narra una «visión» que se «reforzaba» mientras él la contemplaba y que lo transformaba interiormente (cfr. *Paraíso*, XXXIII, vv. 112-114). Se trata precisamente de que la fe se convierta en una visión-comprensión que nos transforme»¹.

Un amor que transforma, así explica el mismo Benedicto XVI lo que se puede considerar el eje fundamental de la encíclica en la que quiere expresar lo esencial del cristianismo², pero, por eso mismo, en cuanto cuenta con una fuerza transformante, no se trata de cualquier amor, sino de un amor que goza de unas características peculiares y que es el que se le ha revelado al cristiano. Es más, en la frase anterior, el Papa parece querer avisar de la infecundidad de una fe que no se convierta en ese amor que transforma y que puede, por desgracia, ser la fe de muchos cristianos.

Entonces, para intentar penetrar en la realidad de ese amor que transforma, se requiere un primer paso terminológico: comprender que esa *caritas* que es el objeto de la encíclica está ligada ciertamente a cualquier experiencia humana de amor, pero que no se identifica con ella. Es nece-

¹ BENEDICTO XVI, *Discurso a Cor Unum* (23.1.2006).

² Como ya lo hacía en: J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001, 225.

saría una profundización en una realidad de amor que se esconda de cualquier visión superficial. Por medio de esta hermosa meditación sobre la visión de Dante, de ese “amor que mueve el sol y las demás estrellas”³, Benedicto XVI concentra su atención, primero, en el objeto observado en el que quiere representar sustancialmente el misterio de Dios en el que se conjuga en una armonía sublime la Trinidad y la Encarnación⁴, los dos misterios de amor en los que se sostiene toda la fe y que aquí con gran sabiduría se los contempla ligados, como refleja la cita anterior con un sentido cósmico, al misterio originario de la creación que es en sí misma una obra de amor. Pero también quiere fijarse también en el modo como este amor es fuente de una dinámica nueva en el interior del hombre, pues sólo así se puede comprender como una auténtica “transformación” creciente que “se refuerza”, que va haciéndose más fuerte en el interior del hombre. En el fondo, se refiere a una ley específica del amor en el que, dentro de la relación dinámica que se establece entre el amante y el amado se puede decir que: “el amor transforma al amante en el amado”⁵.

1. EL AMOR COMO EXPERIENCIA MORAL

Partimos de esta experiencia fundamental y fascinante del amor, para poder avanzar en la comprensión de la fe cristiana y responder al fin a una problemática que desconcierta al tratar del amor. Si todos deseamos amar, ¿cómo es que se nos hace tan difícil permanecer en el amor, esto es, seguir amando? Las preguntas esenciales que destaca Benedicto XVI y que dirigen internamente toda la encíclica, inciden en esta cuestión: “no he querido sino responde a un par de preguntas muy concretas para la vida cristiana. La primera [...] *¿se puede de verdad amar a Dios? O me-*

³ DANTE ALGHERI, *La divina comedia*, Paraíso, XXXIII, v. 145. Con la que termina la obra. Para la relación de este discurso con la encíclica: cfr. S. GRYGIEL, “«El amor que mueve el sol y las demás estrellas»: luz y amor”, en L. MELINA –C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica “Deus caritas est” de Benedicto XVI*, Monte Carmelo –Instituto Juan Pablo II, Burgos 2006, 31-39.

⁴ Cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso a Cor Unum*: “más conmovedora aún que esta revelación de Dios como círculo trinitario de conocimiento y amor es la percepción de un rostro humano, el rostro de Jesucristo, que se presenta a Dante en el círculo central de la Luz”.

⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 2: “Unde amor [...] est ipsa unio vel nexus vel transformatio qua amans in amatum transformatur et quodammodo convertitur in ipsum”.

jor: ¿el amor puede ser impuesto? [...] La segunda [...] *¿podemos de verdad amar al «prójimo», que nos es extraño, o incluso antipático?»*⁶.

Por eso, el camino del amor nos conduce a una afirmación que podría parecer muy sencilla, pero que es realmente esencial al amor: el amor es una realidad ética, más bien, se puede reconocer en él el mismo corazón de la moral. No nos puede despistar la presunta descalificación de su valor moral que se desprendería de las palabras de Benedicto XVI cuando afirma como explicación de que “Dios es amor”: “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva.” (*DCE*, 1). Más bien, esta afirmación lo que nos indica es que la moral no es otra cosa que esa orientación de la vida que da el amor como dirección interna de nuestras acciones⁷.

Esta afirmación parece casi obvia, pues al decirla parece no encontrar ningún reparo y que cualquiera asiente a ella, pero, en cambio, en la medida en que se busque construir una explicación adecuada de esta moral, la tarea llega a ser de una complejidad que parece extrema. Posiblemente, esto es debido a que el amor tiene su propia lógica que no es accesible directamente a la reflexión según la conocida frase de Pascal: “Tiene el corazón sus razones, que la razón desconoce”⁸. Ha sido con seguridad el estallido del irracionalismo romántico el que ha hecho más complejo el reconocimiento de la racionalidad propia del amor. De aquí la deriva creciente de seguir un amor que no cuenta con su propia verdad y que tiende a autoafirmarse, especialmente por medio de la trasgresión de cualquier norma en nombre de un amor superior⁹. Esta especie de estallido, que proviene de una interpretación muy reducida del amor, es la que ha proyectado a su vez tantas sospechas acerca de una aproximación ética que se centre en el amor, al mismo tiempo que extendía determinadas formas de comprensión del amor por las que se justificaba a sí mismo por la percepción de su intensidad y que introduce al hombre en un proceso

⁶ BENEDICTO XVI, *Carta a “Famiglia Cristiana”*. En el fondo, ya se hace eco de esta intención cuando comienza la encíclica haciendo hincapié en el “permanecer”, mediante la cita de *1Jn* 4,16: “Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él.”: *Deus caritas est*, n. 1.

⁷ Cfr. L. MELINA, “El amor: encuentro con un acontecimiento”, en L. MELINA –C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor*, cit., 1-12.

⁸ B. PASCAL, *Pensamientos*, a. IV, Ed. Fama, Barcelona 1953, 106.

⁹ Cfr. L. MELINA, “Des limites pour la liberté? Les conflits de devoir”, en *Anthropotes* 20 (2004) 379-391.

degenerativo en la medida en que es incapaz de apuntar a un futuro ni construir una historia¹⁰.

La tradición cristiana, por el contrario, supo hacerse cargo de la difícil tarea de razonar sobre el camino del amor que Cristo había abierto y que deseaban comprender mejor¹¹. Esto se evidencia en la primera discusión que se produjo en este intento de encontrar en el amor un principio que explicase la perfección a la que el hombre es llamado y el modo como puede llegar a ella. Esta discusión primera se hizo conocida en el siglo XX por la propuesta de Nygren¹² y es uno de los contenidos principales de la encíclica: cómo encuadrar el asombro ante el *ἀγάπη* de la Sagrada Escritura, tanto de la versión de los LXX como del Nuevo Testamento, con una moral pagana que destacaba con Platón por medio del *ἔρως*, o en Aristóteles con la *φιλία*.

En esta perspectiva de saber conjugar un amor humano apetitivo con un amor divino creador que llega al hombre, es donde se comienza a distinguir diversos amores que el hombre debe integrar. Es así como hay que comprender el *ordo caritatis* con el que Orígenes quiere explicar la realidad moral del amor en su comentario al *Cantar de los cantares*¹³, así presenta una cierta moral del amor en el intento de integrarla en su visión dominada por el seguimiento de Cristo que debe fundarse últimamente en la respuesta a un Amor.

El papa Benedicto XVI ha privilegiado, como ya hemos visto, la dinámica de la transformación: una de las características que san Agustín proclama con más fuerza y que es una clave para comprender toda su visión dinámica del amor¹⁴ que alcanza así un valor moral en la relación

¹⁰ Cfr. M.C. D'ARCY, *The Mind and Heart of Love. Lion and Unicorn a Study in Eros and Agape*, Faber and Faber Limited, London 1954, 194: "This covers much that is called romanticism; the soul is free to take wings in imagination, to race ahead of reason by force of love, to leave the highroad of reason for the thickets of mysticism. But as, confessedly, on this level anima is playing truant from reason, a feminine and also a sinister note is struck. Helen of Troy is changing into Aphrodite and Aphrodite into Astarte. Romanticism beginning in hope declines to melancholy and to the worship of the dark goddess. The level below this, the fourth, is one in which the spiritual disappears".

¹¹ He descrito brevemente los pasos primeros de esta tarea en: J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *Amor es nombre de persona*, PUL-Mursia, Roma 2001, 546-572.

¹² Cfr. A. NYGREN, *Éros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Aubier Montaigne, Paris 1952-1962.

¹³ Cfr. H. PÉTRÉ, "Ordinata caritas. Un enseignement d'Origène sur la charité", en *Recherches de Science Religieuse* 42 (1954) 40-57.

¹⁴ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De diversibus questionibus*, q. XXXV, 2 (CCL 44A,52): "Et quoniam id quod amatur, afficiat ex se amantem necesse est, fit ut sic quod aeternum est aeternitate animum

específica que establece entre el amante y el amado desde una consideración ontológica del mismo; en un proceso creciente que San Buenaventura hace el eje de su pensamiento¹⁵.

San Agustín para profundizar en la dinámica del amor, tiene en cuenta su *via interioritatis*: “no vayas fuera, vuelve a ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad, pero si ves que tu naturaleza es mutable, transciéndete a ti mismo”¹⁶. Con ello quiere, ante todo, destacar un camino que nos introduce en el misterio de Dios y concede una importancia decisiva en un tipo de conocimiento específico que no se da sino desde el amor. Es de aquí de donde procede la frase agustiniana que el Papa sitúa estratégicamente como bisagra de toda la encíclica: “*vides Trinitatem si caritatem vides*”, “Ves la Trinidad si ves el amor”¹⁷. Pero, por otra parte, esa capacidad única a la que nos introduce el amor no puede dejar de asombrarnos, porque no se parece a ninguna otra. Necesita por eso una comprensión muy especial que presenta unida a la esencia del amor.

Así la resume de un modo sapiencial: “No hay nadie que no ame, pero se pregunta qué es lo que ama. No somos amonestados para no amar, sino para queelijamos lo que amemos. Pero, qué podemos elegir, si no somos primero elegidos? ¿Qué podemos amar, si no somos primero amados?”¹⁸.

De este modo, insiste en el punto central en el que se apoya toda la reflexión de Benedicto XVI, el amor del hombre es respuesta, sólo puede ser dirigido si reconoce un amor que le precede y, por eso, reconocer el amor de Dios es la auténtica salvación para el hombre; de otro modo está perdido en una pluralidad de amores que le dividen y le hacen perder el camino. “Él nos ha amado primero y sigue amándonos primero; por eso, nosotros podemos corresponder también con el amor. Dios no nos impone un sentimiento que no podamos suscitar en nosotros mismos. Él nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este «antes» de Dios puede nacer también en nosotros el amor como respuesta” (*DCE*, 17). Al

afficiat. Quo circa ea demum uita beata quae aeterna est. Quid uero aeternum est quod aeternitate animum afficiat nisi deus?”.

¹⁵ Especialmente en: SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, n. 1: “Cum beatitudo nihil aliud sit, quam summi boni frutillio; et summum bonum sit supra nos: nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat, non ascenso corporali, sed cordiali. Sed supra nos levari non possumus nisi per virtutem superiores nos eleuantem”.

¹⁶ SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, 39, 72 (CCL 32,234).

¹⁷ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, l. 8, c. 8,12 (CCL 50,287); citado en *DCE*, n. 19.

¹⁸ SAN AGUSTÍN, *Sermo*, 34, 2 (CCL 41,424).

mismo tiempo, esta respuesta es a una iniciativa divina: el ser amados por Dios y ser elegidos por Él es lo que permite al hombre conocer a Dios y vivir para Él.

Toda esta dinámica, tiene una racionalidad que procede de lo profundo de un plan de Dios¹⁹ y que se dirige, por consiguiente, según esa intención primera a una unión específica entre Dios y el hombre, aquella única que puede responder a la pregunta por la felicidad humana. Es aquí donde se puede percibir la inserción del amor divino en el modo mismo como el amor humano construye una historia, esto es, Dios introduce en el afecto del hombre un nuevo Amor de Comunión al cual el hombre está llamado y del que no puede participar sin la libre respuesta. Es cierto que esta cuestión no está suficientemente dilucidada por san Agustín que nos acerca a la contemplación al misterio del amor de comunión, pero no saca de él toda su fuerza²⁰. Tampoco esa comunión interna al dinamismo amoroso está desarrollada por la encíclica; pero es imposible referirse a la esencia moral del amor, sin considerar la dinámica amorosa como finalizada a una comunión de personas.

Se puede decir con plena justicia que, aunque el Santo de Hipona no tenga las categorías adecuadas para responder en toda su extensión a la cuestión del amor de comunión, lo tiene presente en el modo como presenta el asombro ante el amor como la experiencia fundamental. El paso fundamental lo desarrolla en el *De Trinitate*, cuando presenta una analogía nueva del amor fundada en la articulación de los distintos elementos que se dan en el mismo acto amoroso: “El amor es de un amante, y por el amor se ama a alguien. He aquí que se dan los tres: el amante, lo que se ama y el amor. ¿Qué es pues el amor, sino una vida que une a dos o que quiere unirlos: es decir, al amante y lo que ama?”²¹ Nos presenta así una realidad especialmente rica, que sea realiza por medio de unas relaciones que permiten crecer a sus protagonistas y que tiende a un crecimiento que apunta al misterio de Dios.

¹⁹ He procurado explicar esta relación en: J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “Persona, amor y moral”, en *Cuadernos de Pensamiento 16*, Fundación Universitaria Española, Seminario “Ángel González Álvarez”, Madrid 2004, 345-364.

²⁰ Sirva como referencia el estudio de: M. NÉDONCELLE, “L’intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?”, en ID., *Explorations personalistes*, Aubier Montaigne, Paris 1970, 213-222.

²¹ *De Trinitate*, l. 8, 10,14 (CCL 50,290 s.). Cfr. ID., *Confessiones*, l. 4, 6,11 (CCL 27,45 s.) Para un estudio: O. O’DONOVAN, *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, UMI, Ann Arbor, Michigan, 1995.

2. UNA EXPERIENCIA DE LUZ QUE ILUMINA UN CAMINO

San Agustín nos ha acompañado hasta el núcleo de un amor verdaderamente humano del que Dios se sirve para revelarse en todo su ser. El paso que se nos pide ahora es saber considerarlo como una realidad dinámica, es decir, cómo el amor cuenta con su propia revelación a modo de luz que ilumina un camino para el hombre: “lámpara es tu Palabra para mis pasos, luz en mi sendero” (*Sal* 119,105)²².

Esta luz que se encuentra en la experiencia del amor, no es sino el motivo primero que permite al hombre construir sus acciones y explica el valor moral de las mismas. Es este el recorrido que vamos a emprender de la mano de la experiencia del amor: ver de qué modo nos explica la acción humana. En este sentido, podemos estar de acuerdo con uno de los mayores investigadores del amor, Dietrich von Hildebrand, cuando, superando los prejuicios contra el valor moral del amor lo quiere definir de la siguiente manera: “En verdad la esencia del amor consiste en que uno pueda tener por otra persona un interés desde el cual surja una solidaridad similar a la que existe de suyo con la propia persona”²³.

La importancia de la afirmación del filósofo alemán está en comprender desde una integridad humana el contenido de la experiencia del amor y evita así una reducción psicológica del amor a la aparición de una alteridad. Aquí no se nos habla exclusivamente de la aparición de otra persona, sino sobre todo de una *capacidad* nueva que mueve al amante y por la cual se establece una *comunicación de intereses* entre el que ama y el amado.

Esto es, la transformación amorosa de la que hablábamos antes, y que causaba el asombro de san Agustín porque reconocía en ella la acción de Dios, ahora nos abre a un dinamismo más amplio y original que el de intención humana: el de la comunicabilidad del bien que se hace presente en la experiencia amorosa. De aquí que la mera referencia hacia otra persona no sea suficiente para definir el amor. La relación entre el amor y el bien es también radical e insuperable. El punto de unión es el acto originario del amor de Dios que, obedeciendo a una lógica interna del amor: “el amor es comunicativo por sí mismo”, es el principio de un amor que

²² Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “La caridad: luz que ilumina a todo hombre”, en *Cuadernos de Pensamiento* 18, Fundación Universitaria Española, Seminario “Ángel González Álvarez”, Madrid 2007, 13-31.

²³ D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor*, EUNSA, Pamplona 1998, 40.

abre el deseo del hombre a algo que trasciende sus deseos y le une a los otros hombres en un plan de Dios, en un camino de verdadera transformación en Dios²⁴.

En verdad ha sido santo Tomás de Aquino el que, en una síntesis genial de toda una tradición muy rica de estudios sobre el amor, ha dado el mayor alcance a este conocimiento interno de la dinámica amorosa que resume de una forma magistral en su conocida definición del amor: “en esto consiste principalmente el amor, en que el amante quiera el bien al amado”²⁵.

Esto nos introduce en una dinámica fecunda de carácter amoroso que recorre las páginas de la encíclica y cuyos jalones principales hemos de describir brevemente. Es así como, recorriendo los pasos de esta dinámica, iluminaremos además el modo como el hombre es agente de sus acciones y la luz que encuentra en las mismas a modo de plenitud de vida.

3. AMOR Y LIBERTAD

El primer paso mira al modo como el hombre es capaz de reconocerse en su amor, es decir, por el que discierne que éste no es algo que “le pasa”, sino que lo vive como propio y puede decir con toda verdad que se trata de “su” amor. Es decir, el amor permite iluminar el momento primero de la libertad del hombre, pero lo hace con una especial profundidad, precisamente en el momento en el que podría parecer que el hombre es arrebatado sin ella.

El punto central de la libertad, entonces, pasa a ser el *autodominio* y no la mera capacidad de elegir entre cosas diversas. No es más que una comprobación de la ventaja de acercarse al tema de la libertad desde el amor: permite encuadrarlo en unas proporciones muy humanas en las cuales la persona siempre está en su centro. Podemos percibir con toda su fuerza cómo el amor presenta un cierto desafío a una libertad que pretenda absolutizarse explicarse por sí misma, porque hace experimentar nuevas di-

²⁴ Así lo explica: SANTO TOMÁS DE AQUINO, QD *De veritate*, q. 9, a. 2: “ex bonitate divina procedit quod ipse de perfectione sua creaturis communicet secundum eorum proportionem; et ideo non solum in tantum communicat eis de sua bonitate quod in se sint bona et perfecta, sed etiam ut aliis perfectionem largiantur, Deo autem quodammodo cooperando. Et hic est nobilissimus modus divinae imitationis”.

²⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, l. 3, c. 90 (n. 2657): “in hoc praecipue consistit amor, quod amans amato bonum velit”.

menciones que parecen ponerla en entredicho. Benedicto XVI lo expresa con gran elegancia sirviéndose de los clásicos: “Los griegos –sin duda análogamente a otras culturas- consideraban el *eros* ante todo como un arrebató, una «locura divina» que prevalece sobre la razón, que arranca al hombre de la limitación de su existencia y, en este quedar estremecido por una potencia divina, le hace experimentar la dicha más alta. De este modo, todas las demás potencias entre cielo y tierra parecen de segunda importancia: «*Omnia vincit amor*», dice Virgilio en las *Bucólicas* –el amor todo lo vence-, y añade: «*et nos cedamus amori*», rindámonos también nosotros al amor. En el campo de las religiones, esta actitud se ha plasmado en los cultos de la fertilidad, entre los que se encuentra la prostitución «sagrada» que se daba en muchos templos. El *eros* se celebraba, pues, como fuerza divina, como comunión con la divinidad” (*DCE*, n. 4)²⁶.

La cita nos introduce, pues, en el corazón del problema: el amor es una fuerza inmensa que, tal como recoge el mito del *eros* contenido en el *Banquete* platónico, es al mismo tiempo humano y divino²⁷. Platón quiere describir así cómo el hombre percibe en el amor una realidad que le excede, de tal fuerza que no puede pretender dominar, una dimensión que sólo puede ser propia de algo divino. Pero al mismo tiempo, como una llamada poderosa que ha de responder y en esta respuesta está el principio de un dominio propio que parece crecer en la medida en que se ama.

Este elemento trascendente y originario que precede y orienta la respuesta humana al afectarla en la misma intimidad que se pone en movimiento por la presencia del amor, sólo puede combinarse con la libertad en la medida en que se reconozca el valor personal de ambos polos de la relación, es decir, se comprenda como tanto del amor originario como del hombre que responde a ese amor, son amores específicamente personales. Es así cómo fuera de una revelación auténtica de la Personalidad de Dios y la personalidad del hombre no se concibe suficientemente la difícil relación entre el amor y la libertad. Fuera de esta interpersonalidad básica, que conforma en su relación personal un espacio para la libertad como *respuesta* a una persona que me llama²⁸, el amor queda a merced

²⁶ La cita es de: VIRGILIO, *Bucólicas*, X, 69.

²⁷ Platón presenta así el *eros*: *El banquete*, 203 C: “es hijo de Penia y de Poros”. Penia es una mujer mortal y Poros un dios inmortal. Este diálogo aparece citado en: *DCE*, n. 11; un estudio en: T. IRWIN, *Plato's Ethics*, Oxford University Press, Oxford-New York 1995.

²⁸ Se trata del aspecto *dialogal* de la libertad: cfr. M. NÉDONCELLE, *Explorations personalistes*, cit., 81: “Transcendance, nouveauté, liberté caractérisent le dialogue proprement dit”.

de interpretaciones fragmentarias. Esto es, la presencia de otra persona es siempre percibida como una llamada a la libertad y una promoción de la misma; este hecho, en la medida en que se retrotrae al mismo amor originario divino, hace que sea el amor el que presente el espacio verdadero de libertad al que somos llamados por el amor.

De otro modo, el amor pasa a ser una fuerza divina que se impone al hombre y puede destruirlo, es lo que el Papa quiere destacar al presentar el caso de los cultos a la fecundidad que incluían la prostitución sagrada²⁹. Perder la dirección del amor divino hacia el hombre y su bien en cuanto persona, puede conducir a romper cualquier comunicación interhumana en la verdad del bien que es el elemento fundamental que hace de la experiencia amorosa la luz de la experiencia moral³⁰. Es una pérdida de la intencionalidad de comunión que comprende todo bien auténticamente humano y exige, por consiguiente, una integración del mismo en donde se muestre en toda su plenitud el bien moral que el hombre persigue.

La libertad se nos presenta ahora dentro de una dinámica de intimidad y trascendencia que se desarrolla en una relación interpersonal sostenida por una comunicación en el bien. En fin, y como conclusión de todo lo anterior, es aquí donde se puede comprender el valor único de la libertad como la respuesta a una presencia, por lo que el amor se resuelve en último término como la aceptación de tal presencia personal³¹.

Aquí podemos acudir a uno de los protagonistas ocultos de la encíclica y que es preciso descubrir: se trata del denominado Pseudodionisio³². Es él el que realiza una auténtica reivindicación del *eros* en la teología cristiana. Es más, en este sentido de fundamentar la libertad, supo mostrar lo más divino oculto en el *eros* dentro de una dinámica que transforma, comunica y requiere la libertad, se trata de la conversión³³. De esta fuente bebe santo Tomás de Aquino para una comprensión global de la

²⁹ DCE, n. 4: “En efecto, las prostitutas que en el templo debían proporcionar el arrobamiento de lo divino, no son tratadas como seres humanos y personas, sino que sirven sólo como instrumentos para suscitar la «locura divina»: en realidad, no son diosas, sino personas humanas de las que se abusa”.

³⁰ Cfr. L. MELINA, “La verdad sobre el bien”, en L. MELINA –J. NORIEGA –J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 41-63.

³¹ Cfr. A.G. VELLA, *Love is Acceptance. A Psychological and Theological Investigation of the Mind of St. Thomas Aquinas*, Maltese Jesuit Province, Valleta, Malta 1969.

³² Aparece en la encíclica en la cita 7 que está en el n. 9.

³³ Cfr. DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, c. 9 §6 (PG 3,914d): “Todas las cosas creadas se convierten a su causa”.

libertad que se explica en un movimiento conversivo de amor que nace de la acción del mismo Dios: “[Dios] dio al hombre la libertad, para que se pueda convertir a Dios que lo hará feliz. Pues lo que podemos por nuestros amigos de algún modo lo podemos por nosotros mismos”³⁴.

Hemos comenzado enmarcando la libertad en el amor, y ahora ha sido el amor el que nos ha introducido en una libertad mucho mayor dentro de una dinámica conversiva hacia Dios que el hombre vive en su intimidad como una llamada a una trascendencia. La libertad viene a ser en toda su fuerza un camino que pide al hombre lo mejor de sí mismo. El amor ofrece a la libertad su origen y un contenido inicial: la comunicación de un bien que le trasciende. Es aquí donde hemos de dar el siguiente paso, guiados por la luz del amor.

4. UNA DIRECCIÓN PARA LA AFECTIVIDAD: LA PURIFICACIÓN

La verdad inicial que la libertad necesita para ser “sí misma” y que está unida a la lógica del amor como presencia personal, es una verdad que se contiene en el afecto y que la vincula a una cierta verdad del bien que el hombre, libremente, debe saber descubrir por un principio muy sencillo, propio de la libertad tal como lo describe la *Veritatis splendor*: “El hombre en su tender hacia a Dios –«el único bueno»–, debe hacer libremente el bien y evitar el mal. Para esto el hombre necesita *poder distinguir el bien del mal*”³⁵. Es aquí donde podemos entender de qué manera entra un *logos* en los afectos que permite al hombre discernir esa verdad que le comunican y que tiene que ver con la construcción de una vida lograda³⁶. Esta “razón afectiva”, que es portadora de un “conocimiento por connaturalidad”, es el principio de *purificación* del amor, y podemos descubrir en él un guía real en la vida del hombre que permanece por encima del fluir de afectos pasajeros.

Este es un aspecto en el que insiste el Papa reiteradamente, de modo que llega a ser uno de los puntos fuertes de toda la encíclica: el amor necesita de esa purificación para poder madurar y llegar a ser plenamente humano: “Los sentimientos van y vienen. Pueden ser una maravillosa

³⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 5, ad 1.

³⁵ JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 42.

³⁶ Cfr. A. PRIETO LUCENA, “Eros y ágape: la dinámica única del amor”, en L. MELINA –C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor*, cit., 193-206.

chispa inicial, pero no son la totalidad del amor. Al principio hemos hablado del proceso de purificación y maduración mediante el cual el *eros* llega a ser totalmente él mismo y se convierte en amor en el pleno sentido de la palabra. Es propio de la madurez del amor que abarque todas las potencialidades del hombre e incluya, por así decir, al hombre en su integridad” (*DCE*, n. 17).

Con esta invitación sapiencial, no niega de ningún modo el valor del amor como afecto, sino que quiere conducirnos por ella, por medio del valor de plenitud humana que contiene. La purificación de la que hablamos no es una racionalización exterior al afecto, una especie de sujeción a unos límites que la razón le marcara desde fuera³⁷; por el contrario, es una “madurez” que proviene del interior del afecto y que necesita de la razón, en cuanto potencia humana, para desarrollarse completamente. Esto conlleva, en cuanto purificación un primer aviso de gran importancia: el camino moral no es “dejarse llevar” por el afecto, porque no es ésta la verdad propia del amor. La verdad no está en el impulso, sino en el hecho de contener una promesa de plenitud que el hombre ha de ir descubriendo. Estas son las palabras del Papa: “Por eso, el *eros* ebrio e indisciplinado no es elevación, «éxtasis» hacia lo divino, sino caída, degradación del hombre. Resulta así evidente que el *eros* necesita disciplina y purificación para dar al hombre, no el placer de un instante, sino un modo de hacerle pregonar en cierta manera lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiende todo nuestro ser” (*DCE*, n. 4).

Es un auténtico camino de libertad, que conlleva el ser capaz de poner en práctica toda la grandeza contenida en el amor inicial y que el afecto nos ha presentado como una promesa fascinante, pero que, por sí solo, no es capaz de realizar. Se trata de encontrar entre una multitud de afectos la verdad que los unifica en una plenitud, esto es, la auténtica integridad humana. Por eso mismo, se ha de aprender a dirigir los afectos, a renunciar a veces a lo inmediato, a lo aparente, para poder llegar a lo verdaderamente bueno. Sólo así se llega a percibir y realizar su auténtica grandeza: “se constata que el camino para lograr esta meta no consiste simplemente en dejarse dominar por el instinto. Hace falta una purificación y maduración, que incluyen también la renuncia. Esto no es rechazar el *eros* ni «envenenarlo», sino sanearlo para que alcance su verdadera grandeza” (*DCE*, n. 5).

³⁷ Para una descripción de esta dinámica: cfr. J. NORIEGA, “La chispa del sentimiento y la totalidad del amor”, en L. MELINA –C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor*, cit., 267-278.

En este momento, podemos aducir al respecto la conocida división que señala la encíclica entre amor de concupiscencia y amor de amistad o de benevolencia (cfr. *DCE*, n. 7) y que es esencial para la comprensión de cómo el amor es capaz, dentro de una relación personal, de llevar un afecto a su madurez³⁸. Es un modo de explicar cómo existe un amor inicial que responde a una primera conveniencia fundada en un deseo del bien, pero que se ha de dirigir hacia un amor personal que requiere el consentimiento del hombre a esa llamada y que, por eso, supera el mero interés propio.

Pero, al mencionar aquí el interés hay que llamar la atención sobre un aspecto muy importante relativo a la purificación. Purificación es un término que, en su misma significación neotestamentaria, tiene que ver sobre todo con la conciencia y el corazón. Se refiere a un modo de amar con integridad en el que confluyan todas las capacidades humanas. Hay que evitar el vincularlo al tema del amor desinteresado que, posteriormente, a partir del siglo XVII, dio lugar al debate acerca del “amor puro”³⁹. Ésta es una cuestión muy diferente que surge en Francia y se extiende a toda la cristiandad con un influjo muy notorio en la misma filosofía. La afirmación clave de esta corriente es que el amor sería “puro” cuando careciera de cualquier contacto con el interés, llegando al extremo de no desear el cielo. Como es obvio, nos hallamos ante una forma “espiritualista” de considerar el amor, en el cual, sin consideración alguna de su fundamento afectivo anterior, se pretende apartar por un acto de voluntad (a modo de elección interna) el hecho de fijar la intención (como si el momento de la intención del acto humano fuera producto de una elección) sólo en el “puro” acto de amar, sin ninguna referencia a un contenido distinto. Se convierte así el amor en una construcción intelectual, separada de la dinámica afectiva, precisamente del deseo del cual se pretende “purificar” al amor. Con ello, la pureza se convierte en una simple cuestión de elección de contenidos, y no en lo que es de verdad una *integración de afectos* en la verdad de un amor singular.

Por eso, Benedicto XVI, alejándose con toda claridad de cualquier interpretación semejante al amor puro, para referirse al proceso de purificación, habla de la unidad entre el cuerpo y el alma y no de una elección

³⁸ Cfr. D.M. GALLAGHER, “Person and Ethics in Thomas Aquinas”, en *Acta Philosophica* 4 (1995) 51-71.

³⁹ Para su historia: cfr. H. BREMOND, *Histoire littéraire du Sentiment religieux en France. Depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, VIII, Armand Colin, Paris ²1968, 78-184.

“puramente” espiritual, que no tendría sentido. Esa unidad profunda que se da en la persona humana –”*corpore et anima unus*”- es el fundamento antropológico de la unidad intencional que puede dar lugar a la integración afectiva⁴⁰. Ésta requiere, en cuanto integración, algún principio mayor que el afecto, es precisamente el papel que juega la razón.

5. VIRTUD Y AMOR

El amor nos ha llevado de la mano al reconocimiento de la importancia decisiva de la integración y la razón. Éste es el papel de la virtud, el que nos permite comprender el objeto de la ascesis que recorre internamente el documento, pero que es bueno interpretar en todo su alcance. En la actualidad los nuevos estudios sobre la virtud insisten en su aspecto de guía intencional hacia la acción excelente, recuperando su dimensión cognoscitiva respecto de una verdad específica del bien sin la cual no se comprende adecuadamente la acción, se trata del fin de la virtud⁴¹. Por consiguiente, este momento cognoscitivo incluye una purificación de la razón práctica que es, en el fondo, la formación moral de la virtud de la prudencia, siempre dirigida por la caridad. Así podemos interpretar los muchos avisos de Benedicto XVI en esta dirección que atribuyen la purificación de modo muy directo a la razón: “la razón ha de purificarse constantemente, porque su ceguera ética, que deriva de la preponderancia del interés y del poder que la deslumbran, es un peligro que nunca se puede descartar totalmente” (*DCE*, n. 28 a)⁴². Todo apunta directamente a un proceso de integración virtuosa de los afectos en una perfección personal que da la idea de su integridad⁴³. Se trata, al fin y al cabo, de la

⁴⁰ Cfr. *DCE*, n. 5: “Esto depende ante todo de la constitución del ser humano, que está compuesto de cuerpo y alma. El hombre es realmente él mismo cuando cuerpo y alma forman una unidad íntima; el desafío del *eros* puede considerarse superado cuando se logra esta unificación. (...) La fe cristiana, por el contrario, ha considerado siempre al hombre como uno en cuerpo y alma, en el cual espíritu y materia se compenetran recíprocamente, adquiriendo ambos, precisamente así, una nueva nobleza. Ciertamente, el *eros* quiere remontarnos «en éxtasis» hacia lo divino, llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita seguir un camino de ascesis, renuncia, purificación y recuperación”.

⁴¹ Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1988. En Santo Tomás: cfr. G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Las, Roma 1983.

⁴² Habla también de purificación de la razón en el n. 29 hasta tres veces, en cuanto definición de la misión de la Iglesia en un ámbito público.

⁴³ *DCE*, n. 17: “Al principio hemos hablado del proceso de purificación y maduración me-

famosa *honestitas* propia del concepto clásico de virtud y que contiene una verdad del bien singular de la persona y referida de forma directa a su propia dignidad⁴⁴. Es un concepto de especial importancia respecto de la verdad del hombre, pues de él emerge una grandeza que le es propia pero que sólo puede alcanzar por una integración de sus afectos en una armonía que mira un ejemplar y que requiere la actuación por parte del hombre.

A esta honestidad que el hombre alcanza por querer el denominado *bonum honestum*, aquél que le hace más hombre, es hacia donde se dirige la purificación propia del amor como uno de sus elementos principales, en esta honestidad se da una cierta trascendencia que es necesaria para comprender su dinamismo⁴⁵, pero no es el único elemento. En la medida que se trata de una dirección consciente del amor se da un conocimiento de la verdad primera del amor como fuente de los propios actos, esto es, una especial claridad en entender el amor como respuesta a un amor primero.

En lo que se refiere al proceso de purificación que recorriamos, este paso se puede expresar del siguiente modo: la purificación requiere por su propio dinamismo un proceso conversivo que incluye la vuelta intencional al amor originario. Es decir, saber reconocer que el principio del amor es anterior y mayor que nosotros mismos y que, por eso, el amor como motor de nuestros actos nos une a un dinamismo que nos excede y al cual el hombre, por medio de sus virtudes, permanece abierto. Es aquí donde reside el misterio fontal del amor de Cristo, que responde a cómo dentro de un amor humano podemos encontrar la fuente verdadera del amor de Dios. Es decir, este proceso de purificación que está tan vinculado a las virtudes tiene su inicio y su protagonismo en Dios, que actúa en el interior del hombre asumiéndolo en su intención salvadora: “También hemos visto sintéticamente que la fe bíblica no construye un mundo paralelo o contrapuesto al fenómeno humano originario del amor, sino que asume a todo el hombre, interviniendo en su búsqueda de amor para purificarla, abriéndole al mismo tiempo nuevas dimensiones” (*DCE*, n. 8).

dante el cual el *eros* llega a ser totalmente él mismo y se convierte en amor en el pleno sentido de la palabra. Es propio de la madurez del amor que abarque todas las potencialidades del hombre e incluya, por así decir, al hombre en su integridad”.

⁴⁴ Sirva la referencia clásica: M.T. CICERÓN, *De Officiis*, c. 23, 79, ed. C. Atzert, B.G. Teubneri, Lipiae 1923, 37: “Omnino illud honestum, quod ex animo excelso magnificoque quaerimus, animi efficitur, non corporis viribus”.

⁴⁵ Cfr. I. MURDOCH, *The Sovereignty of Good*, Routledge, London-New York 1989.

El principio de unidad último es de sentido personal –una auténtica *vocación*⁴⁶– porque está vinculado a la misma identidad de la persona amante, se trata de ese amor por el cual una persona llega a “conocerse a sí mismo” –por tomar la expresión de la *Gaudium et spes* 24–, es decir, al amor singular del *don de sí*. Esta donación actúa como fin de todo el proceso del amor en la medida que éste unifica y hace crecer al amante. La encíclica que en su primera parte busca ver la relación entre el amor de Dios y del hombre en la historia de la salvación, lo expresa respecto del amor a Dios, retomando el valor extático que corresponde al amor: “Ciertamente, el *eros* quiere remontarnos «en éxtasis» hacia lo divino, llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita seguir un camino de ascesis, renuncia, purificación y recuperación” (*DCE*, n. 5)⁴⁷.

En este sentido de vocación personal a la unión que Dios genera, mueve, dirige y eleva nuestros afectos hacia una comunión de amor con Dios mismo, es como se ha de entender la siguiente expresión, tan rotunda que es la cumbre de todo el dinamismo amoroso que hemos procurado seguir: “el *eros* es sumamente ennoblecido, pero también tan purificado que se funde con el *agapé*” (*DCE*, n. 10).

6. EL DON DE SÍ

Llegamos, pues, al vértice de todo el proceso seguido que se puede comprender todo él como una auténtica revelación del amor. La última verdad del amor se revela a sí misma en cuanto actúa como fin del entero dinamismo amoroso es, por tanto, un amor de entrega. Cuando se habla de este amor, se entiende que aquello que se entrega no es una cosa, sino la propia intimidad, en donde el amor surge porque sólo así se puede constituir ese valor único del amor recíproco que enriquece doblemente a los que lo viven.

⁴⁶ Recordemos el sentido que le da: E. MOUNIER, *Manifeste au service du personalisme*, en *Œuvres*, I, Éditions du Seuil, Paris 1961, 528: “Cette *unification* progressive de tous mes actes, et par eux de mes personnages ou de mes états est l’acte propre de la personne. Ce n’est pas une unification systématique et abstraite, c’est la découverte progressive d’un principe spirituel de vie, qui ne réduit pas ce qu’il intègre, mais le sauve, l’accomplit en le recréant de l’intérieur. Ce principe vivant et créateur est ce que nous appelons en chaque personne sa *vocation*”.

⁴⁷ Es el éxtasis una de las características que el Pseudodionisio atribuye al amor: PSEUDODIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, § 13 (PG 3,712 a): “Est autem et faciens exstasim divinus amor, non dimittens sui ipsorum esse amatores sed amatorum”.

Es aquí donde se comprende la fuerza enorme que alcanza la encíclica al proponer como prototipo de la experiencia de amor humano el esponsal: “destaca, como arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer, en el cual intervienen inseparablemente el cuerpo y el alma, y en el que se le abre al ser humano una promesa de felicidad que parece irresistible, en comparación del cual palidecen, a primera vista, todos los demás tipos de amor” (*DCE*, n. 2)⁴⁸. Sin duda, esta elección se debe a que se trata de un amor que exige por sí mismo la integridad humana que está ligada tan directamente con el don de sí como el único modo real de vivir la felicidad plena a la que el hombre está llamado. En esta traza de una verdad propia del hombre, es donde, la argumentación de Benedicto XVI se dirige linealmente a la desvelación del valor original de la persona, ya no sólo desde la propia integración que tiene como centro la persona⁴⁹, sino, sobre todo, en la relación con otra persona con la que se establece una relación mutua y a la cual se puede dirigir con un auténtico amor de *entrega*⁵⁰. Esta entrega tiene en el matrimonio, tal como lo manifiesta la Revelación desde el plan de Dios, un referente de una fuerza especial para el hombre: “En la narración bíblica (...) aparece la idea de que el hombre es de algún modo incompleto, constitutivamente en camino para encontrar en el otro la parte complementaria para su integridad, es decir, la idea de que sólo en la comunión con el otro sexo puede considerarse «completo»” (*DCE*, n. 11).

La importancia de este hecho se convierte posteriormente en un hilo conductor para toda la segunda parte de la encíclica donde se ve la aportación característica del amor cristiano en la organización de la sociedad y donde se evidencia el origen primero del amor en la comunicación del amor divino⁵¹.

⁴⁸ Un posible antecedente de esta idea sea: A. ADAM, *Der Primat der Liebe*, Butzon & Bercker, Kebelaer 1954.

⁴⁹ Cfr. *DCE*, n. 5: “Pero ni la carne ni el espíritu aman: es el hombre, la persona, la que ama como criatura unitaria, de la cual forman parte el cuerpo y el alma. Sólo cuando ambos se funden verdaderamente en una unidad, el hombre es plenamente él mismo. Únicamente de este modo el amor –el *eros*– puede madurar hasta su verdadera grandeza”.

⁵⁰ Cfr. *DCE*, n. 7: “Si bien el *eros* inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente –fascinación por la gran promesa de felicidad–, al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará «ser para» el otro.”

⁵¹ Sirva como ejemplo: *DCE*, n. 33: “La conciencia de que, en Él, Dios mismo se ha entregado por nosotros hasta la muerte, tiene que llevarnos a vivir no ya para nosotros mismos, sino para Él y, con Él, para los demás.”

Con esta última iluminación de la finalización del amor en el don podemos echar ahora una mirada sobre el camino recorrido. Hemos avanzado paso a paso por una senda que nos ha permitido enmarcar dentro de la dinámica del amor los momentos decisivos de la moralidad: la libertad que nace de la responsabilidad entendida como una respuesta a la llamada de un amor, se expresa así en el dominio interno del afecto, en una dinámica extática que, por medio de la purificación propia de la virtud, se alcanza plenamente en el don de sí.

7. UNA VISIÓN INTEGRADORA

Podría parecer que esta “vía del amor” que hemos trazado es deliberadamente parcial, que de ella hemos excluido hábilmente los elementos que no nos interesaban, pero que son esenciales para comprender en su totalidad la vida moral del hombre. En verdad, en todo lo que hemos hablado no aparece la dimensión de la ley ni del mandato que, en cambio, son tan importantes para la educación moral. Debemos pararnos, aunque sea brevemente, en esta consideración. Es cierto, que el amor aporta una lógica que excede a la de la mera obediencia porque incluye un valor transformador de la propia intimidad que no se explica por medio del simple cumplimiento de lo mandado. El reconocimiento de la autoridad divina y la unión con la misma son aspectos esenciales de la moral, pero no se explican sólo por medio del sometimiento que puede no ser virtuoso, más bien, en la lógica de la encíclica se apunta a la realización de la *concordia*, según la conocida definición de Salustio: “*idem velle, idem nolle*”⁵². Por eso mismo, en esta visión en la que el amor tiene la primacía en el origen y el fin de toda la moral cristiana, se puede concluir que: “la moral cristiana no puede proponerse sólo bajo la categoría de precepto”⁵³.

Benedicto XVI tiene muy en cuenta esta cuestión que él plantea a modo de un interrogante muy preciso: “¿Se puede mandar el amor?” (*DCE*, n. 16). Se trata de una pregunta típicamente scheleriana, el cual, siguiendo en este punto muy de cerca al mismo Kant que critica, por defender la

⁵² SALUSTIO, *De coniuratione Catilinae*, XX, 4; citado en *DCE*, n. 17. Cfr. D. ORSUTO, “La concordia en el amor «idem velle atque idem nolle»”, en L. MELINA –C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor*, cit., 257-265.

⁵³ *Veritatis splendor* n. 23.

espontaneidad amorosa la contrapone directamente al mandato como un deber externo al mismo amor al cual deformaría⁵⁴. Por eso mismo, Max Scheler llega a criticar ciertas concepciones de la moral cristiana que se centrarían directamente en el mandato “nuevo” del amor. La respuesta firme que el Papa da en la encíclica, no es una dialéctica de oposición amor-mandato al modo de Scheler, sino de una integración del mandamiento en la dinámica propia del amor, el cual nace de un don primero. La respuesta es precisamente que siempre se puede mandar lo que es un don: “Pero ambos viven del amor que viene de Dios, que nos ha amado primero. Así pues, no se trata ya de un «mandamiento» externo que nos impone lo imposible, sino de una experiencia de amor nacida desde dentro, un amor que por su propia naturaleza ha de ser ulteriormente comunicado a otros” (*DCE*, n. 18). Sólo así se descubre el don como fuente, y la gracia de Dios que es la que guía interiormente todo el dinamismo descrito anteriormente y que debe ser el objeto último de nuestras reflexiones.

8. EL MISTERIO DE UNA COMUNIÓN

Si hemos llegado a la comunión como el fin de toda la dinámica amorosa, ahora podemos descubrir esta comunión presente en un inicio, a modo del misterio de un don primero de Dios que vive en sí mismo un misterio de amor. La clave de toda la encíclica está pues en el amor de Cristo⁵⁵, un amor muy especial porque no sólo es un amor de entrega, sino que nace de un don primero y realiza el don último, esto es: el don del Espíritu. Un buen resumen de este aspecto sería este comentario que aparece en otro de los discursos de Benedicto XVI: “brota de los abismos de amor que Cristo ha abierto de par en par con su corazón traspasado en la cruz y que su Espíritu difunde con inagotable generosidad en el mundo”⁵⁶.

En definitiva, la última dimensión moral del amor queda envuelta en un misterio de donación que amplía de una forma asombrosa la lógica anterior del amor. Hemos de recordar aquí que la racionalidad de cualquier don

⁵⁴ Cfr. M. SCHELER, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, Madrid 2001, 308: “Si, por ejemplo, se manda una cosa que se halla situada en la dirección de nuestro amor, ese mandato es en sí un hecho que sentimos como una grave ofensa”.

⁵⁵ Así lo razona: J.A. MARTÍNEZ CAMINO, *El Dios visible Deus caritas est y la teología de Joseph Ratzinger*, “Subsidia, 14”, Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2006.

⁵⁶ BENEDICTO XVI, *Discurso a la plenaria de la Congregación de la Doctrina de la fe* (10.II.2006).

está en la intención del donante y que, en este caso, está envuelta en el misterio de Dios. Es, en definitiva, lo que en la encíclica *Evangelium vitae* se presentaba como una “ley de la reciprocidad”, en la cual la Comunión trinitaria se convierte en un horizonte nuevo para la acción divina:

“En la plenitud de los tiempos, el Hijo de Dios, encarnándose y dando su vida por el hombre, ha demostrado a qué altura y profundidad puede llegar esta ley de la reciprocidad. Cristo, con el don de su Espíritu, da contenidos y significados nuevos a la ley de la reciprocidad, a la entrega del hombre al hombre”⁵⁷.

Se puede comprender esta dinámica a partir de una asimilación divina, en la medida en que el hombre se asemeja más a Dios en cuanto es él también capaz de darse a sí mismo. En este dinamismo que nace del don de la vida, se integra este don inicial en un sentido mucho mayor que el hombre sólo descubre por medio del don de sí. Así se puede decir:

“se puede comprender y llevar a cabo el sentido más verdadero y profundo de la vida: ser *un don que se realiza al darse*”⁵⁸.

La referencia significativa que nos permite comprender esta realidad, está en el modo como se enlazan dos parábolas referentes a la caridad y que pueden considerarse como las principales de la encíclica: se trata de la del buen samaritano (*Lc* 10,30-37)⁵⁹ y la del juicio final (*Mt* 25,31-46)⁶⁰. Aunque sean tan distintas en forma narrativa, tradición de procedencia y modo de redacción, podemos reconocer elementos comunes especialmente relevantes para comprender la dinámica interna del amor desde un punto de vista muy específico.

En ambas el amor se muestra de una forma sorprendente: la estructura misma del relato está dirigida a hacer asombroso un momento de amor que, sin embargo, es el único capaz de explicar internamente la escena. En la primera, el momento destacado del amor se produce cuando el sa-

⁵⁷ JUAN PABLO II, C. Enc. *Evangelium vitae*, n. 76 §2.

⁵⁸ *Evangelium vitae*, n. 49 §2. Es expresión de la más genuina dinámica amorosa: cfr. JUAN PABLO II, C.Ap. *Mulieris dignitatem*, n. 29 §7: “Cuando afirmamos que la mujer es la que recibe amor para amar a su vez, no expresamos sólo o sobre todo la específica relación esponsal del matrimonio. Expresamos algo más universal, basado sobre el hecho mismo de ser mujer en el conjunto de las relaciones interpersonales, que de modo diverso estructuran la convivencia y la colaboración entre las personas, hombres y mujeres”.

⁵⁹ Citado en: *DCE*, nn. 15. 25. 31 a y b.

⁶⁰ Citado en: *DCE*, nn. 15 y 40.

maritano se siente movido para acercarse al herido, es decir, consiente en “hacerse prójimo” de éste (cf. *Lc* 10,36). En la otra, en la parábola del juicio final, todo reside en “reconocer finalmente a Cristo” para poder descubrir que nos había llamado previamente por medio del amor al necesitado. Esto es, cada parábola se puede describir respectivamente como un amor que nos acerca y un amor que nos llama, de forma que, teniendo ambos como objeto directo el amor al prójimo, nos enseñan el modo cómo en éste se nos revela el amor de Dios al que hemos de responder, porque es éste el que nos salva. Esto es, en el fondo, en los dos casos se descubre la esencia del amor en un realidad más profunda: la de ser res puesta a un amor que nos precede. Y que en este amor originario está el punto central de nuestra salvación.

En ambos se acentúa el atributo más divino, la misericordia, que se descubre así como motor del amor humano en una dinámica de comunicación que tan bien refleja la encíclica: “una experiencia de amor nacida desde dentro, un amor que por su propia naturaleza ha de ser ulteriormente comunicado a otros” (*DCE*, n. 18). Así, en la parábola del buen samaritano, el origen mismo de su hacerse prójimo se ha de reconocer en el momento en que “viéndole [al herido], se movió a misericordia” (v. 33)⁶¹ y que desencadena toda su labor humanitaria de un modo tan evidente que el doctor de la ley resume toda la escena diciendo que ha sido prójimo del herido: “el que practicó con él la misericordia” (v. 37); en la segunda parábola, no se habla expresamente de amor misericordioso, pero es tan patente que en la tradición eclesial ha servido para identificar las denominadas “obras de misericordia”⁶². El relato nos permite identificar precisamente ese tipo de amor desde la urgencia de una necesidad interior que se debe expresar con obras. Con ello, remite a un aspecto fundamental del Evangelio de Mateo, la insistencia en que la salvación la recibe quien sabe obrar en la realidad la voluntad de Dios: “No todo el que dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos” (*Mt* 7,21)⁶³.

En ambos, la acción moral del amor está interpretada en un marco de referencia escatológico: en Lucas, porque la pregunta inicial del doctor

⁶¹ Cfr. J.A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, III, Ed. Cristiandad, Madrid 1987, 276-291.

⁶² Con una referencia implícita a *Is* 58,7.

⁶³ Cfr. L. SÁNCHEZ NAVARRO, *La Enseñanza de la Montaña. Comentario contextual a Mateo* 5-7, Verbo Divino, Estella 2005, 168-169.

de la ley está dirigida así: “¿qué haré para alcanzar la vida eterna?” (*Lc* 10,25) y, tras la respuesta acertada que el legista da a la pregunta de Jesucristo, éste le confirma: “haz esto y vivirás”. En Mateo, el texto se encuentra en la serie de parábolas escatológicas y de forma directa en ésta se nos describe el juicio definitivo de Dios realizado en el “Hijo del hombre”; las mismas palabras del juicio tienen el sentido de revelación última de la bendición de Dios cuando dice: “venid benditos de mi Padre” (*Mt* 25,34); todo ello con una insistencia en la eternidad ya sea de la condena como de la vida feliz (v. 46). De esta forma, se vincula de un modo muy estrecho acciones humanas concretas con la realidad misma de la vida eterna. Esta claro que el vínculo se debe a una específica presencia divina en ese amor humano.

Toda esta riqueza significativa propia de estas parábolas tiene su fuente última en su *sentido cristológico*: es el amor de Cristo el que se encuentra con el hombre y salva su amor. Ya sea porque Cristo es el auténtico buen samaritano que se ha hecho prójimo del hombre herido por el pecado, para salvarlo cuando éste estaba separado de Dios⁶⁴; como la identificación que Cristo realiza con el necesitado, como modo de revelar una identificación profunda también con el que realiza la misericordia por haber respondido a la llamada del amor de Cristo el Padre. El asombroso “a mí me lo hicisteis” (*Mt* 25,40; cfr. v. 45) que sorprende tanto a los bienaventurados como a los réprobos, es la forma de reconocer la bendición primera del Padre. Se podría entonces reformular la expresión anterior del siguiente modo: venid al Reino, pues os hicisteis mi prójimo “benditos de mi Padre”. Se trata en definitiva de reconocer la transformación que el amor de Cristo ha hecho en ellos, de reconocer el don escondido de una gracia primera que salva al hombre al hacerle partícipe de la misma misericordia de Cristo.

CONCLUSIÓN

La clave es la amistad con Cristo que nos permite amar al prójimo, como aclara Benedicto XVI: “Sí, lo podemos [amar al prójimo], si somos

⁶⁴ Según el principio: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *QD De Caritate*, q. un., a. 7, ad 18: “Deus licet det beneficia, non tamen potest dici nobis proximus; sed Christus, in quantum est homo, dicitur nobis proximus, prout nobis dat beneficia”.

amigos de Dios. Si somos amigos de Cristo y de este modo aparece siempre más claro que Él nos ha amado y nos ama”⁶⁵. Porque, es cierto: “Nada hay más hermoso que haber sido alcanzados, sorprendidos, por el Evangelio, por Cristo. Nada más bello que conocerle y comunicar a los otros la amistad con él”⁶⁶.

Esta amistad nos conduce a la última dimensión propia del amor dentro de la moral cristiana. Los cristianos, por el mismo hecho de ser amados por Dios, estamos llamados a ser testigos de un amor mayor que nosotros mismos. El mártir es, entonces, el testigo verdadero de un amor último que renueva al hombre y lo conduce a la plenitud. “Así son propiamente los mártires los que al mismo tiempo nos abren el camino para comprender a Cristo y para saber qué significa ser hombre”⁶⁷.

Es aquí donde María se nos presenta como un signo eminente del amor de Dios, verdadera “Madre del amor hermoso”⁶⁸. Ella se hizo prójimo de Cristo, lo reconoció en el discípulo amado, y le dio su amor en la miseria de los apóstoles necesitados de perdón.

El amor nos ha servido de guía, de auténtico motor y revelador de la verdadera ciencia moral, la que nos permite llegar hasta la vida eterna. De aquí que Benedicto XVI nos llame urgentemente a la misión de testimoniario: “El mundo espera el testimonio del amor cristiano que está inspirado en la fe. En nuestro mundo, tantas veces tan oscuro, con este amor brilla la luz de Dios”⁶⁹.

⁶⁵ BENEDICTO XVI, *Carta a “Famiglia Cristiana”*.

⁶⁶ BENEDICTO XVI, *Homilía de inauguración del Pontificado* (24.IV.2005).

⁶⁷ Cfr. J. RATZINGER, “Il rinnovamento della teologia morale”, en L. MELINA –J. NORIEGA (eds.), *“Camminare nella luce”*. *Prospettive della teologia morale a partire da “Veritatis splendor”*, Lateran University Press, Roma 2004, 45.

⁶⁸ Cfr. J. BURGGRAF, “Madre del bell’amore”, en L. MELINA –C. ANDERSON (eds.), *Amare l’amore umano. L’eredità di Giovanni Paolo II sul Matrimonio e la Famiglia*, Cantagalli, Siena 2007, 263-278.

⁶⁹ BENEDICTO XVI, *Carta a “Famiglia Cristiana”*.

LA ACCIÓN CARITATIVA DE LA IGLESIA PERSONIFICADA EN LOS SANTOS

POR EUDALDO FORMENT
Universidad de Barcelona

1. EL AMOR CRISTIANO

La primera parte de la encíclica de Benedicto XVI, *Deus caritas est*, dedicada a: “Precisar algunos puntos esenciales sobre el amor que Dios, de manera misteriosa y gratuita, ofrece al hombre y, a la vez, la relación intrínseca de dicho amor con la realidad del amor humano”¹, concluye con un párrafo sobre el amor al prójimo. Se indica en el mismo que este amor: “Consiste justamente en que, en Dios y con Dios, amo también a la persona que no me agrada o ni siquiera conozco”.

Este amor “en Dios y con Dios”, precisa: “Sólo puede llevarse a cabo a partir del encuentro íntimo con Dios, un encuentro que se ha convertido en comunión de voluntad, llegando a implicar el sentimiento”.

Gracias a esta unión con Dios, la mirada amorosa del hombre cambia. “Entonces aprendo a mirar a esta otra persona no ya sólo con mis ojos y sentimientos, sino desde la perspectiva de Jesucristo. Su amigo es mi amigo. Más allá de la apariencia exterior del otro descubro su anhelo interior de un gesto de amor, de atención, que no le hago llegar solamente a través de las organizaciones encargadas de ello, y aceptándolo tal vez por exigencias políticas. Al verlo con los ojos de Cristo, puedo dar al otro mucho más que cosas externas necesarias: puedo ofrecerle la mirada de amor que él necesita”².

¹BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 1.

²Ibid., n. 18.

En el amor cristiano se da una relación intrínseca y esencial entre el amor a Dios y el amor al prójimo. En la Primera carta de Juan, se dice: “Si alguno dice: amo a Dios”, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve”³. En este pasaje, indica Benedicto XVI: “Se subraya la inseparable relación entre amor a Dios y amor al prójimo. Ambos están tan estrechamente entrelazados, que la afirmación de amar a Dios es en realidad una mentira si el hombre se cierra al prójimo o incluso lo odia. (...) el amor del prójimo es un camino para encontrar también a Dios, y (...) cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también en ciegos ante Dios”.

Añade, por ello, que, por una parte: “Si en mi vida falta completamente el contacto con Dios, podré ver siempre en el prójimo solamente al otro, sin conseguir reconocer en él la imagen divina”.

Por el contrario, por otra: “Si en mi vida omito del todo la atención al otro, queriendo ser sólo 'piadoso' y cumplir con mis 'deberes religiosos', se marchita también la relación con Dios. Será únicamente una relación 'correcta', pero sin amor. Sólo mi disponibilidad para ayudar al prójimo, para manifestarle amor, me hace sensible también ante Dios. Sólo el servicio al prójimo abre mis ojos a lo que Dios hace por mí y a lo mucho que me ama”.

Por último, recuerda el fundamento de estos dos amores, que están unidos. “Amor a Dios y amor al prójimo son inseparables, son un único mandamiento. Pero ambos viven del amor que viene de Dios, que nos ha amado primero. Así, pues, no se trata ya de un 'mandamiento' externo que nos impone lo imposible, sino de una experiencia de amor nacida desde dentro, un amor que por su propia naturaleza ha de ser ulteriormente comunicado a otros. El amor crece a través del amor. El amor es 'divino' porque proviene de Dios y a Dios nos une y, mediante este proceso unificador, nos transforma en un Nosotros, que supera nuestras divisiones y nos convierte en una sola cosa, hasta que al final Dios sea 'todo para todos' (cf. 1 Co 15, 28)”⁴.

Un poco antes había dicho: “Dios nos ha amado primero, dice la citada Carta de Juan (cf. 4, 10), y este amor de Dios ha aparecido entre nosotros, se ha hecho visible, pues 'Dios envió al mundo a su Hijo único para

³1 Jn 4, 20.

⁴BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 18.

que vivamos por medio de él' (1 Jn 4, 9). Dios se ha hecho visible: en Jesús podemos ver al Padre (cf. Jn 14, 9)".

Aunque parezca que Dios está ausente y en silencio en nuestro mundo no es así. Hay que saber mirar y saber escuchar. "De hecho, Dios es visible de muchas maneras. En la historia de amor que nos narra la Biblia, Él sale a nuestro encuentro, trata de atraernos, llegando hasta la Última Cena, hasta el Corazón traspasado en la cruz, hasta las apariciones del Resucitado y las grandes obras mediante las que Él, por la acción de los Apóstoles, ha guiado el caminar de la Iglesia naciente. El Señor tampoco ha estado ausente en la historia sucesiva de la Iglesia: siempre viene a nuestro encuentro a través de los hombres en los que Él se refleja; mediante su Palabra, en los Sacramentos, especialmente la Eucaristía. En la liturgia de la Iglesia, en su oración, en la comunidad viva de los creyentes, experimentamos el amor de Dios, percibimos su presencia y, de este modo, aprendemos también a reconocerla en nuestra vida cotidiana".

Esta presencia del amor de Dios es la que posibilita todo el amor del hombre a Dios y al prójimo. "Él nos ha amado primero y sigue amándonos primero; por eso, nosotros podemos corresponder también con el amor. Dios no nos impone un sentimiento que no podamos suscitar en nosotros mismos. Él nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este « antes » de Dios puede nacer también en nosotros el amor como respuesta".

Respecto a este sentimiento amoroso explica que: "En el desarrollo de este encuentro se muestra también claramente que el amor no es solamente un sentimiento. Los sentimientos van y vienen. Pueden ser una maravillosa chispa inicial, pero no son la totalidad del amor (...) Es propio de la madurez del amor que abarque todas las potencialidades del hombre e incluya, por así decir, al hombre en su integridad".

El amor a Dios y al prójimo debe ser, por tanto integral. "El encuentro con las manifestaciones visibles del amor de Dios puede suscitar en nosotros el sentimiento de alegría, que nace de la experiencia de ser amados. Pero dicho encuentro implica también nuestra voluntad y nuestro entendimiento. El reconocimiento del Dios viviente es una vía hacia el amor, y el sí de nuestra voluntad a la suya abarca entendimiento, voluntad y sentimiento en el acto único del amor"⁵.

⁵Ibid., n. 17.

El amor decía el historiador romano Salustio (86-35 a. C.) es “querer lo mismo y rechazar lo mismo”⁶. Es, comenta Benedicto XVI: “Hacerse uno semejante al otro, que lleva a un pensar y desear común. La historia de amor entre Dios y el hombre consiste precisamente en que esta comunión de voluntad crece en la comunión del pensamiento y del sentimiento, de modo que nuestro querer y la voluntad de Dios coinciden cada vez más: la voluntad de Dios ya no es para mí algo extraño que los mandamientos me imponen desde fuera, sino que es mi propia voluntad, habiendo experimentado que Dios está más dentro de mí que lo más íntimo mío (San Agustín, *Conf.* III, 6, 11)”⁷.

En este lugar citado de la Confesiones San Agustín dice que incluso cuando le buscaba por caminos exteriores y equivocados: “tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que todo lo más sumo mío”⁸. Dios es más íntimo que mi mismo yo, que mi ser, que los sostiene y también trasciende mi entendimiento y mi voluntad, mis facultades.

En esta conclusión de la primera parte de su encíclica Benedicto XVI sintetiza y concreta esta doctrina en los santos de todos los tiempos. “Los Santos —pensemos por ejemplo en la beata Teresa de Calcuta— han adquirido su capacidad de amar al prójimo de manera siempre renovada gracias a su encuentro con el Señor eucarístico y, viceversa, este encuentro ha adquirido realismo y profundidad precisamente en su servicio a los demás”⁹.

2. LOS SANTOS DE LA CARIDAD

En la segunda parte de la encíclica, dedicada a mostrar “ cómo cumplir de manera eclesial el mandamiento del amor al prójimo”¹⁰, vuelve Benedicto XVI a referirse a los santos. La conclusión comienza con estas palabras: “Contemplemos finalmente a los Santos, a quienes han ejercido de modo ejemplar la caridad. Pienso particularmente en Martín de Tours

⁶SALUSTIO, *De coniuratione Catilinae*, XX, 4.

⁷BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 17.

⁸SAN AGUSTÍN, *Conf.* III, 6, 11: “Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo”

⁹BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n.18.

¹⁰*Ibid.*, n. 1.

(† 397), que primero fue soldado y después monje y obispo: casi como un icono, muestra el valor insustituible del testimonio individual de la caridad. A las puertas de Amiens compartió su manto con un pobre; durante la noche, Jesús mismo se le apareció en sueños revestido de aquel manto, confirmando la perenne validez de las palabras del Evangelio: 'Estuve desnudo y me vestisteis... Cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis' (Mt 25, 36. 40)”¹¹.

San Martín de Tours (316-397) fue uno de los santos más queridos en la Edad Media. El episodio, narrado por el Papa, fue reproducido muchísimas veces en la antigüedad. Se contaba en el arte y en la literatura la partición de su hermosa capa de oficial romano, de Martín, catecúmeno cristiano, con su espada, para dársela a un pobre anciano, que titiritaba de frío; y la aparición de Jesucristo por la noche, cubierto con esta mitad de la capa, que le dijo: 'Martín, aunque todavía no está bautizado, me ha abrigado con su capa'. Este hecho milagroso sirvió de ejemplo para mostrar lo que era caridad cristiana que sirve a Cristo en los pobres.

Añade Benedicto XVI: “Pero ¡cuántos testimonios más de caridad pueden citarse en la historia de la Iglesia! Particularmente todo el movimiento monástico, desde sus comienzos con san Antonio Abad († 356), muestra un servicio ingente de caridad hacia el prójimo. Al confrontarse 'cara a cara' con ese Dios que es Amor, el monje percibe la exigencia apremiante de transformar toda su vida en un servicio al prójimo, además de servir a Dios. Así se explican las grandes estructuras de acogida, hospitalidad y asistencia surgidas junto a los monasterios”.

San Antonio Abad (250-356), nacido en Egipto, fue el santo más amado en la Edad Media. Cuando tenía unos veinte años oyó en la Iglesia las palabras evangélicas de vender todos los bienes y dar el dinero obtenido a los pobres, siguió al pie de la letra el consejo evangélico y se retiró a vivir como ermitaño en el desierto, cerca del Mar Rojo. Después se convirtió en el padre (el abad) de una multitud de discípulos que llenaron el desierto, pero sin vivir en comunidad. Su vida fue escrita por San Atanasio, obispo de Alejandría. Se hizo célebre por las luchas con el demonio, que se le aparecía en forma de diversos animales. De ahí que pasara a convertirse en el patrono de los animales.

Todos los santos se han destacado por su caridad. Así: “Se explican también las innumerables iniciativas de promoción humana y de forma-

¹¹Ibid., n. 40.

ción cristiana destinadas especialmente a los más pobres de las que se han hecho cargo las Órdenes monásticas y Mendicantes primero, y después los diversos Institutos religiosos masculinos y femeninos a lo largo de toda la historia de la Iglesia. Figuras de Santos como Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Juan de Dios, Camilo de Lelis, Vicente de Paúl, Luisa de Marillac, José B. Cottolengo, Juan Bosco, Luis Orione, Teresa de Calcuta —por citar sólo algunos nombres— siguen siendo modelos insignes de caridad social para todos los hombres de buena voluntad”.

San Francisco de Asís (1181-1226), fundador y patrono de Italia, “reconoció” a Cristo, al lograr superar el horror que sentía al ver a los leprosos, que le llevó a abrazar a uno de ellos. Anunció al mundo, principalmente a los humildes, el Evangelio con su palabra y principalmente con su “perfecta alegría”, vivida en una extrema pobreza. Antes de morir, en 1224, recibió la gracia de los estigmas de Cristo.

San Ignacio de Loyola (1491-1556), fundador de la Compañía de Jesús, que desde sus inicios se ha canalizado hacia las misiones en países lejanos, la lucha contra los herejías y la Formación cultural y religiosa de los creyentes. El “voto de obediencia al Papa” les comprometía a estar dispuestos para trabajar en cualquier necesidad de la Iglesia. Ya desde el principio, San Ignacio y sus “siete compañeros”, mientras esperaban la aprobación del Papa Paulo III, se pusieron al servicio de los pobres y enfermos en varias ciudades italianas. Después continuaron atendiendo principalmente a la pobreza cultural y religiosa.

San Juan de Dios (1495-1550), fundador de la orden de los Hermanos de San Juan de Dios. Escuchando un sermón de San Juan de Ávila (1500-1569), el apóstol de Andalucía, quedó como “enloquecido” por el recuerdo de sus imperfecciones y por el amor hacia los más abandonados. Pensando que estaba realmente loco, lo ingresaron en un manicomio. Allí pudo conocer la inhumanidad y crueldad con que eran tratados los enfermos. Se dedicó a cuidarles. Queda así probado su sano juicio. En una humilde casa recogió a enfermos, a los que cuidaba y atendía. Recorría los barrios de Granada, con un cesto y gritando: “¿Hay alguien que quiera hacerse un bien a sí mismo? Hermanos míos, por el amor de Dios, ¡haceos el bien a vosotros mismos!”. Además de fundador fue el creador del hospital moderno, porque distribuía a los enfermos según las diversas enfermedades y los tipos de curas. Su ideal era: “A través de los cuerpos, ¡llegar a las almas!”.

Camilo de Lelis (1550-1614), fundador de la Compañía de los Ministros de los enfermos, que, después de una vida militar, como soldado mercenario, pobre y enfermo ingreso en un hospital de Roma. Allí trabajó de enfermero. En aquella época, los que “servían a los enfermos” como era un trabajo que no quería hacer nadie, se reclutaban entre la escoria de la sociedad -ladrones, delincuentes y personas que no podían encontrar otro trabajo-. Al fundar su instituto para dedicarse permanentemente al servicio en los hospitales, decía que debían estar dispuestos a “amar a Jesucristo enfermo”. También para enseñar la ternura hacia los enfermos: “¡Más alma que manos!”.

San Vicente de Paúl (1581-1660) y Santa Luisa de Marillac (1591-1660), fundadores. San Vicente, sacerdote, misionero rural, descubrió que la solidaridad cristiana necesita ser suscitada y organizada, fundó una “Cofradía de la caridad”. Juntamente con una discípula suya, la viuda Luisa de Marillac, fundo un nuevo instituto femenino Hijas de la caridad. Estaba convencido de que “la caridad es creativa hasta el infinito”. Sus hijos e hijas espirituales han ido a todo tipo de necesidades y creado distintos procedimientos y organizaciones. Advertía que no se podía perder de vista nunca que: “El fin principal para el que Dios nos ha llamado es para amar a Nuestro Señor Jesús. Si nos alejamos, por poco que sea, de la idea de que los pobres son los miembros de Jesucristo, entonces disminuirán infaliblemente en nosotros la dulzura y la caridad”.

San José Benito Cottolengo (1786-1842) fundador del Cottolengo o de la “Piccola Casa della divina Provvidenza”, de Turín, dedicada a los necesitados. Tenía una fe ciega en la Divina Providencia. Dejo a los suyos el legado del abandono a la Divina Providencia. “Entre la Divina Providencia y nosotros efectuamos dos trabajos diversos: Ella envía la comida, el vestido, la ropa y el dinero, y nosotros lo gastamos alegremente en favor de los pobres sin pensar en el día de mañana o de pasado mañana”. Por ello, no quería que se llevaran cuentas de lo que se hace. Decía además: “Los pobres son Jesús. Si no los tratamos bien, nos echan de la pequeña casa”.

San Juan Bosco (1815-1888), fundador. Educador nato, escritor de gran popularidad. Fundó la Sociedad San Francisco de Sales o Salesianos, dedicada a todos los campos del apostolado católico y, especialmente de la juventud abandonada. Con la colaboración de Santa María Mazzarello, fundó las Hijas de María Auxiliadora. Poseía unas dotes persuasi-

vas extraordinarias, incrementadas por sus sueños proféticos y muchos hechos extraordinarios. Uno de ellos ocurrió cuando estudiaba en el seminario de Chieri hizo un pacto con su compañero Luis Comollo de que el primero que muriera vendría, con la permisión de Dios, a informarle sobre su situación en la otra vida. Murió Comollo y la misma noche se presentó en el dormitorio común de los seminaristas en una aparición tremenda para decir a su amigo que estaba salvo. De la impresión muchos enfermaron. En sus memorias San Juan Bosco escribió que no deben hacerse esos pactos: “porque la pobre naturaleza no puede resistir impunemente esas manifestaciones sobrenaturales”. Con don Bosco se formó San Luis Orione (1872-1940), que hizo varias fundaciones, siempre fruto de su pasión cristiana por los pobres. Fue canonizado por Juan Pablo II en el año 2004.

Por último, la Beata Teresa de Calcuta (1910-1997) fundadora de la Congregación de las misioneras de la caridad. Religiosa de la Congregación de las Damas Irlandesas de Mary Ward, fue enviada a Calcuta, donde se dedicó a la enseñanza de una escuela católica. En 1946, se sintió conmovida al ver una mujer que agonizaba de hambre junto a un hospital, con la cara ya roída por las ratas. Siento una llamada para dedicarse al servicio de los pobres viviendo entre ellos. Ella y sus religiosas acogieron “a los más pobres de entre los pobres”. Explicaba que: “Los operarios sociales actúan por algo, en cambio, nosotras lo hacemos por alguien. Servimos a Jesús en los pobres. Todo lo que hacemos -oración, trabajo, sacrificios- lo hacemos por Jesús. Nuestras vidas no tienen ningún sentido, ninguna motivación fuera de Él, que nos ama a fondo. Jesús sólo es la explicación de nuestra vida”.

3. LA SANTIDAD DE LA VIRGEN MARÍA

En esta relación de santos, en el que se cita dos veces a la Madre Teresa de Calcuta, Benedicto XVI no termina con ella. Agrega seguidamente: “Entre los Santos, sobresale María, Madre del Señor y espejo de toda santidad. El Evangelio de Lucas la muestra atareada en un servicio de caridad a su prima Isabel, con la cual permaneció « unos tres meses » (1, 56) para atenderla durante el embarazo”. El “magnificat” expresa el programa de su vida: “No ponerse a sí misma en el centro, sino dejar espacio

a Dios, a quien encuentra tanto en la oración como en el servicio al prójimo; sólo entonces el mundo se hace bueno”¹².

La caridad de los santos no finaliza en este mundo, como se ve claramente en la Virgen María. “La vida de los Santos no comprende sólo su biografía terrena, sino también su vida y actuación en Dios después de la muerte. En los Santos es evidente que, quien va hacia Dios, no se aleja de los hombres, sino que se hace realmente cercano a ellos. En nadie lo vemos mejor que en María”.

Por un lado, porque: “La palabra del Crucificado al discípulo —a Juan y, por medio de él, a todos los discípulos de Jesús: 'Ahí tienes a tu madre» (Jn 19, 27) — se hace de nuevo verdadera en cada generación. María se ha convertido efectivamente en Madre de todos los creyentes”.

Por otro, se patentiza porque: “A su bondad materna, así como a su pureza y belleza virginal, se dirigen los hombres de todos los tiempos y de todas las partes del mundo en sus necesidades y esperanzas, en sus alegrías y contratiempos, en su soledad y en su convivencia. Y siempre experimentan el don de su bondad; experimentan el amor inagotable que derrama desde lo más profundo de su corazón. Los testimonios de gratitud, que le manifiestan en todos los continentes y en todas las culturas, son el reconocimiento de aquel amor puro que no se busca a sí mismo, sino que sencillamente quiere el bien”¹³.

Puede afirmarse, por tanto, como se ha dicho recientemente que: “María la Toda Santa, lleva a la perfección la idea misma de la perfección cristiana, ya sea por lo que respecta al don de la santificación objetiva de todo ser humano (con anterioridad a cualquier mérito suyo), o bien por lo que respecta a la tarea de la libertad humana de adherirse plenamente al don recibido. Con toda razón debe decirse que 'mientras los creyentes se esfuerzan todavía en vencer el pecado para crecer en la santidad, la Iglesia en la Santísima Virgen llegó ya a la perfección... Por eso los (fieles) dirigen sus ojos a María, que resplandece ante toda la comunidad de los elegidos como modelo de todas las virtudes”¹⁴.

Como consecuencia: “Cualquier persona puede encontrar en ella el modelo y el ejemplo que hay que imitar para responder santamente a la propia y personalísima vocación. De ahí se deriva también el hecho de que la de-

¹²Ibid., n. 41.

¹³Ibid., n. 42.

¹⁴ANTONIO M. SICARI, *Grandes santos y fundadores*, Madrid, Ediciones San Pablo, 2006, “María Santísima”, pp. 48-59, p. 55.

nominada 'espiritualidad mariana' no es una espiritualidad entre muchas otras posibles, sino que es la única espiritualidad cristiana integral, la norma para cualquier otra espiritualidad y para cualquier cristiano que quiera dejarse conducir verdaderamente por el Espíritu Santo”¹⁵.

4. LA MISIÓN DE LOS “SANTOS”

En la encíclica de Benedicto XVI se da la siguiente definición de los santos, que resume muy bien todos los párrafos, que dedica a la santidad: “Los Santos son los verdaderos portadores de luz en la historia, porque son hombres y mujeres de fe, esperanza y amor”¹⁶. En 1989, el entonces cardenal Ratzinger publicó el pequeño volumen *Mirar a Cristo*, que reúne los textos de unos ejercicios espirituales, que impartió en el verano de 1986. Tratan detenidamente estas tres virtudes teologales.

Indica en esta obra que: “En el nuevo Testamento la palabra 'santo' indicaba a los cristianos en general, los cuales, tampoco entonces, tenían todas las cualidades que se exigen a un santo canonizado. Pero con esta denominación se pretendía significar que todos estaban llamados, por su experiencia del Señor resucitado, a ser para los otros un punto de referencia, que pudiera ponerlos en contacto con la visión del Dios viviente propia de Jesús”¹⁷.

Los santos son los discípulos de Jesús. Son todos los bautizados, porque por este sacramento son hechos “hijos de Dios”. Lo son por la gracia conseguida por el “Santo Hijo de Dios”, que se hizo hombre. El ser santo es, por tanto, un don. Sólo que después de recibido debe aceptarse y no ponerle obstáculo, para que vaya creciendo con la ayuda de nuevas gracias. Esta gracia fructificará en la caridad: el amor a Dios y el amor al prójimo, dos amores íntimamente vinculados. Cuando esta caridad se evidencia de una forma completa la Iglesia la propone como normativa o canónica imitable para todos los fieles, y lo canoniza o declara santo o beato.

Al igual que los primeros cristianos: “Un creyente que se deja formar y conducir en la fe de la Iglesia, debería ser, con todas sus debilidades y

¹⁵Ibid. Cf. *Lumen gentium*, 65.

¹⁶BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 40.

¹⁷JOSEPH RATZINGER, *Mirar a Cristo*, Valencia, Edicep, 2005, p. 39.

dificultades, una ventana a la luz del Dios vivo, y si verdaderamente cree, lo es sin duda alguna”.

No sólo una “ventana” sino también una fuerza combativa. “Contra las fuerzas que sofocan la verdad, contra este muro de prejuicios que bloquean en nosotros la mirada de Dios, el creyente debiera ser una fuerza antagonista”¹⁸.

Como recuerda Ratzinger, que: “La Iglesia antigua, después del tiempo de los apóstoles, desarrolló como Iglesia una actividad misionera relativamente reducida, no tenía estrategia alguna para el anuncio de la fe a los paganos, y sin embargo ese tiempo fue un período de gran éxito misionero. La conversión del mundo antiguo al cristianismo no fue el resultado de una actividad planificada, sino el fruto de la prueba de la fe en el mundo como se podía ver en la vida de los cristianos y en la comunidad de la Iglesia. La invitación real de experiencia a experiencia, y no otra cosa, fue, humanamente hablando, la fuerza misionera de la antigua Iglesia. La comunidad de vida de la Iglesia invitaba a la participación en esta vida, en la que se descubría la verdad con la que la misma vida se nutre”¹⁹.

Puede decirse, que, por el contrario: “La apostasía de la edad moderna se funda en la caída de la verificación de la fe en la vida de los cristianos. En esto se demuestra la gran responsabilidad de los cristianos hoy día. Debieran ser puntos de referencia de la fe como personas que 'saben' de Dios, demostrar en su vida la fe como verdad, a fin de convertirse así en indicadores del camino que recorren los otros”²⁰.

Concluye, por ello, pero con gran contundencia, que: “La nueva evangelización, que tanta falta nos hace hoy, no la realizamos con teorías asutadamente pensadas: la catastrófica falta de éxito de la catequesis moderna es demasiado evidente. Sólo la relación entre una verdad consecuente consigo misma y la garantía en la vida de esta verdad, puede hacer brillar aquella evidencia de la fe esperada por el corazón humano; sólo a través de esta puerta entrará el Espíritu en el mundo”²¹.

En este sentido, decía Santo Tomás que: “Las razones que aducen los santos para probar las verdades de fe no son demostraciones, sino cier-

¹⁸Ibid., pp. 39-40

¹⁹Ibid., p. 40.

²⁰Ibid., pp. 40-41.

²¹Ibid., p. 41.

tas persuasiones que manifiestan no ser imposible lo que en la fe se propone”²².

Los santos o cristianos convencen con la luz de Cristo que dejan pasar. “Jesús, que conoce a Dios de primera mano y le ve, es por tanto el mediador entre Dios y el hombre. Su vida humana de la realidad divina es la fuente de luz para todos (...) la luz de Jesús se refleja en los santos e irradia de nuevo desde ellos”²³.

Para precisar esta tesis, Ratzinger acude al pasaje del *Éxodo*, en el que se cuenta que el rostro de Moisés, después de tratar con Dios, despedía un resplandor, que cubría con velo. “Si los santos no pueden ver plenamente a Dios cara a cara, al menos pueden verlo 'de espaldas'. Y así como brillaba el rostro de Moisés después de este encuentro con Dios, así irradia la luz de Jesús en la vida de hombre semejantes”²⁴.

En el pasaje que se alude se lee que Moisés le dijo a Dios: “Por favor, muéstrame tu gloria”. Le contestó Dios: “No podrás ver mi faz, pues el hombre no puede verme y vivir (...) Ve ahí un lugar junto a mí; tú te estarás encima de la roca; y al pasar mi gloria, acaecerá que te pondré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi mano, mientras paso, luego apartaré mi mano y verás mis espaldas, más mi faz no se podrá ver”²⁵.

En una nota de pie de página, explica Ratzinger: “En la *Vita Moysis* de Gregorio de Niza, el magnífico estudio que hace sobre este texto, que culmina en la proposición: 'A quien pregunta por la vida eterna, él (el Señor) le responde...: 'Ven, sígueme' (Lc 18, 22). Pero quien sigue mira la espalda de aquel que camina delante. Entonces Moisés, que deseaba ver a Dios, aprendió la forma de verle: seguir a Dios hacia donde él guía, es ver a Dios”²⁶.

Esta explicación concuerda con la concepción de Santo Tomás de la Teología. Es “una ciencia subalterna, porque no 've' o 'demuestra' sus fundamentos últimos. Es, por decirlo así, dependiente del saber de los santos, de sus visiones”²⁷. En efecto, se lee en la *Suma Teológica* del Aquinate: “Dentro de las ciencias filosóficas, las inferiores ni prueban sus principios ni discuten contra quien los niega, sino que dejan que esto

²²SANTO TOMÁS, *Suma teológica*, II-II, q. 1, a. 5, ad 2.

²³JOSEPH RATZINGER, *Mirar a Cristo*, op. cit., p. 36.

²⁴Ibid., pp. 36-37.

²⁵Ex 33, 23.

²⁶JOSEPH RATZINGER, *Mirar a Cristo*, op. cit., p. 37. Cf. PG 44, 408.

²⁷Ibid., p. 37.

lo hagan las superiores. La metafísica que es la suprema de las ciencias filosóficas, discute contra quien los niega sus principios siempre que éste esté de acuerdo en algo; pues si el interlocutor lo niega todo, a la metafísica no le es posible discutir con él, aunque sí puede resolver sus problemas. Como quiera que la Sagrada Escritura no tiene por encima como superior otra ciencia, discute con quien niega sus principios. Si éste está de acuerdo en algo de los principios que se tienen por revelación, entonces argumenta. Así, con la autoridad de la Sagrada Escritura discutimos contra los herejes; y con un artículo de fe lo hacemos contra quien niega otro. Si, por otra parte, el interlocutor lo niega todo, ya no hay posibilidad de hacerle ver con razones los artículos de fe, aunque sí se pueden resolver los problemas que plantee contra la fe, si es que lo hace. Pues la fe se fundamenta en la verdad infalible, y lo que es contrario a la verdad no es demostrable; de donde se sigue que los razonamientos que se presentan contra la fe no son demostraciones inapelables, sino argumentos rebatibles”²⁸.

Gracias a que los santos son “ventanas” para ver la luz de Dios los demás pueden ser creyentes, aunque de “segunda mano”. Indica Ratzinger que la fe es un “proceso, un camino interior”. Explica a continuación: “Juan alude varias veces en su Evangelio, por ejemplo, en la historia de Jesús con la samaritana, a este proceso. La mujer cuenta lo que le ha sucedido con Jesús y cómo ha reconocido en él al Mesías, al Salvador que abre el camino hacia Dios y que consecuentemente introduce en su conocimiento vivificador. Y precisamente que esta mujer diga todo esto es lo que hace estar atentos a sus conciudadanos; creen a Jesús 'a causa de la mujer', creen de segunda mano. Pero precisamente por esto invitan a Jesús a que se quede con ellos y les hable. Al final pueden decir a la mujer: ya no creemos por tus palabras, sino que ahora sabemos que éste es verdaderamente el Salvador del mundo (Jn 4, 42). En el encuentro vivo la fe se ha convertido en conocimiento, en 'saber'”²⁹.

En este texto citado se dice: “De aquella ciudad muchos de los samaritanos creyeron en El por la palabra de la mujer. Así, pues, como llegaron a El los samaritanos, le rogaban se quedasen con ellos. Y se quedó allí dos días. y muchos más creyeron por la palabra de El, y decían a la mujer que 'Ya no creemos por tu dicho, pues por nosotros mismos hemos oído y

²⁸SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, in c.

²⁹JOSEPH RATZINGER, *Mirar a Cristo*, op. cit., pp. 38-39.

sabemos que él es verdaderamente el Salvador del mundo”³⁰. Los samaritanos, que no esperaban un príncipe temporal y para un solo pueblo, que no participaban de las ideas falsas y mezquinas, pegadas a lo material y egoístas, pudieron pasar de una fe de “segunda mano” a otra de “primera mano”.

5. LA SANTIDAD Y EL AMOR

Sobre la misión de los santos, puede establecerse una segunda tesis: aman a Dios, al prójimo y a sí mismos. Parece, acudiendo a la Biblia, que existan dificultades. Se lee, por ejemplo: “Si uno quiere salvar su vida (su alma), la perderá, pero el que pierda su vida (su alma) por mí y por la buena noticia, la salvará”³¹.

Además de la “negación de sí”³², como condición para seguir a Cristo, y otros pasajes similares, se manda amar al prójimo “como a sí mismo”³³, de manera que el amor del hombre a sí mismo es el modelo del amor que se ha de tener a otro y también que es anterior, puesto que antes es el ejemplar que el ejemplado. Significa, por tanto que: “El de sí mismo, la afirmación del propio ser, ofrece la forma y la medida para el amor al prójimo. El amor de sí mismo es una cosa natural y necesaria, sin la que el amor al prójimo perdería su propio fundamento”³⁴.

La cuestión se aclara, si se tiene en cuenta que: “Todos los hombres han sido llamados a la salvación. El hombre es querido y amado por Dios y su tarea máxima consiste en corresponder a este amor. No puede odiar lo que Dios ama. No puede destruir lo que está destinado a la eternidad. Ser llamados al amor de Dios es ser llamados a la felicidad” El hombre, por este motivo, debe amarse.

Sin embargo, debe hacerlo de una manera adecuada. “Cuando Jesús habla de negarse a sí mismo, de perder la propia vida, etc., está indicando el camino de la justa afirmación de sí ('amor de sí mismo'), que reclama siempre un abrirse, un trascender”. El amor de sí no implica la exclusividad, que supondría un desorden. Sería un mal: el egoísmo.

³⁰Jn 4, 43-41.

³¹Mc 8, 35.

³²Mc 8, 34.

³³Le 19, 18 y Mt 22, 39.

³⁴JOSEPH RATZINGER, *Mirar a Cristo*, op. cit., pp. 100-101.

La apertura a los otros tampoco supone la renuncia al amor de sí. “La necesidad de salir de sí no excluye la autoafirmación, sino todo lo contrario: es el modo de encontrarse a sí mismo y de 'amarse’”³⁵.

Amar implica la afirmación. “A pesar de la multiplicidad de aspectos y de planos distintos (...) por encima de todos ellos domina un acto de aprobación general hacia el otro, un sí a aquel a quien se dirige nuestro amor: 'es bueno que tú existas’”, es como Josef Pieper ha definido la esencia del amor.

En efecto, Pieper (1904-1997) escribía: “Eso tan incomprensible que se escapa a toda definición nos es dado a nosotros y a todos los demás seres por el amor y sólo por el amor. Y eso es lo que sabemos y podemos confirmar cada uno de nosotros cuando amamos. Pues lo que el amante dice con los ojos puestos en la amada no es: '¡Qué maravilla que seas así!' (así de inteligente, de disfrutable, de capaz o de hábil), sino. ¡Qué maravilloso es que tú existas, que estés sobre el mundo!’”³⁶.

Amar es así participar del acto creador. “Fue Dios quien, en el acto de la creación, anticipándose a todo amor humano imaginable, dijo: 'Yo quiero que seas; es bueno, 'muy bueno' que existas (Gen 1, 31). Es Dios quien ha introducido en todo lo que los hombres pueden amar o afirmar, juntamente con el ser, el ser bueno; quien regaló todo lo que puede ser digno de amor y de aprobación. Por tanto, en virtud de su misma naturaleza y de una forma irreversible, el amor humano no puede ser más que reproducción, una especie de repetición de ese amor de Dios, creador de la más perfecta manera y en su propio sentido’”³⁷.

La creatividad del amor no es una simple repetición del acto creador sino su continuación. “Hay en él algo más que una simple repetición, más que una imitación de lo que Dios hizo entonces; aun siendo una reproducción, es también una continuación, un perfeccionamiento de lo que se empezó en la creación’”³⁸.

Así se explica que los santos, cuyo común denominador es su amor a Cristo y a sus hermanos: “cada uno conserve una fisonomía bien distinta (...) todos ellos realizaron el prodigio de la imitación impulsada por el amor, pero cada uno de ellos representa a Cristo de manera distinta, diríamos que subrayando cada uno cierto aspecto del mensaje de Cristo o

³⁵Ibid., p. 101.

³⁶JOSEF PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1980. p. 442.

³⁷Ibid., p. 443.

³⁸Ibid. p. 444.

de su peculiar actitud salvífica”³⁹. Los hay contemplativos, activos, mártires, otros que vivieron entregándose en una larga vida, niños, jóvenes, adultos, ancianos, de todas las clases sociales, gentes importantes, de vida obscura, y otros que suscitaron la admiración de los grandes y poderosos del mundo o del pueblo de manera espontánea. Además cada uno de ellos de una manera distinta.

No hay santos repetidos y su amor es peculiar. Un amor a Cristo que, en todos, es: “Una nota inconfundible: la humildad, con la cual durante su vida, no quisieron jamás atraer la atención hacía sí mismos, sino que únicamente quisieron dar gloria a Dios, sumamente amado por ellos con todo su corazón y con toda su alma”⁴⁰.

Es necesario el amor a sí mismo para amar al otro. “Quien no se ama a sí mismo no puede amar a su prójimo. No le puede aceptar 'como sí mismo', porque está contra sí mismo y por tanto es incapaz de amarle partiendo de lo profundo de su ser”⁴¹.

De ahí que la “autonegación” que pide Jesucristo no es la de la falta de amor propio, no es la exigencia de la propia aversión, la de no aceptarse a sí mismo. Decía el escritor francés Bernanos (1888-1948) que: “Odiarse es más fácil de lo que se cree. La gracia es olvidarse. Pero si todo el orgullo muriera en nosotros, la gracia de las gracias sería apenas amarse humildemente a sí mismo, como a cualquiera de los miembros dolientes de Jesucristo”⁴².

Nota, por ello, Ratzinger: “Egoísmo y amor auténtico de sí mismo no sólo no son idénticos, sino que se excluyen. Uno puede ser un gran egoísta y estar en discordia consigo mismo”.

Esta última observación queda confirmada, porque: “El egoísmo proviene con frecuencia precisamente de una laceración interna, de un intento de crearse otro yo, mientras que la justa relación con el yo crece con la libertad de sí mismo.

³⁹ ANTONIO M. SICARI, *Grandes santos y fundadores*, op. cit., p. 9

⁴⁰ Ibid. Cuenta Fernando Lázaro Carreter que en una ocasión llegó un parte de un convento de monjas Alba de Tormes al obispo de Salamanca sobre una presunta santa. Envío a don José Artero, canónigo de la catedral y amigo del lingüista “Con tan peliagudo encargo, este recordado amigo tomó el rumbo de Alba. Y, reunida en torno suyo la comunidad, preguntó con inocencia casi infantil: 'Veamos, hermanas, ¿quién es la santita?'. Una voz sumisa, llena de arrogante humildad, brotó del grupo: 'Una servidora'. Le bastó a don José” (FERNANDO LÁZARO CARRETER, *El nuevo dardo en la palabra*, Col. El libro de bolsillo. Ensayo, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 51).

⁴¹ JOSEPH RATZINGER, *Mirar a Cristo*, op. cit. p. 102.

⁴² GEORGES BERNANOS, *Diario de un cura rural*, Barcelona, Luis de Caralt, 1951, p. 283.

En el primer caso: “Se podría hablar de un círculo antropológico: en la medida en que uno se busca siempre a sí mismo, intenta realizarse e insiste en la plenitud del propio yo, el resultado es contradictorio, penoso y triste. El individuo se disolverá en mil formas y al final quedará únicamente la huida de sí mismo, la incapacidad de soportarse. El refugio en la droga o en otras múltiples formas de egoísmo es, en sí, contradictorio”.

En el segundo, por el contrario, el individuo se concentra o madura en sí mismo. “Sólo el sí que me viene dado de un tú me posibilita una respuesta afirmativa a mí mismo, en el tú y con el tú. El yo se realiza mediante el tú”.

También aquí aparece un círculo antropológico, porque, por otra parte: “Únicamente quien se ha aceptado a sí mismo puede decir sí al otro. Aceptarse a sí mismo, 'amarse', presupone a su vez la verdad, y postula el encuentro en un camino hacia esa verdad”⁴³.

En este último amor a sí mismo, pueden darse todavía dos formas erróneas. “Existe, en primer lugar, una falsa toma de conciencia, que conduce a un continuo indagar en la propia conciencia moral, una permanente búsqueda de la propia perfección, concentrando toda la atención sobre el propio yo, sobre sus pecados y virtudes. Se llega a un egoísmo religioso, que impide a la persona abrirse sencillamente a la mirada de Dios y dirigir la vista hacia él. La persona religiosa y piadosa, ocupada siempre en sí misma, no tiene tiempo de buscar el rostro de Dios y de escuchar su sí liberador y redentor”.

En segundo lugar, es posible un modo opuesto al anterior: “Un excesivo desinterés de sí, una renuncia que se convierte en negación de sí: ya no quiere admitir el yo y, precisamente de esta forma, se deja dominar por un egoísmo sutil. Un yo destruido, que no puede amar. Aquí resulta también cierto que la gracia no quita, sino que supone, la naturaleza”⁴⁴.

El escritor irlandés Clive Staples Lewis (1898-1963) escribía, en este sentido, que: “El Amor Divino no 'sustituye' al amor natural, como si tuviéramos que deshacernos de la plata para dejar sitio al oro. Los amores naturales están llamados a ser manifestaciones de la caridad, permaneciendo al mismo tiempo como los amores naturales que fueron. Se advierte aquí inmediatamente una especie de eco o imitación o consecuencia de la Encarnación misma. Y esto no debe sorprendernos, pues el Au-

⁴³JOSEPH RATZINGER, *Mirar a Cristo*, op. cit. p. 102.

⁴⁴Ibid., p. 103.

tor de ambos es el mismo, como Cristo es perfecto Dios y perfecto Hombre, los amores naturales están llamados a ser caridad perfecta y también amores naturales perfectos”⁴⁵.

Estas observaciones concuerdan con tres principios capitales y directivos de la teología de Santo Tomás. El primero lo enuncia así: “La gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona”⁴⁶. La gracia se armoniza, sin violentarla, con la naturaleza. Completa su bondad y la sana en sus imperfecciones. Por ello, se afirma en el segundo principio que: “La gracia presupone la naturaleza, al modo como una perfección presupone lo que es perfectible”⁴⁷. Todo, menos el mal en sí mismo, es sanado y elevado por la gracia e incluso es apto para constituirse en instrumento de la salvación.

La gracia no anula la naturaleza y la presupone. Se sigue de ello, el tercer principio: gracia restaura a la naturaleza en su mismo orden. La gracia perfecciona no sólo sobrenaturalmente, elevándola en un plano inmensamente superior, sino también en su misma línea natural. El hombre, en su situación de naturaleza afectada por el pecado original: “Necesita del auxilio de la gracia, que cure su naturaleza”⁴⁸.

Lewis precisa seguidamente esta relación, acudiendo también a la misterio de la Encarnación. “Como Dios se Hace Hombre 'no porque la Divinidad se convierta en carne, sino porque la humanidad es asumida por Dios', lo mismo aquí: la caridad no se rebaja haciéndose simple amor natural, sino que el amor natural es asumido -haciéndose su instrumento obediente y armónico- por el Amor en sí mismo”⁴⁹.

Al problema planteado entre los textos evangélicos sobre el amor de sí mismo, que parecen oponerse, queda resuelto con esta tesis, la tercera sobre la caridad de los santos, que enuncia así: “El amor divino no es la negación del amor humano, sino su profundización, su radicalización dentro de una dimensión nueva”⁵⁰.

Este amor sobrenatural permite comprender mejor las dos tesis anteriores, la irradiación de los santos y sus tres amores, porque: “En el encuentro con Cristo se instaura (...) un intercambio interno y recíproco en

⁴⁵C. S. LEWIS, *Los cuatro amores*, Madrid, Rialp, 1997, 6ª ed, p. 147.

⁴⁶SANTO TOMAS, *Suma Teológica.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

⁴⁷Ibid., I, q. 2, a. 2, ad 1.

⁴⁸Ibid., I-II, q. 109, a. 3, in c.

⁴⁹C. S. LEWIS, *Los cuatro amores*, op. cit., p. 147.

⁵⁰JOSEPH RATZINGER, *Mirar a Cristo*, op. cit. p. 103.

el gran nuevo Yo, en el que me introduce la transformación de la fe. Entonces el otro ya deja de ser un extraño para mí, también él es un miembro. Cristo quiere utilizar mis capacidades para él, incluso si no está presente una atracción humana natural. En ese momento yo puedo transferirle a él el sí de Cristo que me vivifica, como un sí mío personal y al mismo tiempo suyo, incluso y precisamente si no existe simpatía natural. En lugar de las simpatías y antipatías particulares aparece la simpatía de Cristo, su sufrir y amar con nosotros”⁵¹.

La caridad, o este supremo amor, queda también caracterizado como afirmación, como un sí al otro. “De esta simpatía de Cristo, de la que yo participo, que es mía en la vida de la fe, yo puedo transmitir una simpatía, un sí mayor que el mío propio, que haga sentir al otro aquel profundo sí que es el único que puede dar sentido y valor a todo sí humano”⁵².

Esta participación no es fácil, porque debe vencerse la tendencia al egoísmo. Si no se pone obstáculos a la gracia: “Crece la fuerza y se reconoce cada vez más el acontecer pascual: esta cruz que me atraviesa ('auto-negación') conduce a una gran e íntima alegría: a la 'resurrección'”.

Sostiene, por ello, Ratzinger: “Cuando más tenga el valor de perderme a mí mismo, tanto más experimentaré que precisamente es en ese momento, cuando me reencuentro. Y de esa forma, mediante el encuentro con Jesús, crece para mí un nuevo realismo que me ratifica en mi actuar como miembro suyo”⁵³.

De manera que el Evangelio: “Exige que ponga en manos de Jesús mi propio yo, no para que lo destruya, sino para que en él se haga libre y abierto. El sí de Jesucristo que yo transmito, es realmente suyo sólo si es totalmente mío. Por eso esta vía requiere mucha paciencia y humildad, como el mismo Señor tiene paciencia con nosotros: no es un salto mortal en el heroísmo lo que hace santo al hombre, sino el humilde y paciente camino con Jesús, paso a paso. La santidad no consiste en aventurados actos de virtud, sino en amar junto a él. Por eso los santos verdaderos son hombres completamente humanos y naturales, seres en quienes lo humano, mediante la transformación y purificación pascual, llega la luz en toda su original belleza”⁵⁴.

⁵¹Ibid., pp. 105-106.

⁵²Ibid., p. 106.

⁵³Ibid., pp. 106-107.

⁵⁴Ibid. p. 107.

“LA PURIFICACIÓN DE LA RAZÓN” – DE LA RAZÓN A LA FE

Por SARA GALLARDO GONZÁLEZ
Universidad Católica de Ávila

El tema que nos ocupa en estas líneas es una afirmación recogida en la *Deus caritas est*, que da título a esta conferencia: “la purificación de la razón”. ¿Qué quiere decir el Papa al sostener que la razón “ha de ser purificada constantemente? En realidad su afirmación, en el conjunto de la argumentación, es muy densa y vamos a examinarla parte por parte. Por un lado, ¿necesita realmente ser purificada? Y si así fuera, ¿de qué debe serlo, de qué hay que salvarla? Además, ¿cómo se realizaría tal purificación? Y por último, ¿por qué tal proceso debe ser constante? Estas preguntas van a marcar los pasos que queremos dar para comprender, en toda su profundidad, esta tesis, y dividen así el presente trabajo en sus apartados. Por último, quisiera advertir que el tema es mucho más amplio de lo que aquí puede mínimamente exponerse. Por eso, he recogido las siguientes consideraciones obedeciendo a una doble intención: la primera, no traicionar, en cuanto me sea posible por lo denso de la exposición, la serena claridad que rezuma el pensamiento de Joseph Ratzinger / Benedicto XVI; la segunda, despertar en el lector el deseo de confrontarse directamente con él a través de sus escritos. Con este doble fin, he tratado de dar la palabra todo lo posible al mismo Joseph Ratzinger - Benedicto XVI y abundan por ello las citas.

0. INTRODUCCIÓN: LA EXPRESIÓN “PURIFICACIÓN DE LA RAZÓN”

A lo largo de las páginas de la encíclica *Deus caritas est* encontramos la voz ‘purificación’ o expresiones derivadas de ella en numerosas oca-

siones, hasta 10 veces en un texto relativamente breve. No siempre se refiere el Sto. Padre a la razón, sino que, como sabemos, después de exponer con suma belleza el valor y la bondad propias del amor de *eros*, alude primeramente a la necesidad de una purificación del amor humano, más exactamente de esta dimensión erótica suya. Será en la segunda parte del documento, dedicada al ejercicio de la caridad por parte de la Iglesia, a saber en los nn. 28 y 29, cuando nos ofrezca unas condensadas e iluminadoras reflexiones sobre la purificación de la razón.

En ese lugar encontramos reiteradamente la idea de que la razón necesita ser purificada. El contexto en que se expone esta afirmación es la cuestión de la relación en que se encuentran la justicia y la caridad y las respectivas competencias del Estado y la Iglesia. Si al Estado le compete directamente la instauración de la justicia, la Iglesia tiene el deber de ejercer la caridad contribuyendo a *purificar la razón* para permitirle así realizar mejor su función: conocer lo justo aquí y ahora¹. ¿Qué expresiones utiliza Benedicto XVI en este lugar? En primer lugar habla de la “*fuerza purificadora de la fe*”, de que “*la razón ha de purificarse constantemente*”, y de “*purificación de la razón*”. Mi intención es analizar la afirmación fundamental: “*la razón ha de purificarse constantemente*” y, ligada a ella, la idea de la fuerza purificadora de la fe.

En otros escritos suyos aparece la idea de purificación, aunque no siempre ligada a la razón, sorprendentemente es bastante frecuente la afirmación de la necesidad de una purificación de la religión o religiones, en sus deformaciones aberrantes, por parte de la razón². En la memorable lección de Ratisbona del 12 de septiembre del 2006, “Fe, razón y universidad”, se refiere Joseph Ratzinger – no el Papa, ya que habla a título personal y no magisterialmente – al hecho histórico de la purificación del patrimonio griego llevada a cabo por la fe cristiana en su encuentro con

¹ Tarea esta de la razón práctica, que es la razón en tanto que juzga, según los principios de la moral, qué actos debe ejecutar la voluntad, o dicho de otro modo: aquella por la que captamos qué comportamiento posible es el bueno (cf. GREDT, I., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. I, Herder Barcelona 103).

² Cf. por ejemplo, RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*, “¿La verdad del Cristianismo?”, 127s.; “Fe, verdad y cultura. A propósito de la encíclica *Fides et ratio*”, conferencia pronunciada en Madrid el 16 de febrero del 2000, publicada en *Benedicto XVI. Todo lo que el Cardenal Ratzinger dijo en España*, Conferencia Episcopal Española, Madrid 2005, 113-141, aquí 135s.; “Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones”, publicado en: *Enseñanzas de Benedicto XVI (2/2006)*. Diccionario completo de temas y nombres. Edibesa, Madrid 2007, bajo el concepto “Ratisbona”, 768-780, aquí 777.

él³. Asimismo, en la lección pronunciada con motivo de su llamamiento a cátedra en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Bonn en el año 1959, que se publicó al año siguiente con el título “El Dios de la fe y el Dios de los filósofos”, Ratzinger hace referencia al proceso de purificación que precisarían algunos conceptos filosóficos que, en su momento fueron tomados sin más por los filósofos y apologetas cristianos, y en concreto, el concepto de absoluto⁴. También, en su libro *Introducción al Cristianismo*, del año 1967, en el que retoma forzosamente este tema del encuentro de fe y razón a propósito de la opción de la Iglesia primitiva a favor de la filosofía, habla de una “elección purificadora”, a saber, “optó por el Dios de los filósofos frente a los dioses de las otras religiones”⁵. En otro lugar, considera la profesión de la fe cristiana como un “proceso continuo de separación, de aceptación, de purificación y de transformación”⁶. En otros pasajes de esta misma obra, se referirá a la purificación como dimensión propia del proceso de la conversión a Dios.

Pero antes de iniciar nuestras reflexiones sobre el sentido de la expresión en la encíclica, quisiera ponderar el carácter eminentemente positivo de la valoración de la razón que está a la base de la exigencia de su purificación. En efecto, la llamada a una purificación excluye tanto una minusvaloración de la razón como una declaración de que la razón esté irremediablemente desahuciada. Todo lo contrario, al urgir a su purificación se apela indirectamente a la bondad y capacidad originaria de la misma razón y se persigue su restauración, que de acuerdo con la fe cristiana no es mera restitución de las condiciones y el estado anterior a la caída, sino una superación de ésta que lleva a plenitud el estado originario. Benedicto XVI mismo lo dice expresamente en ese lugar de la encíclica en que trata este asunto: la razón ha de ser purificada no sólo “para llevar a cabo rectamente su función”, sino que “la fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio”⁷, visión antropológica esta específicamente

³ “A la tesis según la cual el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana se opondría la pretensión de la deshelenización del cristianismo, la cual domina cada vez más las discusiones teológicas [...]” (“Fe, razón y universidad” (Ratisbona), 774).

⁴ Encuentro, Madrid 2006, 31 (trad. P. Jesús Aguirre).

⁵ Sígueme, Salamanca 2005, 117.

⁶ *Ibid.*, 129.

⁷ “Was ist Gerechtigkeit? Dies ist eine Frage der praktischen Vernunft; aber damit die Vernunft recht funktionieren kann, muß sie immer wieder gereinigt werden, denn ihre ethische Erblindung durch das Obsiegen des Interesses und der Macht, die die Vernunft blenden, ist eine

católica, por contraposición con una comprensión antropológica de inspiración más luterana.

I. ¿NECESITA UNA RAZÓN SECULARIZADA PURIFICARSE?

Ocupémonos, pues, primeramente de la primera pregunta – antes indicada – que cabe formular antes que ninguna otra: ¿es que realmente la razón necesita de una purificación? ¿No acabamos de lograr precisamente esto secularizándola, es decir, purgándola de todos los reductos subjetivos, precientíficos, arracionales, con que se veía cargada antes de la Ilustración?

Es muy cierto que la secularización de la razón es apreciada por muchos como una liberación, en el caso de la filosofía, cesar en su ejercicio de ‘*ancilla theologiae*’ para hacerse autónoma en el más positivo de los sentidos, emanciparse. No sin intención, “atrévete a pensar” se convierte en el lema de los así llamados libre-pensadores, de los ilustrados. En efecto, dado que al menos desde KANT, y después de él KIERKEGAARD, lo religioso cae definitivamente en el espacio extrarracional y así también extrametafísico del sentimiento⁸, era lógico que quisiera liberarse a la razón de esos elementos extraños para ser realmente ella misma. Desde el punto de vista de la razón, el hombre moderno ha asumido la convicción de COMTE de que la superación de la fe obedece a una “*ley fundamental de la evolución intelectual*”⁹ de la razón. Por otro lado, el éxito de la ciencia moderna no parece sino confirmar esta profecía comtiana, pues, como escribe Leonardo RODRÍGUEZ DUPLÁ, “*pretende haber aportado razones objetivas para abandonar de una vez por todas la cosmovisión cristiana.*” Resulta vana la pretensión del hombre de erigirse en interlocutor de Dios y centro del cosmos. Al lado de la ciencia astrofísica o la genética, el Cristianismo no pasa de ser una mitología. Y continúa DUPLÁ: “*el ciudadano de una sociedad pluralista es muy libre de adherirse a esa mitología... pero lo que no puede es pretender que tiene razones objetivas para hacerlo. Su adhesión, aunque sea respetada en aras de la “corrección política”, será interpretada a la vez por sus conciudadanos*

nie ganz zu bannende Gefahr.” (*Deus caritas est*, 28) (original alemán) El cambio de cursiva es mío.

⁸ Cf. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 9.

⁹ Cf. *El drama del humanismo ateo*. Encuentro 1990, 101 (cita de COMTE, *Polit.*, 3,28).

*ilustrados como un síntoma de pereza o infantilismo [...] es un último residuo, declinante a ojos vistas, de una realidad histórica condenada a desaparecer. [...] su desaparición... ya es sólo cuestión de tiempo*¹⁰. No nos sorprende la dolida constatación del P. HENRI DE LUBAC a propósito del hombre moderno, que “*intenta escapar de toda trascendencia y sacudir lo que cree que es un insoportable yugo, la fe en Dios*”¹¹.

Sin embargo, esta supuesta liberación de la razón ilustrada o secularizada, que ciertamente la ha hecho autónoma, no es vista positivamente por todos los que forman parte de nuestra sociedad postcristiana. Querría hacer referencia aquí a tres personas del mundo intelectual cuyas declaraciones han sido determinadas de uno u otro modo por algún trabajo o declaración del Card. Ratzinger, o bien han sido citados por él. El primero es JAN ROSS, un comentarista del semanario alemán “Die Zeit”, que como se saben, suele ser más bien lejano a la Iglesia. En el año 2000, cuando acababa de aparecer la encíclica *Fides et ratio*, escribió Ross que el destronamiento de la Teología y la Metafísica “*no han hecho al pensamiento sólo más libre, sino también más angosto*”, e incluso afirma que se da un “*entontecimiento por increencia*”. “*Cuando la razón se apartó de las cuestiones últimas – comenta – la razón se hizo apática y aburrida, dejó de ser competente para los enigmas vitales del bien y del mal, de muerte e inmortalidad*”. Y prosigue el periodista diciendo que “*la voz del Papa ha dado ánimo a muchos hombres...; en los oídos de muchos ha sonado también dura y cortante, e incluso ha suscitado odio, pero si enmudece, será un momento de silencio espantoso*”¹².

Ahora es KARL JASPERS el que afirma, citado por el Card. en la conferencia que pronunció en la facultad de San Dámaso el 16 de febrero de 2000, que si la Filosofía apaga totalmente este diálogo con el pensamiento de la fe, acaba en una “*seriedad que se va vaciando de contenido*”. Y apunta en este lugar el entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe: “*al final se ve impelida a renunciar a la cuestión de la verdad y esto significa darse a sí misma por perdida*”¹³. Sobre esta idea fundamental de la búsqueda de la verdad hemos de volver más adelante.

¹⁰ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., “El diálogo entre fe cristiana y razón secularizada: el ‘caso Habermas’”, *Estudios trinitarios* 39 (2005) 93-102, aquí 94.

¹¹ *El drama del humanismo ateo*, 96.

¹² Citado por CARD. JOSEPH RATZINGER en “Fe, verdad y cultura” (2000), 141.

¹³ *Ibid.*, 140.

Quisiera antes que prestáramos atención a una tercera persona que ha valorado negativamente el proceso de secularización y sus consecuencias. Se trata de JÜRGEN HABERMAS, conocido por ser el representante actual más significativo de la Escuela de Frankfurt, renovador del pensamiento marxista y heredero intelectual de figuras como ADORNO o MARCUSE. Su giro intelectual ha tenido amplia repercusión, incluso mediática, pues siendo uno de los exponentes del proyecto secularizador ilustrado, su voz es escuchada en los debates actuales con respeto y atención. No ha dejado de hablar tampoco a propósito de la nueva irrupción de lo religioso en las sociedades occidentales, y se ha pronunciado de manera clara y sin ambages a favor de un renovado encuentro entre fe y razón – si bien no formulado en estos términos. No podemos entrar en detalles. Sólo resumo aquí la idea fundamental que para nuestro tema es de interés¹⁴.

En el discurso pronunciado en Berlín en octubre de 2001 con motivo de la concesión del premio de la paz de los librereros alemanes, HABERMAS descubre en la secularización moderna una ambivalencia y el peligro de que se vuelva destructiva. Precisamente considera el fundamentalismo como un fenómeno moderno, originado como una reacción ante una secularización impuesta aceleradamente en ciertos países sin respetar los ritmos históricos. Por otro lado, el cientificismo, producto de una visión secularizada del saber, se erige aterradorante ante nosotros como un peligro para la integridad del hombre mismo. Ante esto, no le queda más remedio a HABERMAS que reconocer que la secularización del Estado liberal le ha hecho perder, sobre todo a sus fundamentos morales, una parte sustancial. “*Cuando el pecado se transformó en culpa y la trasgresión de los mandatos divinos en infracción de leyes humanas se perdió algo*”. “*La esperanza perdida de la resurrección deja tras de sí un vacío palpable*”. Pero irá aún más lejos cuando concluya que es de todo punto preciso que la razón secularizada tome absolutamente en serio el “*potencial de verdad*” conservado en las tradiciones religiosas

¹⁴ Posteriormente (a comienzos del año 2004) tuvo un encuentro con el Card. Ratzinger organizado por la Academia Católica de Baviera ante un público restringido para debatir acerca de si el Estado cuenta con presupuestos de orden moral que él no puede garantizar y para los cuales ha de recurrir a las tradiciones religiosas y cosmovisivas. Ambas intervenciones están recogidas en RATZINGER, J., HABERMAS, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Encuentro 2006 (vs. prólogo de Leonardo RODRIGUEZ DUPLA). El discurso de Berlín está publicado bajo el título *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001.

de la existencia. De hecho, a su juicio nos hallamos en una “sociedad postsecularizada”¹⁵.

Hasta aquí las reflexiones de HABERMAS. ¿No es llamativo que, precisamente estos tres exponentes del mundo de la cultura y el pensamiento actual hagan referencia a la misma experiencia del hombre de hoy de angostura, apatía, silencio espantoso y vaciamiento? El hecho de que estos análisis provengan del lado no religioso (o no creyente) de nuestra sociedad, ¿no parece demostrar que el fenómeno de la secularización de la razón nos afecta todos, no sólo a los creyentes? O dicho de otro modo, ¿no nos encontramos ante el hecho objetivo de una cierta traición al hombre mismo, a través de su razón secularizada, al hombre que en cuanto tal no puede no aspirar a plantearse las cuestiones fundamentales? ¿No es esa experiencia de angostura un signo de lo contradictorio de la supuesta liberación de la razón ilustrada, que en el fondo es una violencia al hombre mismo reduciéndolo, traicionando su ser y ahogando sus anhelos más profundos? Así lo afirma el Cardenal en su intervención en Ratisbona:

“[...] el hombre mismo sufriría una reducción pues los interrogantes propiamente humanos, es decir, de dónde viene y a dónde va, los interrogantes de la religión y de la ética, no pueden encontrar lugar en el espacio de la razón común descrita por la ‘ciencia’ entendida de este modo [meramente empírico, o positivo]”¹⁶.

Hemos de esperar un poco hasta responder a estas cuestiones. Pero recordemos la que formulábamos antes: ¿es necesario que la razón secularizada se purifique? Si nos hacemos eco de estas tres voces que hablan desde una posición no cristiana, estaríamos de acuerdo con Benedicto XVI en que la razón requiere de una purificación que le posibilite desarrollar su actividad adecuadamente. La segunda pregunta que formulábamos era: ¿qué es lo que se lo impide? ¿Qué la incapacita para conocer? O con otras palabras, ¿de qué mal está enferma la razón moderna?

II. LAS PATOLOGÍAS DE LA RAZÓN MODERNA

Volvamos al texto de la encíclica en busca de una primera respuesta: “*para llevar a cabo rectamente su función, la razón tiene que ser purifica-*

¹⁵ Cf. *ibid.*, prólogo de Leonardo RODRIGUEZ DUPLA, 8.

¹⁶ “Fe, razón y universidad”, (“Ratisbona”), 777.

da constantemente, pues su ceguera ética, que deriva de la preponderancia del interés y del poder que la deslumbran, es un peligro que nunca se puede descartar totalmente". Y un poco más adelante se insiste en el mismo punto cuando, a propósito de la fe, explica que *"la libera [a la razón] de su ceguera y la ayuda así a ser mejor ella misma."* (28)

Un peligro y una enfermedad que puede afectar y afecta a la razón moderna es, pues, la de volverse ciega para los valores y principios éticos, sin cuya orientación le es imposible juzgar bien qué se debe hacer y cuál es el obrar justo. La tentación del poder y del interés egoísta son señaladas como la causa. Una de las formas de esta ceguera ética es el relativismo, considerado por Benedicto XVI una de las confusiones más dañinas de la sociedad actual. El pluralismo ético a que da lugar es, según el Papa, señal clara de la decadencia de la razón y de los principios de la ley moral natural, como se hace cuando se afirma que el pluralismo ético es condición de posibilidad de la democracia¹⁷. ¿Acaso no es una forma de ceguera ética no reconocer que la misma vida democrática *"tiene necesidad de fundamentos verdaderos y sólidos, esto es, de principios éticos, que por su naturaleza y papel fundacional de la vida social, no son 'negociables'"*, puesto que cabe la posibilidad de que la mayoría tome decisiones injustas?¹⁸ Quisiera recoger aquí un fragmento algo extenso del Card. Ratzinger por cuya claridad se entenderá mejor lo que trato de decir en vistas a una primera conclusión.

"El principio de tolerancia como expresión del respeto a la libertad de conciencia [...] queda hoy en día manipulado y superado de forma indebida cuando se extiende a la valoración de los contenidos, como si todos los contenidos de las diferentes religiones [...] pudieran situarse en el mismo plano y no existiera ya una verdad objetiva y universal.

Esta falsa idea de tolerancia está vinculada a la pérdida y a la renuncia a la cuestión acerca de la verdad [...]. De esta manera sale a flote la debilidad intelectual de la cultura actual: al brillar por su ausencia la pregunta acerca de la verdad, la esencia de la religión no se diferencia ya de su "no-esencia", la fe no se distingue de la superstición ni la experiencia de la ilusión"¹⁹.

¹⁷ Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los laicos en la vida política*, Edice 2003, 2; *Centessimus Annus* 46, *Veritatis splendor* 101.

¹⁸ Cf. *Nota doctrinal*, op. cit., 3; a este propósito puede ser ilustrativo el debate con J. HABERMAS sobre la necesidad de una fundamentación prepolítica de los principios morales del Estado liberal antes citado (nota 14).

¹⁹ *Convocados en el camino de la fe. Iglesia como comunión*. Presentación de la declaración

El texto es denso y profundo. Permítaseme escoger de él tan sólo una idea: al separar en las decisiones mayoritarias el contenido de lo decidido de su forma (legalmente legítima) de ser vigente, se está abusando y manipulando el principio de tolerancia. El resultado de tal abuso es la pérdida total de los contenidos, más aún, la renuncia a la cuestión acerca de la verdad. Esta verdad de las decisiones, de las investigaciones, es ocultada por el caparazón de la mayoría, de la utilidad, del progreso, de la cientificidad. En definitiva, *“el punto verdaderamente crítico de la modernidad: [es que] la idea de verdad ha sido eliminada en la práctica y sustituida por la de progreso. El progreso mismo ‘es’ la verdad”*²⁰. La separación de forma y contenido de la verdad ha llevado a una sustitución: lo verdadero ya no lo es por lo que se afirma, sino por criterios ajenos al contenido: cómo se afirma (mayoritariamente), qué se sigue de que se afirme, qué me reporta que ello se afirme (utilitariamente), etc. De ahí que sea la técnica, el poder quienes se erijan en criterio supremo. ¿Recuerda el lector qué decía Benedicto XVI que hacía ciega a la razón? *“La preponderancia del interés y del poder que la deslumbran”*. De ahí que la cuestión por la verdad se silencie o resulte molesta. Hemos llegado a una primera respuesta: una enfermedad de la razón actual es la ceguera ética. Pero Benedicto XVI apunta en otros lugares a otras *“patologías de la razón”*²¹ a las que queremos referirnos.

Recordemos las declaraciones de ROSS, JASPERS y HABERMAS, en que descubríamos la confesión de que la razón moderna no responde a lo que el hombre – tanto el creyente como el no-creyente – busca, a sus secretas aspiraciones, que son por otro lado las más propias de su ser hombre. El vacío, la angostura se deben a la auto-limitación que la razón se ha impuesto a sí misma, que es distinta de la que le viene dada por la finitud de nuestro ser.

El enclaustramiento de la razón ilustrada no podemos decir que haya sido directamente buscado, al menos no en todos los casos, sino que es una consecuencia del desconocimiento o el olvido de lo que es y para qué existe el hombre. “El hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios, N. S.”, había escrito en el s. XVI S. IGNACIO DE LOYOLA como *principio y fundamento* de sus Ejercicios Espirituales. La razón

“Dominus Iesus” (5 sept. 2000) en la sala de prensa de la Santa Sede, Cristiandad, Madrid 2004, 218s.

²⁰ *La Iglesia*. San Pablo 2005 [1991], 161.

²¹ Cf. “Fe, razón y universidad” (“Ratisbona”), 777.

humana, de acuerdo con la antropología cristiana, podía y debía tender al conocimiento sublime de Su Creador, ayudada por la gracia. La razón ilustrada en cambio, deseando liberarse de las cortapisas impuestas por la fe, juzgando lo religioso como perteneciente a un ámbito extrarracional, sustrajo a la razón de una consideración completa de la realidad para optar, para conformarse con una de sus partes, la supuestamente racional, la del mundo material. En el fondo del autoenclaustramiento moderno de la razón se esconde una decisión de la voluntad, libre y no constreñida por motivo alguno, tomada en el camino de búsqueda de la verdad. Ahora bien, esta no es la única posibilidad por la que el hombre puede decantarse. De hecho, la cuestión de la verdad ha sido afrontada con diversas actitudes y se ha respondido a ella por distintas vías:

a) ante la impresión de que la verdad es inasequible, por la constatación de ciertas limitaciones de nuestra razón, inherentes a ella por su misma naturaleza finita:

- Se decapita en su raíz el deseo de la verdad, al negar la posibilidad del conocimiento: es la posición escéptica, que en su versión radical es teóricamente contradictoria y existencialmente inviable. Se dice: nunca podremos saber lo que la realidad es en sí misma. Al fin y al cabo, el hombre no es más que “*una pasión inútil*” (SARTRE).
- Se le cortan las alas al deseo de verdad, el hombre se instala en el reino de lo relativo, esto es, las pseudo-verdades o ‘verdades-para-mí’. Es la posición del relativismo, que niega que haya una verdad en sí, y no es al final sino un escepticismo larvado.
- O se trivializa la sed de verdad del hombre, como hace el pensamiento débil.

b) en la convicción de que la verdad es cognoscible pero limitadamente:

- El hombre no renuncia a la verdad en sí ni al conocimiento de ella, sino a las regiones de la realidad que no se adecuan a las condiciones impuestas por su *método* de conocimiento. El método le permite asegurarse de que ‘su’ verdad es también ‘verdad objetiva’ o ‘científica’, y este y sólo este será el co-

nocimiento racional. Pero, ¿siguen existiendo esas regiones de la realidad? Sí, pero no se pueden conocer – dirá KANT – ; no, pues si no se pueden conocer es que no existen – dirá el empirismo. “*Sobre lo que no se puede hablar es mejor guardar silencio*” – dirá WITTGENSTEIN.

- Se hace depender de modo inadecuado el conocimiento de la voluntad humana, la utilidad y el poder que la razón técnica facilita cuentan de manera preponderante, en detrimento de los contenidos del saber²². Dicho con otras palabras: el valor por el que se mide el conocimiento no es en definitiva la verdad, sino la utilidad de la verdad, que se traduce por la técnica en poder.

Dentro de esta posición, expuesta con tanta vaguedad, cabría situar la filosofía marxista que “*es esencialmente una praxis que ‘hace’ la verdad, no la presupone*”²³.

En resumen, la razón moderna se vuelve ciega para los principios éticos – las verdades morales – cuando predominan el interés y el poder sobre la verdad, o ciega para la verdad en general cuando se somete a un mismo método de conocimiento a toda la realidad, cuando, de este modo, formular la cuestión de Dios y de la verdad, de los interrogantes últimos se hace inviable o se tacha como carente de sentido.

3. LA PURIFICACIÓN DE LA RAZÓN

La siguiente pregunta que nos planteábamos al inicio de estas reflexiones era: ¿de qué modo ha de ser purificada la razón? ¿Qué proceso ha de seguir? Sabemos, si recordamos el texto de la encíclica, que la fe es, con respecto a la razón, una fuerza purificadora, no sólo en el pasado, sino también para la razón ilustrada, secularizada. ¿En qué sentido? ¿Cómo le es posible a la fe purificar a una razón que se ha independizado de ella, teniendo en cuenta especialmente que no se pueden presuponer contenidos de fe ajenos a la razón, ni menos pretender forzarla al asenti-

²² Cf. *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*. San Pablo, Madrid 2005, 164.

²³ *Introducción al Cristianismo*, 20.

miento propio del acto de fe? Antes de responder tenemos que enfrentarnos a algunas cuestiones previas.

3.1 La perspectiva de Dios

Ante las posturas del hombre actual ante la verdad a que acabamos de aludir, ¿qué otra actitud cabe proponer? En primer lugar, según Ratzinger, la fe purifica la razón del hombre actual apelando a la experiencia de insatisfacción de su corazón ante esas ‘soluciones’ de la razón, pues, como escribe JUAN PABLO II en *Fides et ratio*, “*el deseo de conocer es tan grande y supone tal dinamismo que el corazón del hombre, incluso desde la experiencia de su límite insuperable, suspira hacia la infinita riqueza que está más allá, porque intuye que en ella está guardada la respuesta satisfactoria para cada pregunta aún no resuelta*”²⁴.

La Modernidad está íntimamente marcada por una opción: la opción por la certeza de lo *inmediato* (el conocimiento sensible, el subjetivo), en detrimento de la *universalidad* del conocimiento del mundo, de toda la realidad, de modo que el moderno prefiere contentarse con sólo lo subjetivo, lo inmediato, en virtud de su certidumbre, que con el todo, por temor a la mediatez, y con ella al riesgo del error, de la incertidumbre. Ahora bien, precisamente el deseo de conocer “*la infinita riqueza*” que está más allá no puede quedar satisfecho. “[...] *la razón moderna propia de las ciencias naturales,...* conlleva un interrogante que va más allá de sí misma y que trasciende las posibilidades de su método”²⁵.

Por otra parte,

“la filosofía – escribe EDITH STEIN en 1929 – quiere verdad del mayor alcance y de la mayor certeza posibles. Y si la fe alumbra verdades inalcanzables por otra vía, la filosofía no puede renunciar entonces a esas verdades de la fe sin sacrificar, siquiera por una vez, su pretensión universal de verdad; más aún, sin exponerse al peligro de que se deslice falsedad en el inventario de conocimientos que le quedan, porque, en la conexión orgánica de toda la verdad, cada parte componente puede caer bajo una luz falsa si el nexo con el todo queda cortado”²⁶.

El dilema constante, al que tan pulcramente apunta aquí EDITH STEIN, consiste en que no parece posible tener a la vez la verdad del mayor al-

²⁴ *Fides et ratio*, 17.

²⁵ “Fe, razón y universidad” (“Ratisbona”), 779.

²⁶ *¿Qué es filosofía?*, Encuentro 2001, 19.

cance posible y la mayor certeza posible. Quisiera llamar la atención sobre la síntesis aparentemente inconciliable que presenta STEIN de universalidad y certeza del conocimiento. Verdad universal y certeza se consideran hoy mutuamente excluyentes y obligan a decantarse por una de ellas. ¿Por cuál opta la razón moderna? Por la mayor certeza posible. Sin embargo, sin la universalidad el moderno no excluye, sino que más bien se expone al riesgo del error: el de considerar algo como un todo cuando es sólo una parte.

Es preciso, pues, apelar a esa experiencia y leerla desde la clave del deseo de la verdad que, desde la fe, reconocemos como idéntico a la búsqueda de Dios: en definitiva, que el hombre ha sido creado para Dios, que “*nos hiciste, Señor, para Ti, e inquieto está hasta que descanse en Ti*”. El corazón jamás quedará saciado con respuestas a medias.

De todo lo dicho, podemos sacar ya algunas consecuencias:

1^a) si el punto débil de los posicionamientos ante la verdad es la absolutización de algo coyuntural, ya sea de un método, ya de las condiciones impuestas al objeto de conocimiento, ya sea de la decisión de una mayoría, del relativismo, de una parte como si fuera el todo, se precisa una renovada relativización de lo que es relativo y una clarificación de los verdaderos límites de la razón. Ahora bien, ¿no decía el Papa que la razón debe ‘ser purificada’ (voz pasiva), en lugar de afirmar debe purificarse a sí misma? ¿Por qué ella misma no puede llevar a cabo, en este punto, su propia purificación relativizando lo que es meramente relativo? Nos contesta EDITH STEIN con otra pregunta: la razón ¿*“no debería tener fuera de sí misma un punto arquimédico para poder resolver el problema de su autolimitación [...]”*?²⁷. Precisamente la fe, y sólo la fe, es la observadora capaz de ver *desde fuera*, los límites de la razón, porque parte de la perspectiva de Dios, como dice el texto de la encíclica. La fe la capacita así para captar lo relativo en tanto que relativo, capaz de reconocer la parte como parte de un todo que ella, por sí sola, no puede abarcar. La fe constituye así una fuerza purificadora de la razón porque “*nos abre nuevos horizontes mucho más allá del ámbito propio de la razón*”(28).

Sólo en referencia al verdadero Absoluto que es Dios, a la verdad (cuestiones que RATZINGER considera equipolentes)²⁸, puede compren-

²⁷ *¿Qué es filosofía?*, 18.

²⁸ “[...] el problema de Dios, en último término, no es otra cosa que el problema de la verdad como tal. ¿Existe la verdad? ¿Es esta cognoscible para el hombre? ¿Está dentro de sus

derse verdaderamente la falsedad de las absolutizaciones. De ahí que el hombre de fe, especialmente el cristiano, tenga más facilidad y mayor responsabilidad para advertir y denunciar las dictaduras actuales del relativismo o de la democracia, que absolutizan de algún modo algo relativo.

2ª) Por eso, “*es necesario un debate fundamental sobre la esencia de la ciencia, sobre la verdad y el método, sobre el cometido de la filosofía y sus posibles caminos - sostiene RATZINGER en su conferencia en Madrid el año 2000 -. A la esencia de la filosofía se opone un tipo de cientificidad, que le cierra el paso a la cuestión de la verdad, o la hace imposible. Tal autoenclaustramiento, tal empequeñecimiento de la razón no puede ser la norma de la filosofía, y la ciencia en su conjunto no puede acabar haciendo imposibles las preguntas propias del hombre [...].*” Y continúa en esa misma conferencia, valorando el contenido de la encíclica *Fides et ratio*: “*frente a ese canon (metodológico estrictamente empírico)... el Papa defiende la multiplicidad de caminos del espíritu humano, la amplitud de la racionalidad, que tiene que conocer diversos métodos según la índole del objeto. Lo no material no puede abordarse con métodos que corresponden a lo material... una forma unilateral de racionalidad*”²⁹.

3ª) En el diálogo con la fe, el hombre no creyente no tiene por qué asumir las perspectivas y modos de comportamiento cristianos, sino que puede verse beneficiado por la fe en la medida en que ésta argumenta desde la razón y el derecho natural, y parte así de lo común al creyente y al no-creyente, que es su naturaleza humana (cf. *Deus caritas est*, 28).

4ª) JOSEPH RATZINGER sugiere que en el diálogo se proceda indicando las contradicciones internas del pensamiento actual y, “*a partir de las aporías que nuestra sociedad pone a la vista, [se intente] abrir siempre de nuevo el camino hacia lo necesario (das Notwendige) y lo que nos*

posibilidades? ¿Qué es propiamente el ser, la realidad? El problema de Dios, idéntico al problema de la verdad como tal, se convierte así en una confrontación de la Teología con el positivismo, que ha llegado a ser hoy modelo universal de postura frente al problema de la verdad, afirmando que sólo el ‘dato positivo’ tiene categoría de ciencia, y no la ‘verdad’, ya que ésta cae en el campo de lo indecible y, por ello, fuera de la ciencia. De este modo, la pregunta sobre Dios en su totalidad resulta una pregunta no científica”. (*Dios como problema* (presentación en: RATZINGER, J. (ed.), *Dios como problema*, Cristiandad, Madrid 1973 [*Die Frage nach Gott*, Herder, Freiburg i.B. 1972], 13

²⁹ Cf. “Fe, verdad y cultura” (2000), 123, 125.

*permite salir del apuro (das Notwendende) [...] para abrir de nuevo la puerta a la cuestión de la verdad [...]*³⁰.

Quizá a alguien se le ocurra pensar que todo esto está muy bien, pero que de todos modos la fe no puede erigirse en interlocutora adecuada de la razón, puesto que lo religioso pertenece al ámbito de lo no-racional y por tanto parte y argumenta desde una posición que no puede universalizarse. En definitiva, la fe hoy ya no tiene voz en la sociedad secularizada. ¿Qué podemos decir a esto? ¿Cómo salvar el abismo abierto por KANT entre la razón y la religión? Algo ya se ha alegado en la 3ª consecuencia pero es aún insuficiente. Le pido al lector paciencia hasta poder ocuparnos de esa pregunta.

Para pasar al siguiente punto, hemos de resolver todavía una dificultad pendiente. *¿Por qué cae la razón una y otra vez en falsos reduccionismos?* El prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en la conferencia de Madrid ya citada, nos responde: *“su desorientación ante la cuestión de la verdad, que entretanto se ha convertido en ir contra ella, descansa, en última instancia, sobre su pretensión de alcanzar el mismo canon metodológico y la misma clase de seguridad que se da en el campo empírico”*³¹. Es lo que nos decía antes Edith Stein: se ha preferido la mayor certeza en detrimento de la verdad de mayor alcance. Aquí descubrimos, yo diría, en su conmovedora simplicidad, el auténtico móvil de la decisión moderna por el autoenclaustramiento de la razón: busca una verdad que le dé *seguridad*.

3.2 La búsqueda de la verdad

¿Debe la razón, ante tan repetidos fracasos, desistir de encontrar la verdad? ¿Debemos pensar que la razón pretende un imposible? ¡De ninguna manera! – nos dice Ratzinger – pues *“nunca es anacrónica la confianza en buscar la verdad y en encontrarla”*³². Admitámoslo, mas, con todo, la seguridad que buscamos ya nos la da la ciencia, los conocimientos científicos; en cambio, el creyente nunca puede probar que es verdad lo que cree. ¿Es esto verdad? ¿Sólo el creyente se encuentra en esa situación? RATZINGER lo niega. *“Nadie puede poner a Dios y su reino encima*

³⁰ *Ibid.*, 124.

³¹ *Ibid.*, 125.

³² *Ibid.*, 124.

de la mesa, y el creyente por supuesto tampoco. El que no cree puede sentirse seguro en su incredulidad, pero siempre le atormenta la sospecha de que 'quizá sea verdad'"³³.

Entonces, estará pensando el lector, la seguridad a la que aspiramos parece inalcanzable, nunca podemos estar totalmente seguros. RATZINGER nos responde con toda sinceridad: igual que el principio de objetividad, que funda toda ciencia, no es, él mismo, fundamentable, tampoco lo es la pregunta que se plantea acerca de si existe un Dios que actúa. MONOD justifica el principio de objetividad basándose en sus consecuencias científicas. Tal modo de proceder es *totalmente* análogo a la decisión que se toma a favor de Dios: "*en definitiva es una decisión a favor de la razón y una decisión respecto a si el bien y el mal, la verdad y la falsedad son simplemente categorías subjetivas o son realidad.*" Y concluye: "*en este sentido, al principio está la fe, la única que ofrece su dignidad y su amplitud a la razón*"³⁴. ¿Ha advertido el lector que, según RATZINGER, se trata aquí de una *decisión*, y además, lo mismo ocurre en ciertos casos en ámbitos como el científico? Se me puede alegar: en ese caso, ya no se trata de argumentaciones racionales, sino de arbitrariedades. Podría ser así, si las decisiones de la voluntad no tuvieran nada que ver con la actividad del pensamiento, pero ese modo de ver es muy discutible (de nuevo, se estaría partiendo de una visión antropológica inspirada en el protestantismo). Basta ya de separar pensamiento y existencia, nos alerta RATZINGER, en estas cuestiones últimas. "*La decisión a favor de Dios es una decisión del pensamiento y al mismo tiempo de la vida, es decir, ambos [pensamiento y vida] se condicionan recíprocamente*"³⁵. Es lo que un pedagogo muy realista, P. TOMÁS MORALES, repetía: "*Si no se vive como se piensa, se acabará pensando como se vive*".

La figura entrañable de S. AGUSTÍN es un ejemplo dramático de este vínculo. En sus *Confesiones* nos habla, refiere RATZINGER, de una errada forma de vivir orientada totalmente a lo material, creándose hábitos que se convierten en necesidades, luego cadenas, y luego derivan en ceguera del corazón. AGUSTÍN nos habla de sus intentos por evadirse del camino hacia Dios, como si fuera alguien que está soñando y es incapaz de despertar y salir de su sueño. Revive en sus *Confesiones* cómo Dios mismo

³³ *Introducción al Cristianismo*, 45.

³⁴ Cf. *Caminos hacia Jesucristo*. Cristiandad, Madrid 2004, 65.

³⁵ *Ibid.*, 65.

lo sacó de su madriguera y lo puso frente a sí mismo. Y de ese nuevo conocimiento surgió también una vida nueva³⁶. La experiencia de S. AGUSTÍN confirma la capacidad integradora de la religión, que “*existe para integrar al hombre en la totalidad de su ser, para vincular entre sí el sentimiento, el entendimiento y la voluntad, para dar una respuesta al desafío que suscita la vida y la muerte, la comunidad y el ‘yo’, el presente y el futuro*”³⁷. Tal hombre integrado reconoce que lo que busca es una verdad – la de mayor alcance – que a la vez sea la mayor certeza, una verdad, como escribe el CARD. RATZINGER, que sea *a la vez* fundamento sólido, sentido, permanencia, firmeza, fidelidad. Esto significa que el sentido sólo se le da al hombre por la verdad.

Esto aún no nos responde la pregunta completamente, porque ¿cuál es esta verdad? ¿dónde está la verdad que dé certeza, si la fe no excluye la duda? Nos responde el Cardenal: “*la forma con que el hombre entra en contacto con la verdad del ser no es la forma del saber, sino la del comprender: comprender el sentido al que se ha entregado*”³⁸. ¿Recuerda el lector lo que le pedía que retuviera? Que al principio está la fe, y que ésta depende del querer de la persona. Y en la fe – que es tanto como decir confianza, ponerse en manos de Dios, reconocerle como el sentido de todo – se nos da la comprensión.

“La comprensión no sólo no se contradice con la fe, sino que constituye su auténtico contenido”³⁹.

Se me puede replicar: pero la fe entonces no ofrece seguridad alguna, sino al contrario, implica un riesgo, el riesgo de un salto en el vacío. Esto es completamente cierto, exige la valentía de abrirse a la “*amplitud de la razón*” (en expresión de RATZINGER en Ratisbona), para superar la aversión de la razón a confrontarse con sus interrogantes fundamentales⁴⁰, valentía para “salir de tu tierra”, de lo visible, lo familiar y conocido y tomarse absolutamente en serio, como decía HABERMAS, el “*potencial de verdad*” de la fe cristiana, valentía para dejar que se nos sugiera: “*¿no será este el Mesías?*”, el que “*nos lo explicará todo*”, como decía la sa-

³⁶ Cf. *Caminos hacia Jesucristo*, op. cit., 65s.

³⁷ *Fe, verdad y tolerancia*, 126.

³⁸ *Introducción al Cristianismo*, 69.

³⁹ *Ibid.*, 70.

⁴⁰ Cf. “Fe, razón y universidad” (“Ratisbona”), 779; vs. también *Caminos hacia Jesucristo*, op. cit., 65.

maritana, el que le responde que ya nunca más tendrá sed, el que le dice: “soy Yo, el que habla contigo”.

3.3 La esencia de la fe cristiana

Antes de llegar a nuestras conclusiones, faltaba abordar un punto muy importante, sobre el que tanto antes como después de su elección como Sumo Pontífice, ha incidido mucho Benedicto XVI: es la cuestión acerca de la aptitud, la capacidad de la fe para apelar a la razón, sobre todo hoy que en muchos es una razón postcristiana. Hay que dar la razón a HABERMAS, cuando se queja de que las tradiciones religiosas no “traducen” sus contenidos de manera comprensible para quien no las comparte. Es una exigencia que les plantea, y es totalmente legítima. Pero esta exigencia parte ya de la suposición de que la fe sea racional. ¿Qué dice el Sto. Padre sobre esto?

En primer lugar, el diálogo es posible porque se parte de una base común: la naturaleza humana, compartida por creyentes y no creyentes. En segundo lugar, es posible por lo mismo que lo fue en el origen de la fe cristiana, en el encuentro de la fe bíblica con el patrimonio griego. Lo fundamental de este hecho son dos aspectos: por una parte, el encuentro con el pensamiento griego no fue fortuito, algo que podría no haberse dado, sino que es una exigencia intrínseca de la fe misma; por otra, la fe cristiana puede y necesita ser expresada racionalmente, sirviéndose para eso de la filosofía, pero esto es *necesariamente* así porque la relación entre fe y razón forma parte de la fe misma, de la Revelación. “*El Nuevo Testamento está escrito en griego*”. El Cristianismo identifica el Dios de la fe con el Dios de los filósofos, el Dios de Abrahám, Isaac y Jacob es el Logos.

Por eso cuestionar la legitimidad de esa síntesis, o sencillamente relativizarla cultural o históricamente, es tanto como plantear la cuestión por la esencia del Cristianismo, o la opción entre la comprensión católica o la protestante del mismo⁴¹.

4. CONCLUSIÓN: “HOMO VIATOR”

Hemos llegado al final de nuestras reflexiones, momento en que resta por contestar la última de las preguntas formuladas al principio. ¿Por qué

⁴¹ Cf. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 19.

la purificación de la razón debe ser *constante*? HEIDEGGER y JASPERS han formulado, desde la filosofía, una objeción en la que se hacían eco de un reparo que existe en muchos filósofos y que el CARD. RATZINGER recoge en uno de sus libros. Ellos dicen: *la fe excluye la filosofía, la investigación y la búsqueda porque cree saber ya todo eso. Con su certeza no deja espacio para hacerse preguntas.* JASPERS considera al que cree como un filósofo fracasado, puesto que sus razonamientos, si los hace, son sólo aparentes, puesto que sus respuestas ya están dadas. Según este planteamiento, se abre ante la labor teológica una aporía: si quiere ser verdaderamente una ciencia, debe dejar sitio a la duda en sus fundamentos, si en cambio sólo muestra certezas, entonces ha hecho imposible de raíz la dinámica del pensamiento.

¿Qué se puede alegar ante esto? Cabe afirmar al menos dos cosas: primero, que se está exigiendo el mismo tipo de certeza para saberes muy distintos, y segundo, que se está desconociendo la estructura del acto de fe. ¿Cuál es la esencia de la fe? STO. TOMÁS la define como “*pensar con asentimiento*”⁴². El pensamiento reflexivo es movido a asentir con necesidad por la evidencia, y cuando carece de evidencias sólo la voluntad libre le lleva a ello. Esto es lo que ocurre con el acto de fe. La fe no es indeterminación, sino que es convicción, estar decididos, determinados, pero con una certeza que no proviene de la evidencia de lo que se cree. En la fe hay un equilibrio entre el movimiento reflexivo y el asentimiento voluntario. Por eso jamás se puede creer sin querer, la voluntad nos mueve a asentir, a decir: “sí, así es”, mientras que el pensamiento reflexivo no cesa (como en el caso de que se halle ante una evidencia) sino que permanece abierto, en camino.

Hay que notar a este propósito que la voluntad debe entenderse en sentido bíblico, como “corazón”, es decir, el centro de la persona. Según esto, no es que la voluntad fuerce el pensar, sino que el corazón, en este sentido bíblico, tiene razones que la razón no conoce. En este caso, se precisa una simpatía, una cercanía interna con lo conocido, una cierta forma de amor, para llegar a conocer lo otro. Por eso puede decirse que, en esa medida, la voluntad precede al conocimiento. ¿Cómo llegamos pues al asentimiento de la fe? Nos responde el CARD. RATZINGER: porque la voluntad, el corazón es tocado por Dios, y en ese contacto el corazón ‘sabe’ que es verdadero lo que todavía no es evidente. En el pasaje al que

⁴² *De veritate* q.14 a.1, corp, cit. por RATZINGER en *Convocados en el camino de la fe*, 21.

nos venimos refiriendo, el Prefecto nos ofrece una reflexión bellísima. En el acto de fe, en ese ‘sí’ confluyen todas las fuerzas espirituales del hombre, su voluntad, su corazón, su entendimiento. Y el núcleo más íntimo de la voluntad humana es, siguiendo a S. AGUSTÍN, el anhelo de felicidad⁴³. Por eso, “*cuando el corazón entra en contacto con el Logos de Dios, con la Palabra encarnada, es tocado ese punto íntimo de su existencia. Entonces no sólo siente, entonces sabe desde su interior: lo es, Él es lo que yo he esperado. Se trata de una forma de reconocimiento*”⁴⁴. Así, la voluntad se anticipa al entendimiento de algún modo. La fe anticipa, por el contacto del corazón con Dios, “*lo que nosotros aún no podemos ver ni podemos tener*”. Esta anticipación es, por eso, a la vez, tener y no tener, encontrar y buscar.

En el encuentro que tuvo BENEDICTO XVI con los obispos alemanes en Colonia, durante la Jornada Mundial de la Juventud, les dirigió estas palabras con las que deseo concluir: “*debemos respetar la búsqueda del hombre [...] La fe no es simplemente un dogmatismo completo en sí mismo, que apaga la búsqueda, la gran sed del hombre, sino que por el contrario proyecta la gran peregrinación hacia el infinito, que nosotros, en cuanto creyentes, al mismo tiempo buscamos y encontramos [...]*”⁴⁵.

⁴³ Cf. “Fe y Teología” (lección con motivo de la concesión del doctorado *honoris causa* en la Facultad de Teología de la univ. Breslau, 2000) en *Convocados en el camino de la fe*, 20ss.

⁴⁴ *Ibid.*, 24.

⁴⁵ Encuentro con los obispos de Alemania, 21 de agosto de 2005, en *Enseñanzas de Benedicto XVI (I/2005)*, Edibesa 2006, 96.

“... LO QUE ES DEL CÉSAR”: LAICIDAD Y LAICISMO

Por TEÓFILO GONZÁLEZ VILA
Catedrático de Filosofía Enseñanzas medias

A partir de las enseñanzas que la encíclica *Deus caritas est* (en adelante, DCE) ofrece sobre la distinción entre lo de Dios y lo del César (Mt 22,21), el presente trabajo se dedica, en su parte más amplia, a estudiar los conceptos de laicidad y laicismo en relación con cuestiones básicas en cuyo debate tales nociones están inevitablemente presentes¹.

1. LA DISTINCIÓN ENTRE LO DE DIOS Y LO DEL CÉSAR EN LA PERSPECTIVA DEL AMOR. CARIDAD Y JUSTICIA

Nada hay en la encíclica DCE que no esté envuelto en la consideración del Dios-Amor. ¿Cómo aparecen en ella también bajo esta conside-

¹ En otros escritos en que trato sobre laicidad y laicismo he expuesto ya ideas y utilizado expresiones de las que inevitablemente son eco muchas de las que se ofrecen en el presente. De entre los anteriores escritos aludidos, cabe citar: -"Estado aconfesional y escuela pública", en *Acontecimiento* 57 (2000/4, Año XIV) pp. 7-10; - "Laicidad del Estado y libertad religiosa", en PÉREZ DE LABORDA, ALFONSO (ed.), *Existencia en libertad. El Escorial 2003* (Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2004, pp.190-246); -"El laicista contra la laicidad", en *Alfa y Omega*, n.º 388, de 5-II-2004; -"Laico y laicista, laicidad y laicismo: no sólo cuestión de palabras", en *Acontecimiento* n.º 71, 2004/2, Año XX pp. 43-49; -"El error francés", en *Alfa y Omega*, n.º. 394, de 18-III-2004; -"La presencia de signos religiosos en los centros educativos públicos", en *Religión y Escuela*, núm. 181-182, junio-julio 2004, pp.32-41; -"¿Qué es eso de sociedad laica?", en *Alfa y Omega*, n.º. 427, de 2-XII-2004; "La aconfesionalidad mal entendida", en *Alfa y Omega*, n.º. 466, de 29-IX-2005; -"La hora de la libertad", en *Alfa y Omega* n.472, de 10-XI-2005; -"Moral de Estado o de los que mandan", en *Alfa y Omega*, n. 485, de 9-II-2006; -"El poder impone su ideología", en *Alfa y Omega*, n. 496, de 27-IV-2006; -"Estado, ¿quién?", en *Alfa y Omega*, n. 513, de 28-IX-2006; -"Aconfesionalidad, laicidad y laicismo. Una clarificación necesaria" [En este trabajo se dedica también expresa y especial atención a la "educación para la ciudadanía"] en Domingo Moratalla, Agustín (coord.), *Ciudadanía, religión y educación moral*, PPC, Madrid, 2006; -"Laicidad y laicismos aquí y ahora", en *Communio*, Revista Católica Internacional de Pensamiento y Cultura, N.º 3-Invierno 2006, pp. 9-32.

ración la distinción entre lo de Dios y lo del César, las relaciones Iglesia-Estado? La segunda parte de DCE está dedicada al ejercicio de la caridad por parte de la Iglesia como comunidad de amor. Es en esa segunda parte donde entra el Papa a considerar la distinción entre lo de Dios y lo del César como presupuesto y elemento de la respuesta que ha de darse a quienes sostienen que la realización de la caridad constituye de hecho un impedimento en la lucha eficaz por la realización de la justicia. Sin duda, esa presunta incompatibilidad, siquiera práctica, entre caridad y justicia constituiría, si se diera, una seria objeción –que ha de quedar refutada– a la acción de la Iglesia, ya que a ésta pertenece de modo esencial el ejercicio de la caridad en todas sus dimensiones.

La caridad, como nos enseña DCE, no es para la Iglesia una especie de obra asistencial cuya realización pueda considerarse circunstancial, subsidiaria respecto de otras instancias y de la que en algún momento pudiera considerarse dispensada². El servicio de la caridad³ pertenece a la naturaleza misma de la Iglesia y refleja la esencia de ésta, del mismo modo, con la misma fuerza y nitidez, que el anuncio de la palabra y la celebración de los sacramentos, tareas que se implican mutuamente⁴, en razón de que todas son en efecto “expresión de un amor que busca el bien integral del ser humano”⁵. Hemos de tener en cuenta, más radicalmente, que así como el amor divino absoluto es el objeto fundamental de la fe y del anuncio evangélico, así ha de ser nuestro amor, como participación y expresión de ese amor, la más eficaz acción evangelizadora⁶.

² “Las organizaciones caritativas de la Iglesia [...] son un *opus proprium* suyo, un cometido que le es congenial, en el que ella no coopera colateralmente, sino que actúa como sujeto directamente responsable, haciendo algo que corresponde a su naturaleza. La Iglesia nunca puede sentirse dispensada del ejercicio de la caridad como actividad organizada de los creyentes y, por otro lado, nunca habrá situaciones en las que no haga falta la caridad de cada cristiano individualmente, porque el hombre, más allá de la justicia, tiene y tendrá siempre necesidad de amor” (n.29, p. 61).

³ *Das Liebestun der Kirche / exercitatio amoris, Ecclesiae caritas* (título de la segunda parte de DCE, n. 19) *Dienst der Liebe (diakonia) / ministerium caritatis (diakonia)* (n. 25).

⁴ DCE 25.

⁵ “Toda la actividad de la Iglesia es una expresión de un amor que *busca el bien integral* del ser humano: busca su evangelización mediante la Palabra y los Sacramentos, empresa tantas veces heroica en su realización histórica; y busca su promoción en los diversos ámbitos de la actividad humana. Por tanto, el amor es el servicio que presta la Iglesia para atender constantemente los sufrimientos y las necesidades, incluso materiales, de los hombres” (n. 20).

⁶ “Quien ejerce la caridad en nombre de la Iglesia nunca tratará de imponer a los demás la fe de la Iglesia. Es consciente de que el amor, en su pureza y gratuidad, es el mejor testimonio del Dios en el que creemos y que nos impulsa a amar [...] Sabe que Dios es amor (*1 Jn 4, 8*) y que [...] el desprecio del amor es vilipendio de Dios y del hombre, es el intento de prescindir de Dios. En consecuencia, la mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor” (DCE 31).

Y, en efecto, la Iglesia, fiel a exigencias de su misma esencia, ha hecho del servicio de la caridad, de la *diakonía*, una actividad propia fundamental a lo largo de toda su historia. Como nos recuerda el Papa, el servicio de caridad de la Iglesia ha sido desde el primer momento tan manifiesto e impresionante que era a esa actividad a la que Juliano el Apóstata atribuía el atractivo, la popularidad de los “galileos” y la que él consideraba necesario imitar en su intento de restablecer la religión pagana⁷. Ahora bien: esa admirable tarea de caridad, acogida y admirada a lo largo de los siglos, ha sido puesta en cuestión a partir del XIX. Según las críticas procedentes en especial del pensamiento marxista, la caridad supondría una fuerza reaccionaria en cuanto, al paliar los efectos de la injusticia, desactiva la lucha por la justicia: y es justicia, no caridad lo que los pobres necesitan⁸, proclamarán insistentemente. Esta crítica —hay que aceptarlo— puede tener una parte de razón en cuanto denuncia el abandono de la lucha por la justicia en que muchos, también entre los cristianos, han incurrido, pero no en cuanto supone que el amor la impide o que la caridad pueda resultar superflua ante la acción de una organización humana omniprovidente eficaz. El marxismo ignora lo más específicamente humano, maneja un concepto materialista y humillante del hombre, en cuanto olvida que no sólo de pan vive el hombre (*Mt* 4, 4; cf. *Dt*

⁷ DCE 24.31.

⁸ “En vez de contribuir con obras aisladas de caridad a mantener las condiciones existentes, haría falta crear un orden justo, en el que todos reciban su parte de los bienes del mundo y, por lo tanto, no necesiten ya las obras de caridad. Se debe reconocer —advierte DCE— que en esta argumentación hay algo de verdad, pero también bastantes errores. Es cierto que una norma fundamental del Estado debe ser perseguir la justicia...” (DCE 26). Eso es lo que ha subrayado también la Doctrina Social de la Iglesia. Ahora bien: “La cuestión del orden justo de la colectividad, desde un punto de vista histórico, ha entrado en una nueva fase con la formación de la sociedad industrial en el siglo XIX” (ibidem). Y es un hecho, admite el Papa, que “los representantes de la Iglesia percibieron sólo lentamente que el problema de la estructura justa de la sociedad se planteaba de un modo nuevo” (DCE 27) como consecuencia de esa revolución industrial. No faltaron pioneros como el famoso Obispo Ketteler de Maguncia († 1877). Y por último el Magisterio presta su atención a la nueva situación con una larga serie de decisivos documentos pontificios, a partir de la *Rerum novarum* (1891), y cuya relación ofrece la misma DCE (n.27). De la ya abundante y rica “doctrina social católica” se ha hecho recientemente una presentación orgánica en el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, redactado por el Consejo Pontificio *Iustitia et Pax*. Para el marxismo con el que se alimentaba la crítica a la acción de caridad (también “opio del pueblo”), todos los problemas sociales habían de encontrar plena solución “mediante la revolución y la consiguiente colectivización de los medios de producción”. “Este sueño se ha desvanecido” (DCE 27). “En la difícil situación en la que nos encontramos hoy, a causa también de la globalización de la economía, la doctrina social de la Iglesia se ha convertido en una indicación fundamental, que propone orientaciones válidas mucho más allá de sus confines: estas orientaciones —ante el avance del progreso— se han de afrontar en diálogo con todos los que se preocupan seriamente por el hombre y su mundo” (ibidem).

8, 3)⁹ y que, en el sistema más perfecto, seguiremos en mil formas menesterosos de amor.

2. ALGUNAS AFIRMACIONES BÁSICAS

La distinción entre lo del César y lo de Dios aparece en DCE en correspondencia con la distinción entre la justicia y la caridad y que para algunos es, como veremos, la distinción de exigencias contrapuestas. A la luz de DCE, caridad y justicia resultan, por el contrario, exigencias no ya compatibles, sino hermanadas y permanentes. En particular, DCE considera caridad y justicia como tareas de las que en principio ha de decirse que pertenecen respectivamente, de modo específico, la una (la realización en cada caso de las exigencias de la justicia) al Estado y la otra (la caridad) a la Iglesia, si bien esto no impide sino que permite y aconseja la colaboración de ambas instancias al servicio integral de la persona humana. De este modo la distinción entre caridad y justicia aparece en correspondencia con la distinción entre el Estado y la Iglesia y, en último término, nos lleva a la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios.

Como respuesta a la presunta confrontación entre justicia y caridad, DCE contiene afirmaciones fundamentales que vamos a enunciar a modo de tesis-resumen para centrarnos luego sobre la distinción entre lo del César y lo de Dios, entre el Estado y la Iglesia e iluminar el sentido y alcance de la laicidad, así como el contenido de las actuales pretensiones laicistas (o del laicismo, en sus diversas versiones).

En efecto, de acuerdo con DCE, pueden formularse las siguientes proposiciones (que serán de uno u otro modo, objeto de posterior desarrollo):

1) La justicia, el orden justo de la sociedad y del Estado, es tarea central, fundamental, de la política¹⁰. La caridad es obra propia esencial de la Iglesia. Pero ni la caridad impide la lucha por la justicia, ni la justicia hará jamás superflua la caridad, el amor.

⁹ DCE 28, *in fine*.

¹⁰ Un Estado sin justicia sería como una gran banda de ladrones (August. De Civitate Dei IV, 4) (DCE 28 a 55): cf. *infra* n. 16.5.

2) Para llevar a cabo su tarea propia, el Estado ha de preguntarse cuáles son aquí y ahora las exigencias de la justicia, lo cual remite a una cuestión más radical: la de *qué es la justicia*. Responder a esta cuestión es obra de la razón práctica, de la razón ética. Esto hace que la tarea específicamente propia de la política, del Estado, a saber, la realización de un orden social justo, sea, en efecto, una tarea ética.

3) La autonomía del Estado en la esfera que le es propia no es ni independencia respecto del orden moral (al que pertenece la tarea práctica de realización política de la justicia), ni autosuficiencia en la búsqueda racional de qué es la justicia.

4) La dimensión ética de la acción política hace no sólo posible, sino necesario el encuentro entre fe y política. La contribución específica que la fe puede y debe prestar a la política consiste fundamentalmente en purificar con su luz a la razón para que ésta pueda llevar a cabo su propia tarea natural y en prestar ayuda para llevar a la práctica las exigencias de la justicia aquí y ahora frente a las ambiciones de poder y la preponderancia del interés que amenazan siempre con producirle a la razón una *ceguera ética*. De la necesidad de esa purificación –podemos añadir– no parece que quepa duda: en realidad nunca ha habido *pura razón* en cuanto nunca ha habido *razón pura*.

5) El Estado no sufre menoscabo alguno en su laicidad, esto es, en la autonomía que le corresponde, por el hecho de que acepte la ayuda que le viene de aportaciones morales y/o religiosas, en concreto, de la Iglesia y debe aceptarla para un mejor ejercicio de sus propias funciones. Nos encontramos, sin embargo, por el contrario con que la opción laicista, aun en su vertiente más abierta, viene marcada hoy fundamentalmente por la pretensión de que el poder político no está sujeto a un orden moral objetivo y es plenamente autosuficiente.

6) De entre los miembros de la Iglesia, es a los laicos, a los seculares, a los que corresponde llevar esa aportación cristiana al tajo mismo donde se construye la ciudad, el orden social y político, para informar esas tareas desde dentro, como fermento. Podríamos decir que así como la condición ética de la tarea de la justicia que corresponde al Estado es el lugar donde, y la razón por la que, con él ha de encontrarse la Iglesia y

prestarle la ayuda de su purificada visión racional de las exigencias morales, así son los laicos los que, dada su específica pertenencia tanto a la comunidad política como a la eclesial, constituyen el espacio personal donde más fácilmente puede hacerse efectivo ese contacto dialogal Iglesia-Estado.

3. FUNDAMENTALIDAD CRISTIANA Y SENTIDO DE LA DISTINCIÓN ENTRE LO DE DIOS Y LO DEL CÉSAR

El texto de DCE en el que se hace referencia expresa a la distinción entre lo del César y lo de Dios es el siguiente:

“Es propio de la estructura fundamental del cristianismo la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios (cf. Mt 22, 21), esto es, entre Estado e Iglesia o, como dice el Concilio Vaticano II, el reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales. El Estado no puede imponer la religión, pero tiene que garantizar su libertad y la paz entre los seguidores de las diversas religiones; la Iglesia, como expresión social de la fe cristiana, por su parte, tiene su independencia y vive su forma comunitaria basada en la fe, que el Estado debe respetar. Son dos esferas distintas, pero siempre en relación recíproca”.

Reparemos en que la distinción señalada por Jesús entre lo de Dios y lo del César (Mt 22, 21) pertenece, según expresa afirmación del Papa, a la *estructura fundamental* del cristianismo¹¹. No cabría un modo más claro y definitivo de marcar la importancia que hemos de atribuirle.

En el mismo texto resulta asimismo claro que esa distinción:

- supone la *distinción entre poder religioso y civil, entre Iglesia y Estado* y
- entraña el *reconocimiento de la autonomía del orden temporal* tal como la entiende y afirma el Concilio Vaticano II (GS 36).

La laicidad del Estado consistirá precisamente en la específica autonomía que, dentro de ese orden temporal, le corresponde a éste en razón de su propia naturaleza.

¹¹ “Es propio de la *estructura fundamental* [*Grundgestalt / substantialem structuram*] del cristianismo la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios (cf. Mt 22, 21)” (DCE 28).

La distinción entre lo de Dios y lo del César ha sido objeto de muy diversas interpretaciones e invocada para justificar las más diversas y aun contradictorias posiciones: tanto para defender el presunto orden establecido, como para justificar su subversión. Y no deja de ser significativo que sea a esa distinción entre lo de Dios y lo del César a la que apelan precisamente quienes, como los laicistas, consideran que entre una y otra esfera no hay contacto alguno y, en concreto, pretenden para el César en su esfera una total independencia aun del orden moral natural, que es tanto como pretender esa total independencia respecto de Dios mismo que es el último fundamento de ese orden. Conviene, por eso, dejar sentada desde el primer momento una afirmación que, con ser obvia, se olvida: *lo de Dios y lo del César son dos modos distintos de ser todo de Dios*¹².

La referencia hecha por Jesús a la distinción entre lo de Dios y lo del César, en la concreta ocasión en que tiene lugar, es interpretada a veces como recurso mediante el cual eludir entrar en cuestiones ajenas a su específica misión y en los concretos problemas políticos del momento. Por otra parte, parecería que con esa distinción lo que se resalta es la afirmación de una esfera propia del César. A los oídos de un devoto israelita, para quien es indudable que nada hay que no sea de Dios¹³, no podía dejar de resultar extraño que se diera por supuesta una esfera que fuera propia del César. Pero tal afirmación podía sonar subversiva a oídos romanos que calaran su significado último, pues con ella se dejaba a la vez sentado, contra las pretensiones totalitarias y autodivinizadoras del Poder, que no todo es del César, que por encima del César está Dios y que el César mismo pertenece a Dios. En el contexto en que se establece, esa distinción contiene la más radical puesta en cuestión del poder imperial, poder que no se limitaría, ni se limita tampoco hoy, a cobrar tributos, sino que termina siempre por pretender, bajo una u otra forma según las circunstancias culturales, autodeificarse como instancia última definidora, dictadora, del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, de lo verdadero y de lo falso.

¹² Cf. González Vila, Teófilo, “Sobre cosas de Dios y del César”, en *Temas de España*. Servicio de Publicaciones de la A.C.N. de P., Madrid, Euroamérica, 1971, pp.59-79.

¹³ “De Yahve es la tierra y cuanto la llena / el orbe y cuantos lo habitan” (Sal 24,1). “Mira: De Yahvé tu Dios son los cielos y los cielos de los cielos, la tierra y cuanto hay en ella...” (Dt 10, 14).

4. AFIRMACIÓN DE DIOS Y AFIRMACIÓN DE LA AUTONOMÍA DEL MUNDO

La afirmación del Absoluto, del Dios único¹⁴ Creador, es la negación de cualquier otro dios y el “no” más radical a cualquier pretensión auto-divinizadora de criatura alguna, sea Lucifer o el César. Con esta afirmación del Absoluto el cristianismo irrumpe en el mundo pagano como un movimiento secularizador: expulsa del mundo la multitud de dioses con que lo había poblado el paganismo y por lo mismo contiene a la vez la más radical afirmación de la autonomía del mundo: para explicarlo, para explicar el movimiento del mundo, no hay que recurrir a otras intervenciones divinas inmediatas aparte la creadora: bastan las fuerzas –y “leyes”– de la naturaleza misma del mundo tal como Dios lo ha hecho¹⁵.

La autonomía que corresponde a las realidades temporales, entre ellas el Estado, no las sustrae al poder de Dios. Esta autonomía consiste en la capacidad de funcionar en virtud de las leyes que forman parte de su propia naturaleza, supone que la actividad de estas realidades puede ser explicada *desde dentro*, por decirlo así, de sus propias naturalezas sin necesidad de invocar fuerzas mágicas o, de uno u otro modo, propiamente sobre-naturales, que se les superpusieran *desde fuera* cual “*Deus ex machina*”. Pero esa autonomía no es independencia. Las realidades creadas, en cuanto tales y “por definición”, dependen del Creador que les da la existencia y las mantiene en ella, y así hace que cada una funcione en la realidad de acuerdo con las leyes de su respectiva esencia o naturaleza, según el fundamento arquetípico que ésta tiene también en Dios mismo¹⁶.

¹⁴ “Escucha Israel. Yahveh nuestro Dios es el único Yahveh. Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza” (Dt 6, 4-5). Ese Dios es ya en el Antiguo Testamento Dios-Amor, amante apasionado (Yahvé es un “Dios celoso”: Dt 4,24), pero adquiere en el Nuevo, en la novedad cristiana, un “realismo inaudito” al hacerse carne y sangre en Cristo (DCE 12). Es ese amor absoluto el centro específico de lo auténticamente cristiano.

¹⁵ La afirmación laplaciana de que no es necesaria la hipótesis “Dios” para explicar la mecánica celeste es válida si se maneja un concepto pagano-mundano de Dios, cual “*Deus ex machina*”, pero carece de sentido justo en referencia al Dios cristiano.

¹⁶ Recordemos que para fe cristiana la creación es ante todo una expresión del absoluto Amor que se revela en Cristo. A la pregunta de por qué hay cosas en vez de nada (*Warum in der Tat lieber etwas als nichts*, según una de sus posibles formulaciones), no cabe responder sino “porque hay Dios y Dios es Amor”. No ya la *existencia*, sino asimismo la *esencia*, del ser finito sólo se explican en cuanto tienen su origen, fundamento, destino y plenificación, en el Amor absoluto de la Libertad absoluta de Dios. Sólo una filosofía del amor y de la libertad puede justificar nuestra *existencia* pero no sin interpretar al mismo tiempo la misma *esencia* del ser finito en función del amor (no, en última instancia, de la conciencia, el espíritu, el saber, el poder, el placer o la utilidad) (Cf. H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe* Einsiedeln, 1963, p.95).

El Concilio Vaticano II expone y proclama, con toda claridad y con el más autorizado reconocimiento, la justa autonomía del orden temporal en un texto en el que se ponen asimismo de manifiesto que con el olvido de Dios, expresión actual radical de la pretensión de total independencia respecto de él, es el hombre mismo el que queda oscurecido:

“Muchos de nuestros contemporáneos –advierte– parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia. *Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte... Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida*” (Concilio Vaticano II. *Gaudium et spes* 36).

En la concreta esfera política, afirmar la autonomía propia del Estado, esto es, su laicidad es, al mismo tiempo, en su reverso, negarle la condición divina de que se había revestido en el mundo pagano y, en concreto, en el Imperio Romano. Afirmar la laicidad del Estado es reconocerle a éste un ámbito autónomo de competencia, pero a la vez señalar los límites de ese campo. Los primeros cristianos que se sometían al poder público en cuanto a éste compete, le negaban al mismo tiempo culto al emperador. Esto suponía negarse a aceptar la pretensión del poder político de actuar como instancia absoluta, como fuente última del bien y del mal, suponía decirle al poder: tú no lo puedes todo, tú no eres totalmente independiente, hay exigencias por encima de ti a las que debes someterte, tú no eres Dios. Con esto no sólo adoptaban una postura religiosa, sino inevitablemente política pues era inevitablemente político poner en cuestión al omnímodo poder constituido. Un comportamiento determinado por fidelidad a la fe, por motivos religiosos, resultaba necesariamente en

aquel contexto un comportamiento a la vez objetivamente político. Con su actitud los primeros cristianos fueron los primeros defensores de la libertad de conciencia, pilar fundamental de un ordenamiento político democrático.

5. LA LAICIDAD DEL ESTADO, COMO AUTONOMÍA RESPECTO DEL ORDEN ESPECÍFICAMENTE RELIGIOSO (NO RESPECTO DEL ORDEN MORAL): RECONOCIDA Y DEFENDIDA POR LA IGLESIA COMO UN VALOR, UN PATRIMONIO DE CIVILIZACIÓN

La laicidad del Estado ha de entenderse como autonomía de la esfera civil y política respecto de la religiosa y eclesiástica, pero no respecto de la esfera moral, según la “definición” que nos ofrece la sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en su *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24 de noviembre de 2002)¹⁷. Afirmar la autonomía de las realidades creadas, como antes hemos subrayado, no es reconocerles independencia respecto de Dios. La citada Nota hace, por eso, una ineludible precisión al señalar que la autonomía en que consiste la laicidad del Estado no lo es respecto de la esfera moral, pues no lo es respecto de Dios fundamento último del orden moral y, en concreto, de esas exigencias de la justicia que al Estado le corresponde realizar. Esta es una salvedad fundamental, un límite definitorio, decisivo de la laicidad. La laicidad no sustrae al Estado, a quienes ejercen el poder político en sus diversos órganos y formas, a las exigencias de un orden moral objetivo. O dicho en términos inversos: hay un orden moral objetivo anterior y superior al poder político que, por lo mismo, no está a disposición de éste, aun revestido con el manto de la mayoría o aun la unanimidad parlamentaria. La esfera de lo específicamente religioso no incluye la de la moral y, por lo mismo, la autonomía que legítimamente corresponde al Estado frente a lo específicamente religioso no puede éste reclamarla frente a la esfera

¹⁷ En el n.6 de esta Nota se nos dice, en efecto: “Para la doctrina moral católica, la laicidad, entendida como autonomía de la esfera civil y política [respecto de] de la esfera religiosa y eclesiástica – nunca de la esfera moral –, es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado”. (En los dos términos –religiosa y eclesiástica—con que se denomina aquí la esfera respecto de la cual ha de afirmarse la autonomía del Estado, cabe ver dos vertientes de tal esfera: la doctrinal y la institucional. Son dos dimensiones de la autonomía-laicidad que históricamente pueden no realizarse de modo simultáneo).

moral. Para desterrar toda confusión al respecto, la citada Nota de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe señalaba como muestras de “actos específicamente religiosos” la “profesión de fe” el “cumplimiento de actos de culto y sacramentos” las “doctrinas teológicas”, la “comunicación recíproca entre las autoridades religiosas y los fieles, etc.”¹⁸ (Dado que la discusión con el laicismo está referida en estos momentos de modo fundamental a *la relación entre laicidad y moral*, dedicamos más adelante a ésta amplias consideraciones¹⁹).

Hecha esa fundamental salvedad (sobre la sujeción de lo político al orden moral), la laicidad –se nos dice en la misma Nota antes citada de la Congregación presidida en aquel momento por el entonces Cardenal J. Ratzinger– “es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado”. Lo cual supone, *a sensu contrario*, que no siempre ese valor ha estado debidamente reconocido. Ciertamente el reconocimiento de la laicidad del Estado es resultado de un largo, complejo, doloroso y hasta sangriento proceso histórico que se desarrolla contra intereses temporales de instancias institucionales confesionalmente cristianas. Por otra parte, sin embargo, ese proceso secularizador constituye un fenómeno inexplicable sin la simiente cristiana de la distinción establecida un día por Jesús entre lo del César y lo de Dios, esto es, entre las esferas civil y política, por un lado, y las esferas religiosa y eclesiástica, por otro, o, en concreto y según términos muy usuales, entre el Estado y la Iglesia. Fuera de la cultura marcada por el cristianismo, como lo es, afortunadamente, *velis nolis*, la europea y, en general, la llamada occidental, esa distinción no sólo no se encuentra acogida sino que en determinados ámbitos religiosos es objeto de un expreso y tajante rechazo. Resulta, por eso mismo, cada día más acuciante la necesidad de hacer universalmente efectiva esa distinción en cuanto entraña la exigencia y es ineludible condición del respeto a la libertad religiosa y de la pacífica convivencia sociopolítica en sociedades ideológica y religiosamente plurales, como lo es, de hecho, la sociedad mundial²⁰.

¹⁸ Congregación para la Doctrina de la Fe, *ibidem*.

¹⁹ *Cf. infra* n. 16.

²⁰ La pretensión de universalidad de una fe religiosa, como la cristiana misma, no ampara en modo alguno la pretensión de *imponerla*, sino que va acompañada de la convicción de que su efectiva implantación universal ha de ser fruto de una universal acogida libre: “la verdad no se impone... sino por la fuerza de la misma verdad...” (CVII, *Dignitatis humanae*, n.1). Por otra parte, siempre se dará una pluralidad de vivencias aun de una misma fe; y, por supuesto, la plura-

La encíclica DCE no era el lugar para el desarrollo de esta tesis. Pero podemos afirmarla e iluminarla con textos muy significativos del cardenal Ratzinger:

“*La fe cristiana* –nos había dicho–, siguiendo el camino abierto por Jesús, ha desterrado la idea de la teocracia política. Dicho en términos modernos, *ha promovido la laicidad del Estado*, en el que los cristianos conviven en libertad con los que tienen otras convicciones, unidos por la común responsabilidad moral fundada en la naturaleza humana, en la naturaleza de la justicia”²¹.

“En las tentaciones de Jesús lo que está en juego al fin y al cabo es esta distinción, el rechazo de la teocracia política, la relatividad del Estado, el derecho propio de la razón y al mismo tiempo la libertad de elección para todo hombre. En este sentido, *el Estado laico es resultado de la originaria opción cristiana, aunque* [es éste un hecho fundamental que significativamente señala a continuación] *han hecho falta largos esfuerzos para captar todas sus consecuencias*”²².

Conviene asimismo recordar²³, que ya Pío XII hablaba de la sana laicidad del Estado. Las manifestaciones más recientes del Magisterio entrañan no ya un reconocimiento ineludible sino una decidida defensa de la laicidad del Estado, en su verdadero concepto. A este respecto cabe destacar la ya citada Nota de la Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe, de noviembre de 2002, así como las manifestaciones que podemos encontrar en Juan Pablo II y muy significativamente, con independencia del rango formal que a ésta corresponda, en la Carta que éste, en febrero de 2005, poco antes, pues, de su muerte, dirige a los Obispos de Francia, con motivo, precisamente, del centenario de la ley francesa de 1905, de separación entre la Iglesia y el Estado. En este mensaje manifestaba expresamente Juan Pablo II : “*Bien comprendido, el principio de laicidad, muy arraigado en vuestro país, pertenece también a la doctrina social de la Iglesia...*”, “*las relaciones y la colaboración confiada entre la Iglesia y el Estado no pueden por menos de tener efectos positivos para cons-*

lidad ideológica, que deriva necesariamente de la misma limitación humana, es un hecho insuperable.

²¹ RATZINGER, JOSEPH, *Europa, raíces, identidad y misterio*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2005, p.99. Adviértase cómo en el breve texto transcrito se encuentra sintéticamente afirmada la conexión de la laicidad con la convivencia en libertad y en la pluralidad, a la vez que se señala la necesaria convergencia en una común responsabilidad fundada en la moral natural, así como en la naturaleza de la justicia, cuya realización señala en DCE como tarea propia del Estado (DCE 28).

²² Ratzinger, J., *ibidem*

²³ Como lo hace Juan Pablo II en el texto que reproducimos unas líneas más abajo.

truir juntos lo que el Papa Pío XII ya definía como “legítima y sana laicidad” (Discurso a la colonia de Las Marcas en Roma, 23 de marzo de 1958), que, como recordé en la exhortación apostólica postsinodal Ecclesia in Europa, no ha de ser un “tipo de laicismo ideológico o separación hostil entre las instituciones civiles y las confesiones religiosas” (EE 117). Y añadía: “la laicidad, lejos de ser lugar de enfrentamiento, es verdaderamente el espacio para un diálogo constructivo, con el espíritu de los valores de libertad, igualdad y fraternidad”²⁴. Difícilmente cabe formular un pronunciamiento más rotundamente positivo a favor de la laicidad del Estado. En esta misma línea son ya numerosas las ocasiones en que se ha manifestado Benedicto XVI.

6. LAICIDAD Y LAICISMO: AMBIGÜEDAD EN EL USO DE ESTOS TÉRMINOS

Tratar sobre laicidad y laicismo entraña una especial dificultad entre nosotros ya que estos términos padecen una perturbadora fluctuación significativa. Permítasenos ilustrar este fenómeno con una anécdota elocuente. Poco después de ocupar la sede de Pedro, en junio de 2005, Benedicto XVI acude al Palacio del Quirinal en visita oficial al Presidente de la República Italiana. En las palabras que en tal ocasión pronuncia se refiere a estas cuestiones en términos que llamaron la atención de la prensa mundial y aparecieron en las portadas de los más importantes diarios. Uno español, de ámbito nacional, aseguraba en su portada que el Papa había abogado por “un sano laicismo del Estado”, para luego, en páginas interiores, en el mismo número, aseverar, también entre comillas, que el Papa había elogiado la “sana laicidad” del Estado. La “anécdota” revela la escasa información que sobre la doctrina de la Iglesia al respecto poseen incluso aquellos de los que cabría esperar que la conocen bien y, sobre todo, la ambigüedad y la fluctuación con que en español se utilizan esos términos –*laicidad, laicismo*–, al igual que los de *laico* y *laicista*. Es por eso tarea ineludible, de la máxima importancia, tratar de aclarar y fijar el sentido de los mencionados términos, así como los de, entre otros, *aconfesionalidad, neutralidad religiosa*, de constante pero no cier-

²⁴http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2005/documents/hf_jp-ii_let20050211_french-bishops_sp.html

tamente claro uso en los actuales frecuentes y a veces agrios debates sobre cuestiones de indudable calado en las que estos términos y los correspondientes conceptos entran en juego. No es ésta, por lo demás, una mera *quaestio de verbis*, sino que lo es sobre los conceptos que tratan de expresar y, en último término, sobre las realidades mismas a las que apuntan. Términos imprecisos y conceptos confusos, sabido es, van cogidos de la mano. Las siguientes consideraciones aspiran a participar en la tarea de superar la manifiesta insuficiencia terminológico-conceptual de la que adolece el pensamiento español en esta materia²⁵.

7. ¿LAICO? ¿LAICISTA? ¿ACONFESIONAL?

Con frecuencia oímos en boca de los más variados personajes, cuya fama supera sin duda a sus conocimientos, la rotunda afirmación de que el Estado español es *laico*. Algunos que se consideran mejor informados se sentirán obligados a advertir: no es laico, sino aconfesional. Tal precisión resulta pertinente cuando quien dice *laico* quiere decir, en el contexto, *laicista*. En todo caso, ni *laico* ni *aconfesional* son términos presentes en la Constitución española. Lo que ésta establece es que “ninguna confesión tendrá carácter estatal” (CE 16.3). Lo cual permite ciertamente afirmar, a la inversa, que, de acuerdo con la Constitución, el Estado no tendrá carácter confesional o, sin más, que éste es “aconfesional”. Esto hace que, en efecto, sea *aconfesional* el término que tiene un soporte literal claro y directo en el texto constitucional. Por otra parte, no deja de revestir la condición de laico, aunque no aparezca calificado con este término, un Estado de cuyos poderes todos se establece, constitucionalmente, que emanan del pueblo, sin que esto suponga tampoco negar, en otro orden de consideraciones, que todo poder tiene su origen en la última Fuente señalada por Pablo en Rm 13,1²⁶. En todo caso, quienes no tienen reparo en aceptar la condición aconfesional o la aconfesionalidad del Estado no debieran tenerlo tampoco en reconocer la condición laica o

²⁵ Sobre este problema terminológico-conceptual me remito a lo expuesto en González Vila, Teófilo, -“Laico y laicista, laicidad y laicismo: no sólo cuestión de palabras”, en *Acontecimiento* nº 71, 2004/2, Año XX pp. 43-49 y -“Laicidad y laicismos aquí y ahora”, en *Communio*, Revista Católica Internacional de Pensamiento y Cultura, Nº 3-Invierno 2006, nota n. 16, p.31.

²⁶ Afirmer una cosa no es necesariamente negar otra, salvo que así nos obligue a entenderlo el contexto; y no es ése el caso presente: Estado laico no es estado ateo.

laicidad de éste, entendida rectamente como autonomía del Estado en el sentido ya expuesto.

8. LA “NEUTRIDAD” RELIGIOSA DEL ESTADO. ESTADO LAICO, ESTADO LEGO: INCOMPETENCIA Y COMPETENCIAS DEL ESTADO EN RELACIÓN CON LO RELIGIOSO

Advirtamos ahora en una consideración teórica esencial que la laicidad constituye una nota entitativa del Estado. Quienes no personalizamos y, menos aún, divinizamos al Estado, sino que lo consideramos como un instrumento institucional manejado por personas al servicio de las personas, podemos decir que *la cosa-Estado* no es sujeto capaz de acto religioso alguno y que por su propia naturaleza o entidad es *religiosamente neutro*, al igual que es, por su propia naturaleza, cromáticamente neutra el agua. Esto permite hablar, *sit venia verbo*, de *neutridad* religiosa del Estado. (Son las personas que ejercen el poder político y en tanto lo ejercen las que, en aras de esa *neutridad*, han de ser religiosamente *neutrales*²⁷ en el sentido de *imparciales*). Con la naturaleza religiosamente neutra del Estado se relaciona directamente la condición de laico que a éste conviene también en el sentido en que *laico* deriva en *lego*²⁸ por cuanto, en efecto, el Estado, podemos decir, es *incompetente* en materias *específicamente religiosas*, justo aquellas respecto de las cuales, a su vez, ha de afirmarse su autonomía²⁹.

²⁷ Como se advierte fácilmente, mientras la *neutridad* es predicable de realidades no-personales, en cuanto no afectadas por ninguna de las notas posibles de un conjunto, la *neutralidad*, en cambio, será atribuible exclusivamente a personas, en cuanto sujetos capaces de llevar a cabo la autocontención o auto-suspensión de cualquier acto (positivo o negativo, de acogida o rechazo) en dirección a cualquiera de los diversos términos de que en cada caso se trate y por relación a los cuales se definirá/calificará la correspondiente neutralidad.

²⁸ Téngase presente que *laico* es término del que se hace originariamente un uso intraeclesial para designar precisamente a quien, en términos de la primera acepción que le asigna el DRAE, “no tiene órdenes clericales” y que no ha recibido la formación propia del clérigo. De ahí que laico, como el lego, sea alguien carente de determinados conocimientos. Hoy se dice “soy lego” (como también “soy profano”) en una materia para indicar que no la conocemos. Al *laico* en la Iglesia se le llama también *seglar*, aunque estos términos designan formalidades distintas y, afortunadamente, *seglar* no esté asociado a carencia de conocimientos religiosos. Con laico, en la primera acepción del DRAE, se relacionan términos y conceptos como los de *laical* y *laicado*. *Laicidad* sería la condición de laico, en ese mismo sentido, pero difícilmente se utilizará para designar al conjunto de los fieles *laicos* que constituyen lo que propiamente se dirá el *laicado*.

²⁹ La Nota de noviembre de 2002, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, ya citada, cuando advierte que la autonomía del Estado no lo es respecto de la esfera moral sino respecto de

Esto, sin embargo, no significa que el Estado haya de desentenderse totalmente de lo religioso. Entre el Estado y lo religioso, por el contrario, hay relaciones ineludibles y de la máxima importancia. Entre ellas, podemos señalar dos fundamentales. Por una parte, al Estado le corresponde una clara competencia en las manifestaciones sociales de lo religioso, no ciertamente en cuanto religiosas, sino en cuanto sociales. Esta competencia se funda en aquella de la que el Estado está dotado en materia de orden público y en la correspondiente responsabilidad que le incumbe. En virtud de esa competencia las autoridades públicas pueden y deben regular las manifestaciones *sociales* de lo religioso, en cuanto sociales, no en cuanto religiosas. Por otra parte, –y esto es fundamental– al Estado le incumbe proclamar, respetar, defender la libertad religiosa y hacer a todos efectivamente posible el ejercicio de ésta en condiciones de igualdad (y esto no *a pesar de* sino precisamente *en virtud de* su laicidad).

9. LAICIDAD DEL ESTADO Y LIBERTAD RESPECTO DE LAS DIVERSAS POSIBLES PARTICULARES OPCIONES ANTE LO RELIGIOSO (LIBERTAD RELIGIOSA). IGUALDAD CIUDADANA, IMPARCIALIDAD RELIGIOSA DEL ESTADO Y ACONFESIONALIDAD

Es más, podemos decir que la laicidad es exigencia, condición y garantía de la libertad religiosa³⁰. Esto quiere decir que respecto de la libertad religiosa misma el Estado –al igual que respecto de las demás libertades públicas sin las que no se da un sistema democrático auténtico– no puede legítimamente ser neutral sino que ha de proclamarla, respetarla, defenderla y asegurar las condiciones para que sea efectivamente posible su ejercicio a todos. La libertad religiosa la encontramos definida con todo rigor en fórmulas ya consagradas bien conocidas, entre ellas, por invocar dos de especial significación para nosotros, la contenida en el artículo 18 de la Declaración de Derechos Humanos (1948) y la establecida en la

la religiosa deja claramente expresado, como ya advertimos, a qué se refiere mediante una relación ejemplificadora muy sencilla: “profesión de fe, cumplimiento de actos de culto y sacramentos, doctrinas teológicas, comunicación recíproca entre las autoridades religiosas y los fieles, etc.”. Respecto de la esfera de esos asuntos es ciertamente autónomo el Estado que ni ha de verse afectado por ellos ni puede legítimamente entrometerse en ellos.

³⁰ Se formula así una tesis –sobre la finalidad y efectos de la laicidad en relación con la libertad religiosa– que puede decirse deducible, *ordine geometrico*, del concepto mismo de laicidad.

Declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II³¹. Supuestas esas autorizadas definiciones y en coincidencia con ellas, proponemos, a los efectos de la presente exposición, considerar la libertad religiosa como *libertad*³² *para adoptar cualquiera de las posibles opciones particulares ante lo religioso*³³. Esta libertad no supone que no haya una obligación moral de buscar y seguir la verdad religiosa, sino que esa búsqueda ha de hacerla cada persona por medios adecuados a su dignidad y, por tanto, con libertad, esto es, con inmunidad de coacción por parte de cualquier sujeto humano, individual o colectivo)³⁴.

El Estado, que como hemos visto, no puede ser neutral ante la libertad religiosa misma, ha de ser neutral, en el sentido de *imparcial*, ante las *diversas posibles particulares opciones* que los ciudadanos, en uso de su libertad religiosa, pueden adoptar ante lo religioso. De ahí que sea preferible hablar directamente y sin más de la *imparcialidad religiosa* a la que

³¹ La *Declaración universal de los derechos humanos*. ONU (1948), proclama en su art. 18: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”. En semejantes términos se reconoce el derecho a la libertad religiosa en el artículo 9 del *Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales* (Roma, 4 de noviembre de 1950), en el artículo 10 de la *Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea* (2000), así como en el artículo II-70 del proyecto de *Tratado por el que se establece una Constitución para Europa*. Según la *Declaración Dignitatis Humanae* (07.12.1965) del Concilio Vaticano II, la libertad religiosa “consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos” (*Dignitatis humanae*, n.2). La actual Constitución española, en su artículo 16.1, reconoce asimismo y garantiza “la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley” y esta libertad comprende, según el tenor de la Ley Orgánica /1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa (BOE de 24 de julio de 1980), “el derecho de toda persona” a “profesar las creencias religiosas que libremente elija o no profesar ninguna; cambiar de confesión o abandonar la que tenía, manifestar libremente sus propias creencias religiosas o la ausencia de las mismas, o abstenerse de declarar sobre ellas” (artículo 2.1, a). (Se define así en este caso la libertad religiosa por enumeración de actos para cuya realización se es, en su virtud, inmune de toda coacción externa).

³² Sabido es que no es buena definición aquella que incluye el término con que se designa lo definido. En este caso, sin embargo, definimos la libertad religiosa como la “libertad para...” en cuanto, supuesto el concepto del género libertad (inmunidad respecto de cualquier coacción), se trata de definir la especie “religiosa”.

³³ La preferencia por esta fórmula definitoria en la presente exposición se debe a que, como veremos, permite ver con especial claridad la naturaleza de la opción laicista.

³⁴ Libertad y obligación moral –sabido es– no sólo son compatibles, sino que la obligación moral no es posible sino en referencia a la libertad. Sólo hay obligación moral en, frente, para la libertad.

está sujeto el Estado y a la que, en concreto, están estrictamente obligadas las personas que ejercen el poder público³⁵. Esta imparcialidad viene exigida por la igualdad que ha de garantizarse a todas las personas en el ejercicio de su libertad religiosa y ha de traducirse, en todo caso, en que el Estado se abstenga de asumir como suya propia –y conferirle así carácter oficial estatal– cualquiera de las posibles *particulares* opciones, positivas o negativas, ante lo religioso, entre las que se encuentra la opción *laicista*.

Según el orden lógico que guardan las exigencias expuestas podemos, pues, decir que *el respeto a la libertad religiosa* exige asegurar a todos su efectivo ejercicio en condiciones de *igualdad*; para asegurar esta igualdad, el Estado ha de guardar estricta *imparcialidad* respecto de todas las posibles opciones particulares ante lo religioso; y esa imparcialidad exige, en primer lugar y de modo especial, la *aconfesionalidad*, esto es, la inexistencia de una confesión estatal (según lo establece de modo expreso la Constitución española cuando, en su artículo 16.3, establece: “Ninguna confesión tendrá carácter estatal”). La aconfesionalidad no es sino una dimensión de la laicidad entitativa propia del Estado o la vertiente que ésta presenta en su relación concreta y operativa con las particulares confesiones religiosas. Que se le preste expresa y especial atención en determinados textos es explicable por sus directas repercusiones operativas jurídico-políticas.

La laicidad, pues, del Estado, rectamente entendida, no sólo no constituye un obstáculo para el desarrollo de la libertad religiosa, sino que adquiere su pleno sentido en cuanto está al servicio de la libertad religiosa. *A priori*, pues, podemos dar por errónea, inválida, inaceptable cualquier concepción de la laicidad de la que se derive no ya un efectivo impedimento sino aun meros obstáculos al pleno ejercicio de la libertad religiosa. No deja de ser sorprendente la facilidad con que personas de las que cabría esperar y exigir mayor ilustración en este ámbito de cuestiones, transfieren la laicidad del Estado a la sociedad misma y dan por supuesto,

³⁵ Cuando empleamos aquí el término *Estado* lo hacemos, salvo que se formule alguna observación en contrario, en el sentido en que equivale a *poder público en cualesquiera de los ámbitos y niveles* en que éste se ejerce. La observación puede ser especialmente útil para lectores españoles habituados a oír hablar del Estado en el sentido en que puede, de acuerdo con el ordenamiento constitucional español, distinguirse de las llamadas Comunidades Autónomas. En el sentido en que aquí lo empleamos, el término Estado no sólo cubre a esas entidades políticas *sui generis* del sistema español sino un campo tan amplio como, según hemos dicho, el del término *poder político, en general*.

p.e., que las prestaciones estatales entrañan la exigencia de que los ciudadanos que se acogen a ellas renuncien al ejercicio de su libertad religiosa³⁶. Olvidan que el laico lo es el Estado, pero no yo, ni tú ni aquél. Olvidan que el Estado es laico justamente para asegurarme a mí, a cada uno de nosotros, la posibilidad de serlo o no serlo (en el sentido en que lo es el Estado), para asegurarme, en suma, que pueda adoptar, en uso de mi libertad religiosa, cualquiera de las posibles particulares opciones ante lo religioso.

10. OPCIONES PARTICULARES NEGATIVAS ANTE LO RELIGIOSO: LAS DIVERSAS OPCIONES LAICISTAS

Una de las posible particulares opciones ante lo religioso es la *laicista* o, si así quiere decirse, el *laicismo*, si bien conviene no olvidar que en español *laicismo* admite todavía un uso contextual no necesariamente negativo³⁷. La opción laicista es una opción ante lo religioso y por lo mismo una *opción religiosa* en cuanto se define por referencia a lo religioso, sin que esto deje de ser así por el hecho de que esa su referencia a lo religioso sea *precisamente negativa*. La opción negativa ante lo religioso o, según la llamaremos, la *opción laicista* o el laicismo presenta *diversas modalidades* o, si se quiere, *se dan diversas opciones laicistas o laicismos*. (Registramos a continuación tres, en concreto, para pasar luego a formular sobre ellas diversas observaciones).

En primer lugar cabe registrar la *opción laicista negativamente extrema* a la que podemos denominar *opción laicista antirreligiosa y/o atea* (laicismo ateo, sin más), según la cual lo religioso debe quedar

³⁶ Exigir de los ciudadanos que, como contrapartida por el uso de las prestaciones que lleva a cabo el Estado, renuncien al ejercicio de la libertad religiosa y asuman necesariamente la laicidad propia del Estado es entrar en contradicción con la finalidad misma que da sentido y justifica esas mismas prestaciones, ya que éstas han de estar destinadas, de acuerdo con lo establecido en la misma Constitución (artículo 9.2) a “promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integran sean reales y efectivas” y “remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud...”. Sería, por eso, democráticamente ilegítimo (y disparatado), p.e., que, como contrapartida de la financiación pública de centros educativos de iniciativa social se les exigiera a éstos renunciar a la identidad educativa (o al ideario) que han adoptado en uso de la libertad de enseñanza.

³⁷ El uso contextual positivo del término *laicismo* en español puede ilustrarse con el que de él hacen autores de las más variadas posiciones ante este tipo de cuestiones. Hecha esta observación, aquí hablaremos indistintamente de *opción laicista* o, por razones de “economía verbal”, de laicismo.

absolutamente erradicado de la vida de los hombres y, por lo mismo, no sólo en el ámbito público, sino también en el privado y aun en lo más recóndito de las conciencias. Esta opción no es ninguna especie fósil que catalogamos por razones de rigor académico, sino que cuenta hoy con no pocos defensores y promotores, si bien (salvo casos, éstos sí, menos frecuentes), lo son por medios pacíficos y democráticos, lo cual puede explicar que la presencia de este laicismo antirreligioso y ateo pase inadvertida a muchos. El laicismo ateo cuenta con una tradición intelectual filosófica nada desdeñable dentro de una corriente donde ocupan lugares destacados nombres tan decisivos como los de Feuerbach y Marx. Si, según esa corriente doctrinal, la religión entraña la alienación del hombre, le despoja de su libertad y como “opio del pueblo” adormece, hasta desactivarlas, las fuerzas que ha de emplear en la lucha contra la injusticia, ninguna causa más profundamente humana y urgente que la de negar a Dios para que viva el hombre (*homo homini Deus*). Hoy ya sabemos que después de dar muerte a Dios en su intento de afirmar al hombre, es también el hombre el que termina por morir en el pensamiento occidental. Y no es sólo “el” hombre en su concepto el que se diluye y muere, sino que son millones los concretos hombres y mujeres que han muerto y mueren de modo espantoso en aras de semejante experimento humanista-antihumanista presuntamente liberador³⁸.

En segundo lugar, registramos la opción que propugna no la eliminación radical de lo religioso, pero sí su reclusión en el ámbito privado, opción que podemos, por eso, denominar *privatista*. Ésta es la opción asumida por la mayoría de quienes, en nuestro ámbito cultural, se confiesan laicistas o defensores del laicismo. En comparación con la opción laicista antirreligiosa, ésta puede aparecer como moderada. De hecho muchos de sus defensores se consideran a sí mismos modelo de moderación y tolerancia cuando insisten en que ellos no están contra la reli-

³⁸ Negado Dios, no es fácil mantener afirmada la dignidad de la persona humana. No negamos la posibilidad de que alguien que niega la existencia de Dios afirme, en cambio, con toda sinceridad la dignidad de toda persona humana, de la que puede tener una intensa *intuición ética*. Pero puede decirse que quien niega la dignidad de la persona niega a Dios. Por eso podemos ver hoy la más tajante negación de Dios y la más temible *submodalidad* de laicismo ateo, y no sólo implícitamente, en la mente, la presunta ciencia y el empeño de quienes abiertamente vuelven a distinguir entre seres humanos dignos de vivir y aquellos que no lo son, de tal modo que éstos puedan, por lo mismo, ser utilizados al servicio de los primeros, los poderosos y, en todo caso, eliminados dentro de una estricta racionalidad economicista. Aunque no es éste el momento para entrar en la fundamentación de los derechos humanos, no parece que quepa encontrar ninguna verdaderamente *lógica* –permítasenos decirlo así– *a no ser la teo-lógica*.

gión, sino sólo contra la indebida presencia de la religión y la clericalista pretensión de hacerla valer en el ámbito público que, según ellos, no le corresponden en absoluto. La religión –sostiene esta opción– debe situarse en el reducto de lo privado o, como más radicalmente parecen exigir algunos (en una posición que vendría a constituir una subespecie dentro de la opción privatista), quedar reservada al “santuario” de la conciencia de cada uno, al ámbito, pues, más íntimo de cada persona.

La tercera opción laicista sería la de quienes admiten sin reparo la legitimidad de la presencia de la religión, de las religiones, en el espacio público, al igual que es legítima la presencia en ese espacio de cualesquiera particulares opciones de sentido (en terminología especialmente cara en el ámbito francés), pero siempre que se atengan a su condición de opciones *particulares* y se abstengan, coherentemente, de toda pretensión de erigirse en conformadoras y rectoras de lo común. Por eso, a esta opción, que puede decirse “más abierta” o “democrática”, se le podría denominar *particularista*.

11. OPCIONES LAICISTAS: MANIFIESTAMENTE CONTRARIAS A LA LIBERTAD RELIGIOSA

La opción laicista, en cualquiera de sus variantes, –se ha señalado más arriba– es una entre las diversas *particulares* opciones que se pueden adoptar ante lo religioso en virtud de la libertad religiosa. Ahora bien, de entre esas posibles particulares opciones ante lo religioso, la opción laicista supone paradójicamente la negación de esa libertad religiosa. La opción laicista es una opción estructuralmente religiosa en cuanto se define por referencia a lo religioso, pero lo es de modo negativo y entraña de suyo la pretensión de hacer desaparecer o arrojar fuera de lo público o fuera del público proceso de formación de las decisiones comunes, cualquier opción religiosamente positiva. Quien pretende erradicar de modo absoluto lo religioso (según la opción laicista antirreligiosa o atea) niega sin duda de modo absoluto la libertad religiosa y entra, por lo mismo, en abierta contradicción con exigencias esenciales de un ordenamiento auténticamente democrático de la convivencia sociopolítica, exigencias radicalmente entrañadas en la de respeto a la dignidad de la persona³⁹.

³⁹ Cuestión distinta es que haya quienes vean precisamente en el ateísmo la condición

Pero quienes propugnan la reclusión de lo religioso en el ámbito de lo privado (de acuerdo con la opción laicista privatista) tampoco respetan la libertad religiosa en cuanto ésta, tal como aparece proclamada en las declaraciones y tratados internacionales, lo es para “*cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia*”⁴⁰.

Esa opción laicista privatista, la más frecuente entre nosotros a tenor de las manifestaciones de quienes por asumirla se consideran, además, al parecer, modelos de talante democrático, es también sencillamente inconciliable con un sistema acorde con “los principios democráticos de convivencia” y “los derechos y libertades fundamentales”⁴¹. Lo mismo cabe decir de la opción laicista más abierta o democrática, entre las antes registradas, como se pondrá de manifiesto en las específicas consideraciones que más abajo se le dedican.

12. LA PRETENSIÓN DE REDUCIR LO RELIGIOSO A LO PRIVADO O UN GRAVE ERROR DE PARTIDA

La opción laicista más extendida, la que hemos llamado *privatista*, se define, como vemos, por referencia a la distinción, en este caso decisiva, entre *público* y *privado*⁴². Ahora bien, la pretensión, por la que se define este laicismo privatista, de que lo religioso quede adscrito exclusivamente al ámbito privado y excluido, por lo mismo, totalmente del ámbito público, no sólo es antidemocrática, en cuanto lleva consigo la negación de la libertad religiosa, sino que obedece a un abisal error de partida: el que supone identificar todo lo público con lo estatal. El error

radical de la liberación humana. El caso es que hoy aun quien no cuente con otras fuentes de verdad tiene en la trágica historia más reciente de Occidente y ante sus propios ojos la más contundente razón para dar por falso ese supuesto y condenar el espantoso experimento totalitario que desde la propugnada muerte de Dios ha conducido y conduce directamente a la masacre de millones de personas (ayer en los campos de exterminio, hoy además en “asépticos” laboratorios y quirófanos).

⁴⁰ Según reza literalmente el artículo 18 de la *Declaración universal de los derechos humanos* (ONU, 1948).

⁴¹ Por decirlo con términos de nuestra Constitución en el apartado 2 de su artículo 27.

⁴² Aunque la fijación de esos conceptos y la referencia de cada concreta realidad a uno u otro entraña múltiples cuestiones y es ardua tarea para la que no es éste el lugar, hay casos en que resulta manifiesta e indiscutible la pertenencia de determinadas realidades a uno u otro ámbito.

puede tener su origen y explicación quizá en el proceso histórico de afirmación de la laicidad del Estado. En ese proceso –como cabe verlo ahora– se trataba de situar a la Iglesia y al Estado o, en general, lo religioso y lo civil-político en sus propios ámbitos de autonomía (o, en términos coloquiales, “ponerles en su sitio”...) y, como resulta manifiesto que el espacio de lo civil-político-estatal, del Estado en suma, es el público, algunos con poco rigor y bajo el efecto de algunos factores (digamos, “emotivos”), concluyen precipitadamente que a lo religioso no le queda otro lugar que el privado. Es evidente, sin embargo, que lo público no se agosta en lo estatal. Todo lo estatal es público, pero no todo lo público es estatal. Son múltiples las realidades públicas, sociales, que no son estatales. Lo estatal es sólo parte de lo público, entendido lo público, como aquí hacemos, en el sentido de lo real-sociológicamente público (no en el de lo perteneciente al llamado Derecho Público). Según la precisión de algún laicista, por “público”, cuando se afirma que lo religioso queda fuera de su ámbito, habrían de entenderse también las realidades que jurídicamente se dicen de “Derecho público”. En este sentido, lo religioso (y a estos efectos, en concreto, p.e., las confesiones religiosas, las iglesias) son entidades de Derecho Privado, aunque sean sociológicamente públicas. A este respecto, sin embargo, es preciso hacer dos observaciones: una, que no es éste, restringido, el modo en que suele entenderse lo público en relación con este asunto; otra, más radical: la determinación de lo perteneciente al positivo Derecho Público corresponde, al menos en gran medida de su contenido, a decisiones puramente convencionales. Esto hace que lo jurídicamente público presente distinta extensión según tiempos y lugares y resulte concepto inseguro e inadecuado en la discusión sobre el estatuto “público” de lo religioso. De ahí que hayamos de referirnos a lo real-sociológicamente público. El que respecto de una determinada realidad sea posible la discusión sociológica sobre su pertenencia al ámbito de lo público o de lo privado no obsta a la propuesta de entender en nuestro caso lo público en sentido real-sociológico, ya que, en todo caso, la discusión científica a la que nos referimos no podrá darse por resuelta, en cuanto tal, por mera convención decisionista.

13. EL ESTADO LAICISTA NO ES UN ESTADO LAICO. (SOBRE EL CARÁCTER PARTICULAR DE LA OPCIÓN LAICISTA)

Para mejor percibir el alcance de la pretensión laicista, así como su falta de fundamento y la necesidad de rechazarla, es preciso ahora insistir en que la opción laicista, en cualquiera de sus modalidades, es una opción *particular* entre las demás posibles opciones, asimismo particulares, ante lo religioso. Los concretos términos en que suele manifestarse el *laicista privatista* y el hecho de que esa opción sea la más extendida aconseja referir expresamente a ella unas consideraciones que, en todo caso, son válidas asimismo para las demás modalidades en cuanto todas ellas se presentan, de uno u otro modo, como expresión de lo público, de lo común, de lo universal por puramente racional.

El laicista, en efecto, pretende identificar su opción ante lo religioso con la posición general de neutralidad-imparcialidad que el Estado, por exigencia de su esencial laicidad, ha de guardar respecto de todas las posibles opciones particulares ante lo religioso. Esa identificación parece ampararse en que ambas posiciones, a saber, la *general* de imparcialidad religiosa del Estado y la *particular* del laicista parecen *prima facie* coincidentes en su condición de *negativas*. El Estado y el laicista coinciden en efecto en que ni uno ni otro hacen suya opción positivamente religiosa particular alguna. Ahora bien: una es la *negatividad por abstención* propia de la imparcialidad religiosa del Estado, y que supone no tomar partido a favor de ninguna particular opción religiosa, y otra la *negatividad*, propia de la opción laicista, por rechazo o eliminación de todas las opciones particulares positivamente religiosas (de modo absoluto o al menos en el espacio público o al menos en los procesos de formación de las decisiones comunes, según la modalidad laicista de que se trate). Dicho en otros términos: una cosa es *no-profesar-religión-alguna* (laicidad-aconfesionalidad, propia del Estado) y otra *profesar-el-no-a-toda-religión* (laicismo excluyente). O también: una cosa es no tomar partido por ninguna particular opción religiosa y otra tomar partido contra todas las positivamente religiosas. La negatividad propia de la posición general de imparcialidad religiosa del Estado consiste en que **ni** asume (como propia) **ni** elimina (u obstaculiza o pretende eliminar) ninguna de las particulares opciones ante lo religioso; en cambio, la negatividad propia de la opción laicista está justamente en la pretensión de eliminación (absoluta o del espacio público o de los pro-

cesos de formación de las decisiones comunes) de todas las opciones positivamente religiosas. El discurso que lleva a la identificación de esas dos posiciones y “negatividades” de tan distinto alcance y contenido constituye, pues, un sofisma. Pero es más: de entre todas las posibles opciones ante lo religioso, es justamente la negativa laicista la que puede ver puesta en cuestión su legitimidad democrática en la medida en que, como ya señalamos, pretende eliminar o restringir la libertad religiosa en uso de la cual los ciudadanos adoptan posiciones positivamente religiosas. Cabría, en este sentido, decir que el laicista lo sería no propiamente *en uso* de su libertad religiosa, sino *en contra* de la libertad religiosa. Es sin duda democráticamente legítima la opción laicista entendida como aquella que adopta quien, en uso de su libertad de conciencia en materia religiosa, opta por no profesar religión alguna e incluso, más allá de su ámbito personal, opta asimismo por hacer que otros adopten la posición laica, siempre que lo propugne por métodos democráticos, argumentativos, respetuosos con la libertad de los demás, con renuncia absoluta al uso de métodos impositivos. Por eso resulta antidemocrática y rechazable la opción laicista que pretende, en virtud de un sofisma como al antes indicado, identificarse como la propia del Estado y revestirse, por tanto, con la legitimidad coactiva de éste.

El Estado, ya lo sabemos, en virtud de su laicidad y para asegurar su imparcialidad religiosa, al servicio de la igualdad de todos los ciudadanos en el ejercicio de la libertad religiosa, ha de ser aconfesional, esto es, ha de abstenerse de asumir como propia cualquiera de las posibles opciones ante lo religioso, incluida la laicista. Por eso, si el Estado asumiera como propia la opción laicista la convertiría en su “confesión” y le conferiría de este modo “carácter estatal”. Esto supondría, sencillamente, que el Estado deja de ser aconfesional para ser *confesionalmente laicista*, deja, por tanto, de ser religiosamente imparcial y, en último término, deja de ser laico, puesto que ser laico es ser religiosamente imparcial (en el sentido antes dicho) y, para esto, aconfesional. Resultaría así, de acuerdo con todo lo expuesto, que paradójicamente *el Estado laicista no es un Estado laico*⁴³.

⁴³ Es la tesis que en otro momento quise resumir en un escrito cuyo título era precisamente “El laicista, contra la laicidad”, en *Alfa y Omega*, n.º 388, de 5-II-2004.

14. LA OPCIÓN LAICISTA MÁS ABIERTA O “DEMOCRÁTICA”

Entre las modalidades de la opción laicista ya indicadas, la registrada en tercer lugar, que hemos llamado *particularista*, parece verse libre de algunos de los reproches más graves que hemos formulado contra todas esas posiciones en general, hasta el punto que podríamos denominarla también, con términos claramente positivos, como abierta o avanzada o democrática. Ciertamente, la pretensión de expulsar lo religioso del ámbito de lo público es, en efecto, democráticamente insostenible. ¿En virtud de qué, si puedo expresar públicamente cualesquiera ideas y propuestas, habría de abstenerme de manifestar las religiosas? Para advertir la legitimidad de la presencia de lo religioso en el espacio público no habría que invocar siquiera la propia libertad religiosa en los estrictos términos con que aparece positivamente reconocida en declaraciones y tratados internacionales y en nuestro propio ordenamiento jurídico. Basta apelar a la libertad de expresión. El laicista “democrático” no puede dejar de reconocer como plenamente legítima la presencia de lo religioso en el ámbito público. Y, en efecto, la pretensión que en la posición laicista más abierta o democrática se sostiene no es ya la de que lo religioso se mantenga en lo privado sino la de que se atenga a su carácter particular. Ésta viene a ser objetivamente la réplica a la exigencia que hace un momento planteábamos precisamente a la opción laicista: la de que se atenga a su condición de opción particular.

Las categorías en torno a las cuales se define esta tercera modalidad no son ya, pues, las de público y privado, sino las de *común* (o *público-común*) y *particular*. Las “opciones de sentido” y entre ellas las religiosas gozan de plena legitimidad para hacerse presentes en la plaza pública – reconoce este más abierto laicista–, pero siempre que se atengan a su condición de particulares y no pretendan erigirse en rectoras de lo común. Esa pretensión es justamente, nos dirán, lo que constituye el *clericalismo*. Recordemos cómo muchos laicistas insisten en que no están contra la religión sino contra el *clericalismo*.

Lo laico se identifica, pues, ahora con *lo común* y esto precisamente, nos dirían, “por definición” (etimológica). El griego *laos* es *pueblo*. Lo laico –y sólo lo laico– será, así, lo del pueblo, lo común *a todos los miembros del pueblo* considerados como *iguales*. De ahí, asimismo, que los principios, valores, ideas, criterios, pautas de comportamiento, usos y costumbres asumidos por todos los miembros del pueblo y que, por esto,

constituyen el *acervo común* o de *lo común*, sea a la vez sencillamente *lo laico*. A ese acervo de lo común pertenece, en un sistema democrático pluralista, justamente el *respeto a las diferencias*, a las diferentes opciones particulares, propias de grupos o individuos diversos integrados en el *laos*. En ese sistema laico tendrían, pues, esas particulares opciones asegurado el respeto y garantizada la pacífica convivencia entre todas ellas, siempre que cada una de ellas, a su vez, acepte su propia condición de particular y ninguna pretenda salirse de ese particular “papel”. Tales serían las exigencias básicas del que llaman *principio de laicidad*, tal como expresamente se presenta en esta opción. Entendido así, el principio de laicidad vendría a identificarse con el de la democracia y nuestro reproche en este caso sería el de que se quiera poner bajo el nombre de lo laico (que terminará identificado con lo no-religioso) lo que es patrimonio democrático, sin más, compartido por quienes no aceptamos ser tenidos por laicistas.

Esta más abierta o “democrática” opción laicista bascula, pues, sobre el concepto de lo común. La identificación de lo laico con lo común, amparada en la que diríamos *legitimidad etimológica*, supone atraer hacia lo laico, con carácter general y también, por tanto, cuando no esté presente esa etimología, la dignidad y el prestigio, incluso moral, de que parece gozar efectivamente *lo común*, en cuanto sería lo abierto, lo acogedor, lo solidario, lo desinteresado, frente a lo particular, que, por el contrario y por contraste, lleva a pensar en lo cerrado, excluyente, interesado, egoísta. Se hace circular así un movimiento mental que fundamenta o, en todo caso, refuerza la tesis que reserva a lo laico en exclusiva el papel directivo de la vida pública. Ahora bien, es preciso advertir que este discurso laicista sobre lo común da por supuesto que lo común es siempre *no-religioso*. ¿Qué ocurrirá si en una sociedad dada, en un pueblo o *laos* dado, todos sus integrantes coinciden en asumir libremente una determinada *confesión religiosa* que, por lo mismo, en tal caso resultaría *común a todos los miembros del laos* y sería por lo mismo laica? En este caso estaríamos ante la paradoja de una opción *religiosa laica* (*laicamente religiosa*). No parece, sin embargo, que el laicista más abierto haya considerado siquiera la posibilidad de esa libre unánime opción de todo un *laos* por una determinada confesión religiosa. Pero sin duda esa hipótesis —que, por cierto, no siempre se ha mantenido en el reino de la mera hipótesis, sino que en algún momento en algún lugar se hace realidad— basta

para poner en evidencia que, en último término, lo específico de *lo laico* no está, para nuestro laicista, en ser *común* sino en ser *no-religioso*. De tal modo que, si se viera presionado dialécticamente con la hipótesis formulada, preferiría, cabe pensar, abandonar el argumento *ex communi*. En último término este avanzado laicista no podrá partir de lo común para identificar sin más lo religioso con lo no-común (y negarle, en consecuencia, si no presencia, sí plena validez pública), sino que partirá de que es lo no-religioso lo que puede legítimamente determinar el ordenamiento público e invocará luego, para esto, su condición de único común. Si resulta que, como en el caso de nuestra hipótesis, no hay contradicción alguna en que algo sea a la vez religioso y común a todos, el laicista tendrá que aceptar la debilidad de su discurso con que, a partir de la idea de lo común entrañada en la etimología de laico, intenta fundamentar que sólo lo laico, identificado siempre en sus supuestos con lo no-religioso, lleva consigo en exclusiva la legitimidad para ser asumido por todos y, en su caso, a todos impuesto. Bien es verdad que, en el caso de nuestra hipótesis, como podrá señalar el laicista, nos situamos fuera del caso de una sociedad pluralista. Cierto. Pero no por eso dejan de ser válidas las consideraciones anteriores en cuanto ponen de manifiesto que, en último término, también este laicista “avanzado” concibe lo laico, de modo esencial, originario, definitorio, no propiamente y en último término, como lo común sino como *lo no-religioso*. Quedará así en evidencia la gratuidad, la petición de principio, con que se empeña este laicista en que sólo pueden considerarse susceptibles de ser universalizadas en cuanto comunes, en el concreto universo del pueblo, *laos*, de que se trate, exigencias limpias de toda referencia religiosa⁴⁴.

15. LA PRESENCIA DE LO RELIGIOSO EN EL PROCESO PÚBLICO DE FORMACIÓN DE LAS DECISIONES COMUNES

La opción laicista más avanzada, a la que llamamos particularista, admite, ya se ha dicho, como legítima la presencia de las opciones parti-

⁴⁴ Pretender que lo no-religioso es, *realmente*, *lo común* porque previamente se ha decidido que laico es, realmente, lo *no-religioso* y lo laico es, *etimológicamente*, *lo común* supone construir un razonamiento en el que el término medio (*laico*) se emplea en dos diferentes sentidos y se viola, por tanto, con ello, de modo manifiesto la primera de las reglas a las que debe ajustarse este discurso para ser correcto.

culares, entre ellas las religiosas en la plaza pública de la cultura. Ahora bien para ser tenida por auténticamente abierta y democrática, esa postura habría de admitir la legitimidad de la presencia de lo religioso, de las opciones de sentido, en general, de las religiosas, en concreto⁴⁵, también en los procesos de formación de las decisiones comunes público-políticas y normativas. En realidad, sin embargo, la opción laicista *particularista*, exige expresamente a las opciones particulares y, en concreto, de hecho exige a las religiosas, que no pretendan ser ni siquiera oídas en esos procesos de formación y determinación de lo común. Esta última exigencia laicista vendría a dar por supuesto que en el proceso de formación de lo común sólo están legitimados para participar quienes antes incluso de iniciarse ese proceso o no sostienen convicción alguna o bien van a hacer valer en tal proceso convicciones que gozan ya en ese momento de la venturosa, inmaculada y benéfica condición de comunes⁴⁶.

El avanzado laicista que desarrolla ese discurso viene con él a dar también por supuesto que son convicciones como las suyas, en cuanto no-religiosas, las que, en cambio, ya sólo por eso, por no-religiosas, son comunes y en cuanto tales y, por lo mismo, susceptibles de ser en último término legítimamente impuestas a todos. Lo común a todos –advertirá el laicista– puede, por su propia naturaleza, ser legítimamente, y sin violencia, impuesto a todos (*ex hipótesis*, diríase). Pero no debiera ser difícil advertir el grave error que vicia radicalmente tal postura: el de identificar gratuitamente, a priori, los conceptos de *no-religioso* y de *común*. El razonamiento implícito que, con manifiesto quebranto de elementales leyes lógicas, parece llevar a esta última pretensión laicista vendría a ser el siguiente: Si lo religioso es particular, lo no-religioso es ya de suyo en todo caso lo común. Se incurre así en el grave olvido de que lo no-

⁴⁵ Éstas son, en último término, las que en este debate se tienen de modo preferente, cuando no exclusivo, *in mente*.

⁴⁶ Me basta que una convicción, por manifiestamente no-religiosa que sea, no sea la mía para negar que sea de veras común a todos. No deja de ser sorprendente la contundencia con que nos piden que nos “callemos” nuestras particulares convicciones religiosas quienes a la vez pretenden que las suyas no sólo están legitimadas para hacerse valer en la formación de lo común sino que ya de suyo de antemano y solo por no-religiosas pertenecen a lo común. En último término, en esta original lógica laicista, la mayor garantía de pureza “comúnica” (*sit venia verbo*) en el proceso de formación de lo común estaría en legitimar para desarrollarlo sólo a quienes carecieran por completo de convicciones (no cabe duda de que la convicción más radicalmente a salvo de cualquier virus particularista es la convicción inexistente) o, como se ha dicho, con eficaz ironía a los no convencidos de nada (cf. Ollero, Andrés, *España: ¿Un estado laico? La Libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Editorial Aranzadi, 2005, pp. 27.41ss).

religioso también puede ser particular⁴⁷. En una sociedad pluralista, en la que concurren creyentes e increyentes, con muy variadas identidades, aunque alguna resulte asumida por una amplísima mayoría, las opciones propias de unos y otros son, “por definición”, fáctico-sociológicamente particulares. Resulta por eso sorprendente la acrítica generalizada pretensión, aceptada con preocupante pasividad por muchos de los creyentes, de que la opción pública propia y única legítima de una sociedad pluralista es la increyente. El hecho de que esa opción increyente aparezca definida justamente por la negación de lo creyente⁴⁸ hace que revista la apariencia de opción aséptica, pura, común, asumible por todos. De ahí que sea muy importante poner en evidencia la condición de particular que afecta a la opción increyente como a las demás opciones de sentido presentes en la sociedad pluralista⁴⁹.

Las manifestaciones de algunos portavoces laicistas nos permiten atribuirles, sin temeridad alguna, la pretensión de que las voces religiosas en cuanto tales se mantengan al margen de los procesos de formación y determinación de las decisiones comunes y, en concreto, las normativas⁵⁰, si bien tampoco faltan, entre los laicistas –justo es reco-

⁴⁷ El error radical de la opción laicista que llamamos *privatista* está en identificar público y estatal. Y así como, respecto de aquélla, advertíamos que lo público no se agota en lo estatal, aquí ha de advertirse que *lo particular no se agota en lo religioso*. Si las convicciones religiosas debieran quedar, en razón de particulares, fuera del proceso de formación de las decisiones comunes, habrían de quedar asimismo excluidas de ese proceso las convicciones no-religiosas, que tampoco tienen garantizada, por su mera condición de no-religiosas, su condición de comunes. Con lo cual no sería posible proceso alguno de comunicación.

⁴⁸ Por cierto, son los propios laicistas los que, sin embargo, en otra perspectiva, rechazarán enérgicamente el ser reducidos a esa negativa concepción cuando, por el contrario, como se esfuerzan en reclamar su posición no puede ser definida negativamente como vacía de creencia, sino positivamente en cuanto marcada por positivas ideas y actitudes filosóficas, éticas,...

⁴⁹ Algunas consideraciones formuladas en este y en los siguientes apartados fueron expuestas en la ponencia de González Vila, Teófilo, “Verdad y tolerancia, ingredientes necesarios para una cultura de la convivencia”, presentada en la XL Semana Social de España que se desarrolló en Toledo del 2 al 5 de noviembre de 2006 y tuvo como tema general “Propuestas cristianas para una cultura de la convivencia”. Dicha ponencia se encuentra, cuando se redacta el presente escrito, pendiente de publicación.

⁵⁰ En determinados casos se llegaría a poner en cuestión la legitimidad del ejercicio de la libertad de expresión que, no obstante, se le reconoce *formalmente* a la Iglesia. Así en diciembre de 2004, la autodenominada *Plataforma Ciudadana por una Sociedad Laica* hizo público un “*Manifiesto en defensa de una sociedad laica*” donde se lee: “la Plataforma Ciudadana por una Sociedad Laica estima que es legítimo el ejercicio de la libertad de expresión que tiene la Iglesia, pero que sin embargo *se convierte en actuación antidemocrática* cuando se plantea como intento de impedir el cumplimiento de compromisos democráticos adquiridos ante la ciudadanía o de deslegitimación de decisiones que corresponde adoptar al Congreso de los Diputados en el ejercicio de su soberanía”. Según esto, la exposición de ideas contrarias a los compromisos y proyectos del poder público democrático son de suyo necesariamente una actuación antidemocrática.

nocerlo—quienes ponen el acento en el carácter *dialógico* del procedimiento de determinación de lo común y parecen no excluir, en principio, la participación de cualesquiera aportaciones conviccionales en ese procedimiento⁵¹.

Es un hecho, con todo, que en la opinión sustentada por los medios de comunicación dominantes y de hecho socialmente más extendida, lo laico, entendido simplemente como lo no-religioso, aparece revestido *a priori* de un gratuito *plus* de legitimidad que supone entre creyentes y no creyentes una efectiva falta de simetría o igualdad y no ciertamente a favor de los creyentes, como reconoce Habermas⁵². No puede aceptarse que, como propone o exige, según los casos, el laicista, el proceso de formación de las decisiones público-políticas *parta* precisamente de *apartar* a Dios de nuestro horizonte. Esa pretensión no constituye en modo alguno una exigencia de la obligada imparcialidad religiosa que el Estado ha de guardar en virtud de su laicidad y en aras de la libertad religiosa, sino que obedece a una postura laicista excluyente inconciliable con la democracia. Por lo demás, Dios es ineludible. Como hacía notar el cardenal Ratzinger, el agnosticismo no me libra de optar, es ya él mismo

Podemos entender, *a sensu contrario*, que para los autores del citado Manifiesto el ejercicio de la libertad de expresión sería legítimo y democrático sólo en cuanto resulte favorable, coincidente o no contrario a los proyectos y decisiones del poder político en cada momento o cuando resulte inocuo para los planes de éste. ¿Acaso no es legítimo impedir por medios democráticos (y, entre ellos, de modo muy especial el ejercicio de la libertad de expresión) la realización de proyectos o la toma de decisiones que uno considere contrarias al bien común? ¿Dónde queda el pluralismo? ¿dónde el derecho de las minorías e incluso de un simple ciudadano a disentir de quienes mandan en cada caso, criticar las ideas y decisiones de éstos, proponer otras y utilizar precisamente su libertad de expresión para difundir otras ideas y propuestas y tratar de ganar por la palabra la adhesión de otros...?

⁵¹ “La formulación de estos valores comunes y de las correspondientes normas de conducta es el resultado del ejercicio continuado de la función dialógica de la conciencia y de sus precipitados, el diálogo y el consenso. En su virtud se universaliza la norma de comportamiento individual susceptible de ser asumida por todos como consecuencia de sus propias convicciones o, si se prefiere, como consecuencia de la identidad de las conclusiones derivadas *de las convicciones de unos y de otros*” (*Educación para la ciudadanía. Propuesta de educación Ética Cívica [sic]*, Fundación Cives, Madrid, 2005, p.17. Ese documento es fruto de la colaboración de Fundación Educativa y Asistencial Cives de la Liga Española de la Educación y Cultura Popular – Cátedra de Laicidad y Libertades Públicas Fernando de los Ríos del Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III). El citado texto refleja la adscripción de sus autores a una presunta ética procedimental según la cual los valores y exigencias morales no gozan de una validez objetiva que hemos de reconocer sino que la reciben del mero consenso de quienes convienen en acordarlas y establecerlas. Aquí se aduce tal texto sólo en cuanto parece expresar apertura a todo tipo de aportaciones.

⁵² V. Habermas, Jürgen-Ratzinger, Joseph, o.c., p.45. Habermas reconoce el derecho de los creyentes a realizar aportaciones en lenguaje religioso [*in religiöser Sprache*] a las discusiones públicas (o.c., p. 47).

una opción ante un problema que se plantea ineludible en el orden práctico. Inevitablemente nuestro actuar responderá o al supuesto de que Dios existe o al de que no existe y según sea la posición adoptada ese actuar será muy distinto⁵³. La laicidad no sólo no exige vetar la participación de los creyentes en cuanto tales en la vida pública, sino que de suyo constituye la mejor garantía para que ésta se produzca con plena libertad.

16. LAICIDAD Y MORAL

16.1. *La relación entre moral y laicidad: punto central del debate actual con el laicismo*

Lo cierto es, sin embargo, que incluso el laicista más abierto, el que reconoce la legitimidad de la presencia de lo religioso en el ámbito público, dará por supuesto *a priori* que carece no ya de justificación sino aun de sentido, en una sociedad secularizada pluralista, la participación de las opciones o convicciones religiosas en el proceso de formación de las decisiones comunes. En realidad, lo que de hecho y en concreto el laicista quiere dejar fuera de este proceso son *determinadas* exigencias morales de las que aparecen como transmisoras y, digamos, “portavoces” instancias confesionales y, en general, religiosas. Que la cuestión se concrete en referencia al orden de las exigencias morales es ciertamente explicable puesto que el orden de la toma de decisiones reguladoras de la convivencia pertenece estructuralmente al orden de lo humano en cuanto tal y, por lo mismo, al orden de lo moral. En las actuales sociedades democráticas

⁵³ Preguntarse por los valores del agnosticismo es preguntarse –señalaba Ratzinger– si su programa es realizable en la práctica. “¿Podemos contentarnos con vivir hipotéticamente ‘como si Dios no existiera’, mientras es posible que exista realmente? Para el hombre, el tema de Dios no es un problema puramente teórico como, por ejemplo, saber si fuera del sistema periódico de los elementos hay otros, hasta ahora desconocidos. Al contrario, el tema de Dios es un problema eminentemente práctico... Aun en el caso –señala– de que yo esté de acuerdo, teóricamente, con el agnosticismo, en la práctica me veré obligado a escoger entre la alternativa de vivir como si Dios no existiera, o vivir como si Dios existiera realmente y fuera la realidad decisiva de mi propia existencia” (RATZINGER, J., *El cristiano en la crisis de Europa*, Madrid, Ednes. Cristiandad, 2006, p. 81). La gravedad de la alternativa se nos revela cuando observamos que “llevar al extremo nuestro intento de comprender al hombre prescindiendo totalmente de Dios nos conduce cada vez más al borde del abismo, o sea, a prescindir completamente del hombre. En ese caso, tendremos que dar la vuelta al axioma de los iluministas y afirmar que aun el que no logra encontrar el camino de la libre aceptación de Dios debería tratar de vivir y organizar su vida *veluti si Deus daretur*, como si Dios existiera. Ése es el consejo que daba Pascal a sus amigos no creyentes...” (RATZINGER, J, o.c., p. 47).

occidentales resultaría anacrónico hasta lo ridículo que las pretensiones laicistas estuvieran referidas, como pudieron estarlo en otros momentos las de algunos “príncipes”, a cuestiones específicamente religiosas y, en concreto, dogmáticas (trinitarias, cristológicas, eclesiológicas,...). Lo que hoy reclama para sí *el príncipe laico* es plena exención, plena autonomía, también respecto de un orden moral natural que tiene interés en presentar como una manifestación más de indebido dominio religioso sobre el orden temporal.

Lo cierto es, sin embargo, como sabemos, que las exigencias morales sostenidas por esas voces “confesionales” cuya participación en el debate al que nos referimos veta el laicista sólo pueden considerarse tales, “confesionales”, en razón de que quienes, de modo explícito y más claro, las sostienen revisten la condición de creyentes, pero no en razón de su contenido, ya que los propios creyentes las presentan como pertenecientes a la moral natural, válidas, por lo mismo, para todos. A la vez, por cierto, el laicista, en último término, rechazará que haya moral alguna *objetiva*, tenga o no color confesional alguno, a la que las decisiones del Poder hayan de estar sujetas. El laicista no reconocerá otras exigencias “morales” de validez general que las determinadas por el Derecho como integrantes a la vez del llamado “mínimo común ético”. Otra cosa es que para rechazar las exigencias morales de las que son precisamente los creyentes sus principales y más explícitos defensores invoque, para no atenderlas, la presunta condición confesional de tales exigencias.

Con esta cuestión, cabe decir, nos situamos en el punto que puede considerarse central en el debate actual con los laicistas sobre el alcance de la laicidad misma. Es, en efecto, en la cuestión de *la relación entre moral y laicidad* donde se sitúan hoy con más fuerza y claridad las específicas pretensiones del laicismo aun el más liberal. Con la importancia central de esta cuestión se corresponde el cuidado con que la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en la misma fórmula con que define la laicidad como autonomía del Estado (respecto de la esfera civil y política), incluye como fundamental la advertencia de que esa autonomía en que consiste la legítima laicidad del Estado no lo es “nunca respecto de la esfera moral”.

En términos de meridiana claridad: El hecho de que *determinadas verdades morales* “sobre la vida social, la justicia, la libertad, el respeto a la vida y todos los demás derechos de la persona” sean “también...

enseñadas por la Iglesia, no disminuye la legitimidad civil y la “laicidad” del compromiso de quienes se identifican con ellas, *independientemente del papel que la búsqueda racional y la confirmación procedente de la fe hayan desarrollado en la adquisición de tales convicciones*. En efecto, la “laicidad” indica en primer lugar la actitud de quien respeta las *verdades que emanan del conocimiento natural sobre el hombre que vive en sociedad, aunque tales verdades sean enseñadas al mismo tiempo por una religión específica, pues la verdad es una*⁵⁴. Constituye, por eso, –se nos advierte– un error pensar que la autonomía con que los católicos han de actuar en política les permite prescindir de “la enseñanza moral y social de la Iglesia”⁵⁵, pues tal enseñanza – podemos añadir– no por eso deja de pertenecer al orden moral natural asequible de suyo a la luz de la razón y que todos, católicos, creyentes en general e increyentes, así como los órganos del Estado han de buscar, aceptar y hacer norma de sus actuaciones.

El laicista no querrá siquiera prestar oídos ni dar entrada, por supuesto, en el proceso formal de configuración de las decisiones público-políticas a las voces que, identificadas por alguna referencia confesional, proclaman determinadas exigencias morales (por lo general, aquellas en concreto que contrarían a las ideas, proyectos, normas, actuaciones que han recibido la venturosa calificación de progresistas). Al laicista le bastará la condición religiosa de quienes proclaman ese tipo de exigencias para, sólo por eso, incluirlas en la esfera de lo específicamente religioso y considerarlas válidas, por lo mismo, de modo exclusivo para quienes profesan la correspondiente confesión⁵⁶. Por eso es preciso insistir en que una exigencia moral no se convierte en específica y exclusivamente religiosa por el hecho de que la enseñe, proclame y urja la Iglesia. La misma Iglesia presenta esas exigencias morales a que nos referimos como pertenecientes a la moral natural y, por lo mismo, válidas y obligatorias para todos. El laicista podrá poner en cuestión que en efecto esas exigencias lo sean de la moral natural común, pero no puede, si quiere proceder con un

⁵⁴ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal*, de 24 de noviembre de 2002, de la, *sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, n. 6

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Es muy significativo que el laicista no tenga reparo en aceptar la enseñanza moral de la Iglesia en la medida en que favorece a “causas” que él asume. Se puede, por eso, pensar que no es propiamente el hecho de que la Iglesia enseñe unas determinadas exigencias morales lo que le lleva a rechazarlas sino el contenido de éstas.

mínimo de rigor intelectual, concluir que no lo son sólo a partir del hecho de que las enseña la Iglesia.

Desgraciadamente esa incorrecta, sofisticada identificación de *exigencias-morales-enseñadas-por-la-Iglesia* con *exigencias-morales-exclusivamente-religiosas-y-válidas-sólo-para-los-creyentes* ha pasado a constituir un lugar común en la mentalidad de muy amplias capas de la población, fácil receptora acrítica de ese progresista y “tolerante” mensaje. Ésa es la mentalidad que se expresa cuando, en términos prácticos y persuasivos, se le dice en tono conciliador al creyente: “Si para ti, según tu fe, eso es malo, no lo hagas, nadie te obliga a hacerlo; pero no te opongas a que lo hagan quienes no piensan como tú. La ley no te obliga a actuar contra tus convicciones, las respeta. Respeta tú las convicciones de los demás” (mensaje, éste, al que no pocos creyentes también parecen ser sensibles). Por eso es tan importante poner en evidencia el sofisma ya señalado. Y la ignorancia de quien me dirige ese mensaje sobre el alcance de mis convicciones morales. Ignora que mi conciencia o mis “convicciones” me obligan no sólo a *no* actuar de tal modo porque lo considero malo, sino también, y con igual fuerza, a manifestar públicamente que, en efecto, lo tengo por moralmente malo; ignora que mi conciencia me obliga también a tratar de conseguir, por medios democráticos, entre ellos, p.e., el ejercicio del voto, que las normas respondan a esas objetivas exigencias morales que, *aunque* también la Iglesia me las enseñe e ilumine, considero naturales, universales. La razón para tratar de hacerlas valer con carácter general –también parece ignorarlo quien me dirige aquella melíflua, “buenista”, exhortación– no es sino la de que estoy y me siento obligado a respetar esas exigencias por cuanto eso se me presenta, según mi leal saber y entender, como lo más conducente al bien común (y nadie negará que el servicio al bien común es una exigencia de la misma moral ciudadana laica). Por lo demás, es un hecho que, en el contexto en que a veces se nos dirige a los creyentes, ese tipo de aparentemente amable exhortación expresa una perentoria exigencia de que nos abstengamos, sin más, de criticar siquiera, p.e., disposiciones inspiradas en convicciones contrarias a las nuestras y de que silencemos las nuestras, por respeto, nos dicen, a las de los demás. En ocasiones, cuando están en juego asuntos de especial importancia para los vigilantes de lo *laicistamente correcto*, se llega al abandono de las suaves formas y se recurre a los términos más energicamente conminatorios. Es necesario, por eso, insistir en algo muy

elemental: que el respeto lo debemos a las personas en cuanto tales y ese respeto no exige tener sin más por verdaderas e indiscutibles sus opiniones u ocurrencias ni obliga a asumir sus doctrinas, teorías y convicciones, frente a las cuales, por el contrario, podemos sostener otras, en uso de libertad tan democráticamente elemental como la de pensamiento y expresión.

16.2. Sociedad pluralista, laicidad, mínimo común jurídico-ético y positivismo jurídico absoluto

Frente a tan clara postura no lo es menos la que, en contra, mantienen también los representantes de ese laicismo que se quiere “avanzado”, el de aquellos que se consideran indiscutidos, sinceros, esforzados, desinteresados, progresistas defensores de las más puras exigencias democráticas y, en primer lugar, de la fundamental libertad de conciencia. Nuestras actuales sociedades democráticas, fruto del proceso de secularización, se caracterizan por la aceptada y protegida presencia de una pluralidad de opciones morales, ninguna de las cuales puede legítimamente pretender imponerse como la moral común a todos. Lo auténticamente democrático exige, nos dirá este laicista, que por encima y más allá de las diversas morales particulares presentes en la sociedad pluralista, el Poder democrático legítimo establezca lo común a todos, ya que, en efecto, la pacífica convivencia en esta sociedad, pluralista en múltiples aspectos y, de manera muy especial, en lo moral, sólo será posible mediante la aceptación por todos del *mínimo preceptivo común establecido por el Derecho, que constituye, a la vez, el mínimo ético común, en que consistiría la moral pública*. La laicidad del Estado es de este modo la que permite construir la plataforma común sobre la que podrá desarrollarse la pacífica convivencia de las más diversas opciones, siempre que sean conciliables con ese mínimo común jurídico y ético que decide y establece el Poder democrático legítimamente constituido.

Ciertamente, digamos, no cabe pretender que esa convivencia pacífica democrática se consiga por la vía de la *imposición* general de cualquiera de las opciones morales particulares presentes en la sociedad pluralista. Ahora bien: de ahí no cabe concluir que no exista orden moral objetivo de rango superior pre- y metajurídico al que el “Estado democrático” haya de estar sujeto. Ése es, sin embargo, el olímpico salto ilógico que da

el laicista cuando concluye que no hay en modo alguno un orden moral anterior y superior al que haya de atenerse la positiva voluntad soberana de la ciudadanía, representada por la Mayoría parlamentaria, sino que es ésta, por el contrario, la que mediante el Derecho establece a la vez el mínimo común ético. Al exponer en estos términos la posición de nuestros laicistas no incurrimos en ninguna infundada atribución de intenciones. Nos lo dicen abiertamente⁵⁷:

“Desde la laicidad se garantiza la convivencia de culturas, ideas y religiones sin subordinaciones ni preeminencia de creencias, sin imposiciones, sin mediatizar la voluntad ciudadana, sin subordinar la acción política de las Instituciones del Estado Social y Democrático de Derecho a ningún credo o jerarquía religiosa. La Laicidad es garantía para desarrollar los derechos de ciudadanía ya que –aseveran con absoluta seguridad– *el Estado Democrático y la Ley, así como la soberanía, no obedecen a ningún orden preestablecido de rango superior, pues la única voluntad y soberanía es la de la ciudadanía*⁵⁸.

Se niega, pues, claramente que exista instancia alguna objetiva de orden moral a la que hayan de atenerse “el Estado Democrático y la Ley”. Estamos ante una profesión dogmáticamente tajante de un positivismo

⁵⁷ Cf. *Constitución, laicidad y Educación para la Ciudadanía*. Manifiesto del PSOE con motivo del XXVIII aniversario de la Constitución, 05/12/2006. Este documento se emite poco después de que se hiciera pública la Instrucción Pastoral, de 23 de noviembre de 2006, de la 88 Asamblea Plenaria de la CEE, ““Orientaciones morales ante la situación actual de España”. Del referido Manifiesto del PSOE publica poco después una “lectura crítica” rigurosa y dialogante el Arzobispo de Pamplona y Obispo de Tudela, D. Fernando Sebastián. El indicado Manifiesto del PSOE tiene la importancia que se deriva del significado político de quienes lo emiten, con independencia del juicio que pueda formularse sobre la calidad intrínseca, intelectual, de su contenido quizá no del todo elaborado. En ese documento se afirma sin el más ligero titubeo: “*Los fundamentalismos monoteístas o religiosos siembran fronteras entre los ciudadanos. La laicidad es el espacio de Integración. Sin laicidad no habrían [sic] nuevos derechos de ciudadanía, serían delitos civiles algunas libertades como la interrupción voluntaria del embarazo, el matrimonio entre personas del mismo sexo, ... y dejarían de ser delitos el maltrato a la mujer, la ablación o la discriminación por razón de sexo. Sin laicidad sería difícil evitar la proliferación de conductas nada acordes con la formación de conciencias libres y críticas y con el cultivo de las virtudes cívicas*”.

⁵⁸ *ibidem*. Se reconoce “que el respeto a todas las opciones que suscita la vida personal y social, el respeto de la discrepancia y de la diferencia y la apreciación de la riqueza de la diversidad de concepciones y valoraciones son pilares esenciales del entendimiento democrático. Sin embargo, –se añade– *el cultivo del derecho de libertad de conciencia y la autonomía moral, ideológica o religiosa de los individuos, debe conciliarse con la potenciación del mínimo común ético constitucionalmente consagrado integrado por el conjunto de valores que constituyen las señas de identidad del Estado Social y Democrático de Derecho: igualdad, libertad, justicia, pluralismo, dignidad de la persona y derechos fundamentales*”. (*ibidem*). Se hace, pues, de la norma positiva límite de la libertad de conciencia y fundamento último de los valores que integran el llamado “mínimo común ético”.

jurídico absoluto. Si se tiene en cuenta que la voluntad de la ciudadanía se manifiesta en la de la *mayoría parlamentaria* y ésta, a su vez, de hecho, se ve dirigida por la *minoría* que la domina, estamos ante una versión formal, y ¿ficticiamente? democrática, de fáctica divinización del César, ahora revestido con el manto de la mayoría parlamentaria⁵⁹. Pero en todo caso, aun cuando la mayoría no fuera expresión de la voluntad de una minoría o incluso de una sola persona, aunque se esté ante a una indiscutida mayoría legítimamente constituida o, aun más, ante una totalidad parlamentaria unánime, es preciso sostener que no todo está a disposición de esa Mayoría, que hay un orden de exigencias objetivas a las que, en cualquier supuesto, ha de someterse ese Poder. Dicho en otros términos, “lo del César colectivo parlamentario, formalmente democrático” no es más amplio que “lo del César imperial” totalitario. Es más: el César formalmente democrático se convierte en totalitario tan pronto se pretende última fuente de moralidad.

16.3. La afirmación dialogal de un orden objetivo de exigencias morales comunes

Nuestro laicista, como hemos visto, no parece considerar siquiera la posibilidad de una moral objetiva común, anterior y superior al Estado, en cuya común aceptación podemos converger desde las diversas particulares morales. Pero esa moral no sólo es posible, sino que es la que hemos de hacer valer dialogal, comunitariamente, si no queremos entregar antidemocrática e idolátricamente al César la facultad de dictar qué es lo bueno y qué lo malo, qué lo justo y qué lo injusto, que, en último tér-

⁵⁹ “Hay quien piensa que la referencia a una moral objetiva, anterior y superior a las instituciones democráticas, es incompatible con una organización democrática de la sociedad y de la convivencia. Con frecuencia se habla de la democracia como si las instituciones y los procedimientos democráticos tuvieran que ser la última referencia moral de los ciudadanos, el principio rector de la conciencia personal, la fuente del bien y del mal. En esta manera de ver las cosas, fruto de la *visión laicista y relativista* de la vida, se esconde un peligroso germen de *pragmatismo maquiavélico* y de *autoritarismo*. Si las instituciones democráticas, formadas por hombres y mujeres que actúan según sus criterios personales, pudieran llegar a ser el referente *último* de la conciencia de los ciudadanos, no cabría la crítica ni la resistencia moral a las decisiones de los parlamentos y de los gobiernos. *En definitiva, el bien y el mal, la conciencia personal y la colectiva quedarían determinadas por las decisiones de unas pocas personas*, por los intereses de los grupos que en cada momento ejercieran el poder real, político y económico. Nada más contrario a la verdadera democracia” (88 Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Orientaciones morales ante la situación actual de España* (Instrucción Pastoral, de 23 de noviembre de 2006), n.52.

mino, lo verdadero y lo falso⁶⁰. Con respecto a un orden de exigencias morales anterior y superior al Estado pueden plantearse dos cuestiones: una, la de si existe ese orden objetivo; otra, la de cuáles sean las concretas exigencias morales que lo integran. Salvo el reducido conjunto de exquisitos relativistas absolutos, positivistas jurídicos y laicistas y aun éstos sólo cuando fungen como tales, puede decirse que hay una universal respuesta afirmativa espontánea a la primera cuestión (existe un orden moral objetivo anterior y superior a nuestra voluntad). La segunda cuestión –cuál sea el contenido de ese orden moral objetivo– da lugar, ante el hecho de la pluralidad, a la cuestión de cuál sea el procedimiento para comunitariamente buscar, descubrir y aceptar esas exigencias morales objetivas.

Normas morales no son aquellas que valen porque de hecho las “consensuamos”-aceptamos, sino las que hemos de aceptar porque gozan de una validez objetiva anterior y superior a la voluntad de quienes las aceptamos. Entre la moral, y evangélicamente, inadmisibles imposición a todos de una presunta verdad, en este caso, de una particular moral, por un lado, y, por otro, la renuncia relativista a toda pretensión de verdad (de la que termina por surgir la Bestia del poder totalitario), está la ya moralmente obligada búsqueda dialogal comunitaria de la verdad. La verdad no es algo que pueda decidir, “poner” ni el *César individual* según su soberano arbitrio, ni el *César colectivo* mediante el mero consenso procedimentalista (*consenso tético*), sino algo que podemos y debemos descubrir y afirmar como anterior y superior a nosotros, a esa misma convergencia nuestra en descubrirla (lo cual supone no propiamente consenso, sino lo que podemos llamar *convergencia heurística*). Se trata no de decidir mediante nuestro consenso qué normas son válidas (*consenso tético*), sino de *descubrir* comunitaria, dialogalmente (*convergencia heurística*), cuáles gozan de validez objetiva en sí mismas, antes y por encima de consenso alguno. La afirmación y sustentación social de lo común por convergencia, desde las diversas particulares opciones morales, en el

⁶⁰ “Si los parlamentarios, y más en concreto, los dirigentes de un grupo político que está en el poder, pueden legislar según su propio criterio, sin someterse a ningún principio moral socialmente vigente y vinculante, la sociedad entera queda a merced de las opiniones y deseos de una o de unas pocas personas que se arrojan unos poderes *casi absolutos* que van evidentemente más allá de su competencia. Todo ello, con la consecuencia terrible de que *ese positivismo jurídico* -así se llama la doctrina que no reconoce la existencia de principios éticos que ningún poder político pueda transgredir jamás- *es la antesala del totalitarismo* (88 Asamblea de la Conferencia Episcopal Española, o.c. n.54)

descubrimiento conjunto de verdades morales objetivas, no sólo es posible, sino que es a esa instancia, a ese orden moral objetivo anterior y superior a cualquier orden jurídico positivo al que el poder público democrático ha de atender y atenerse.

Los laicistas que asumen la postura expresada en el texto antes citado, contestan negativamente a la primera cuestión y consideran, en consecuencia, que no ha lugar a la segunda puesto que el orden moral no es algo que haya que *descubrir*, sino un orden que hay que *establecer*, sin más, mediante el Derecho en el que se alberga a la vez (o con el que, sin más precisiones conceptuales, algunos identifican) la moral que dicen “pública”. En rigor, pues, para el laicista “democrático” al que ahora nos referimos, no hay moral alguna desde la que pueda recaer exigencia alguna sobre (el establecimiento de) la norma jurídica, sino que, a la inversa, es la norma jurídica la que determina cuáles sean las exigencias morales a las que corresponde una legítima vigencia *pública*. Esta posición no sólo supone la negación de un orden objetivo de exigencias morales anterior y superior al Derecho, sino que a la vez *hace que se disipe el concepto mismo de lo moral*. No cabe distinguir entre las especies de moral pública y moral privada sino a partir del concepto del género moral. Para el radical positivismo jurídico laicista, la moral que llaman pública deja de ser propiamente moral y se disuelve en Derecho, de tal modo que el concepto de moral sólo se vería propiamente realizado en la que llaman moral “privada”⁶¹.

Sobre el supuesto de que, en efecto, la convivencia de una sociedad pluralista ha de asentarse en unas bases comunes a todos sus integrantes, en lo común, la opción laicista que hemos llamado “democrática” pone la fuente de lo común en la voluntad soberana del pueblo, traducida en la de las efímeras cambiantes mayorías parlamentarias, de la que procede el Derecho positivo, común a todos, que alberga a la vez el mínimo ético asimismo común a todos. Pero de este modo, lo común se establece al alto precio de dar paso, en último término, a la dictadura, apenas encubierta por formalidades democráticas difícilmente sostenibles a la larga.

⁶¹ Entre otros reparos que suscitan los términos con que se formula ese positivismo jurídico en determinados sectores académicos está justamente el de una terminología no del todo “afinada”. En determinadas exposiciones no parece suficientemente a salvo la distinción formal entre lo jurídico y lo moral y se persiste, a la vez, en utilizar este término —el de *moral*— para una dimensión que, en la concepción que profesan, no corresponde a los contenidos a los que la atribuyen. *Público / privado* no son, a nuestro juicio, los términos adecuados para establecer una distinción que queda mejor expresada mediante la contraposición *común / particular*.

El modo de hacer vigente una moral común objetiva, base de una convivencia sostenible y sostenida en la sociedad pluralista y fundamento de un ordenamiento al que quede efectivamente sujeto el Poder mismo, no es el de pedirle al Soberano, bajo una u otra vestimenta, que lo decida él y nos lo prescriba, sino la búsqueda dialogal comunitaria de esa moral, de ese orden objetivo de exigencias, anterior y superior a nuestra voluntad y a la de *los que mandan*. Esta vía, que es la única respetuosa con la dignidad de las personas y con las libertades democráticas, constituye, sin embargo, una ardua tarea permanente, no exenta de conflictividad, dentro de una dialéctica incesante en la que la plataforma de convergencias experimenta tensiones, con momentos de contracción y expansión, sin perjuicio de la mantenida marcha, lenta y a veces contrariada, en dirección a una meta que puede afirmarse en fundada esperanza desde una perspectiva escatológica cristiana. Esta concepción –advirtámoslo– no supone relativismo alguno pues las vicisitudes a las que nos referimos no afectan al firme continente objetivo de verdades que pueden con fundamento decirse “eternas”, sino a nuestra contingente, imperfecta, progresiva percepción de las riquezas que éste encierra⁶².

16.4. Legitimidad y obligatoriedad de la participación de los creyentes en el debate público en el proceso de formación de las decisiones comunes

En esta tarea comunitaria dialogal de descubrimiento y afirmación de las bases pre-políticas, morales, comunes de la convivencia y en todos los

⁶² Sobre estas cuestiones y, en particular, sobre el sentido en que resulta alejada de toda especie de relativismo la vía de descubrimiento dialogal de nuestra convergencia, desde nuestras diversas opciones, en la afirmación de comunes exigencias morales objetivas, puede verse González Vila, Teófilo, “Sociedad pluralista, moral común, moral cristiana”, en VV.AA., *Ciencias Humanas y Sociedad: La Fundación Oriol-Urquijo* (Madrid, Fundación José Luis de Oriol - Catalina de Urquijo”, 1993) pp. 639-662. En relación con el valor del diálogo y la confluencia de los seres humanos, desde las diversas culturas, en la afirmación de verdades fundamentales sobre la naturaleza humana y sobre las exigencias morales que con ésta se corresponden, nos ilustra con enseñanzas básicas Pablo VI, en su encíclica *Ecclesiam suam* (1964). A las “convicciones básicas y comunes en las que *convergen* las más nobles tradiciones morales de la humanidad” se refiere la Instrucción Pastoral de la Conferencia Episcopal Española *La verdad os hará libres* (1990), n. 38. Entre otros autorizados testimonio sobre la necesidad del diálogo en el sentido aquí propugnado, podemos citar el del arzobispo Dr. Fernando Sebastián cuando señala que la convivencia “requiere un conjunto de convicciones comunes respetadas por todos, clarificado y enriquecido mediante el *diálogo constante*, sin necesidad de excluir las ideas religiosas del patrimonio cultural y social de la sociedad en la cual estamos todos integrados” (Sebastián Aguilar, Fernando, *Lectura crítica del Manifiesto del PSOE, Constitución, Laicidad y Educación para la Ciudadanía, de 4 de diciembre de 2006*. Domingo, 10 de diciembre de 2006, n. 10).

procesos de formación de las decisiones público-políticas normativas comunes han de estar presentes también los creyentes, con cuya aportación ha de contarse para la consolidación y pervivencia del propio sistema democrático. Así lo reconocen pensadores increíentes, entre los que destaca Jürgen Habermas⁶³. Aun cuando el Estado demo-liberal cuente, como él pretende, con recursos dialécticos suficientes para autofundamentarse racionalmente, no parece que pueda asegurar su fáctica supervivencia sin el concurso de otras fuentes. No sería legítimo ni inteligente deslegitimar las consideraciones que sobre determinadas exigencias de moral natural pueden aportar determinados ciudadanos por el hecho de que éstos aparezcan a la vez como creyentes. Por eso, nos dirá el mismo Habermas, “resulta también en interés propio del Estado constitucional el cuidar la relación con todas las fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa [*Normbewusstsein*] y la solidaridad de los ciudadanos”⁶⁴. Y advierte con toda claridad: “La neutralidad cosmovisiva del poder estatal que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión del mundo laicista. Los ciudadanos secularizados, en cuanto que actúan en su papel de ciudadanos del estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los ciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas”⁶⁵.

“Usted niega la existencia de Dios. Yo la afirmo”. Tan fácticamente “particular” es su posición como la mía. ¿En virtud de qué he de silenciar mi opción y aceptar, en cambio, que la suya, precisamente por no-religiosa, es la legitimada para configurar el ordenamiento común? Frente a la pretensión, que el laicista sostiene, de que la opción religiosa, por particular, se aparte del proceso de configuración de lo público común – ¿acaso no es asimismo particular, como hemos dicho, la opción laicista?– el creyente no pretende acallar ninguna voz sino unir la suya a cuantas

⁶³ Célebre se ha hecho ya su coloquio-debate con el entonces Cardenal J. Ratzinger, el 19 de enero de 2004, en la Academia Católica de Baviera. Los textos de las exposiciones de ambos en aquella ocasión, en que se les proponía como tema *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, se encuentra en *Zur Debatte, hemen der Katholischen Akademie in Bayern*, 1/ 2004, 34 Jahrgang, 2004, pp. 7-12. De ambos textos han aparecido varias traducciones al español. Puede verse Ratzinger, J – Habermas, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2006.

⁶⁴ Habermas, Jürgen-Ratzinger, Joseph, o.c. 42s.

⁶⁵ Habermas, Jürgen-Ratzinger, Joseph, o.c. 46s.

pueden ofrecer una participación positiva, pro-positiva, en ese proceso. “No pretendo que usted se calle, –dirá el creyente—no pretenda usted que me calle yo. Dialoguemos⁶⁶”

16.5. El contenido de la aportación cristiana al establecimiento de un orden sociopolítico justo. La Doctrina Social de la Iglesia. La tarea específica de los fieles cristianos laicos

La aportación que el cristiano puede hacer desde su fe, y de hecho históricamente ha prestado, a la construcción de un orden sociopolítico justo se desarrolla, puede decirse, en dos líneas. Una de ellas es precisamente la que traza la afirmación cristiana de la laicidad del Estado. Otra es la contribución práctica, mediante las más diversas obras e instituciones, según circunstancias de lugar y tiempo, a esa que, según enseña DCE, es la “tarea principal de la política”, a saber, la realización del “orden justo de la sociedad y del Estado”⁶⁷, el establecimiento de un ordenamiento jurídico, de un sistema de ejercicio del poder, acordes con las exigencias de la justicia. Esa tarea, específica propia la política, del Estado⁶⁸, no se reduce, obviamente, a una simple técnica, sino que, por su propia naturaleza, dado que “su origen y su meta” están precisamente en “la justicia”, es una tarea ética⁶⁹. Siendo esto así, el Estado ha de preguntarse cuáles son aquí y ahora las exigencias de la justicia, lo cual remite a una cuestión más radical: la de *qué es la justicia*. Y responder a esta cuestión es obra de la razón práctica⁷⁰, de la razón autorresponsable⁷¹, de la razón ética.

Es esta dimensión ética de la tarea propia del Estado la que hace posible y necesario el encuentro de la fe con la política. La fe, la Iglesia que la transmite, puede y debe prestar a la lucha por la justicia de la que no

⁶⁶ Invitación que se entiende al diálogo según el concepto y en las condiciones que se han expuesto.

⁶⁷ *Deus caritas est* 28 a. “La justicia es el objeto y, por tanto, también la medida intrínseca de toda política” (Ibidem). De tal modo que sin justicia un Estado –en los conocidos y duros términos de S. Agustín– no sería sino una banda de ladrones (Ibidem): “*Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?*” (Agust., *De civitate Dei*, IV, 4).

⁶⁸ En los casos en que la realización de un orden público justo se dice tarea propia de la política, puede, a los efectos de estas consideraciones, entenderse que lo es del Estado, según una equivalencia legítima que se hace de algún modo explícita cuando se dice que en esa tarea la Iglesia no puede ni debe sustituir al Estado.

⁶⁹ DCE 28 a.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ DCE 29.

puede desentenderse en absoluto ⁷² una específica contribución: la de ayudar “a la purificación de la razón y reavivar las fuerzas morales, sin lo cual no se instauran estructuras justas, ni éstas pueden ser operativas a largo plazo”⁷³. Para llevar a cabo rectamente su propia función, “la razón ha de purificarse constantemente, porque su ceguera ética, que deriva de la preponderancia del interés y del poder que la deslumbran, es un peligro que nunca se puede descartar totalmente”⁷⁴.

Puede decirse que entre la relación de la fe con la razón y de la Iglesia con el Estado se da una clara correspondencia: la Iglesia se encuentra con el Estado en el punto en que la fe se encuentra con la política o, si se quiere, con la razón práctica política. Y la contribución específica que la Iglesia puede y debe prestar a la tarea práctica ética propia del Estado (la realización de un orden social justo) se lleva a cabo de dos modos: mediante la argumentación racional y mediante ese despertar de fuerzas espirituales “sin las cuales la justicia, que siempre exige también renunciaciones, no puede afirmarse ni prosperar”. O, en otros términos: la Iglesia colabora en la tarea de realizar la justicia “esforzándose por abrir la inteligencia y la voluntad a las exigencias del bien”⁷⁵, proporcionando luz para percibir con claridad y fuerza para realizar sin desmayo las exigencias de la justicia.

No olvidemos que esta aportación está referida al mismo conjunto de verdades que sobre el orden justo de la sociedad y del Estado puede en

⁷² Aunque “el establecimiento de estructuras justas no es un cometido inmediato de la Iglesia, sino que pertenece a la esfera de la política” (ibidem), la Iglesia “tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia” (ibidem 29). La construcción de un orden social y estatal justo, aunque como quehacer político no sea un cometido inmediato de la Iglesia, es a la vez “una tarea humana primaria” y por eso “la Iglesia tiene el deber de ofrecer, mediante la purificación de la razón y la formación ética, su contribución específica, para que las exigencias de la justicia sean comprensibles y políticamente realizables” (DCE 28 a).

⁷³ Ibidem. La fe, que es por su naturaleza específica, un encuentro con el Dios vivo que nos abre a una más allá de la razón, es también “una fuerza purificadora para la razón misma” (ibidem).

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Benedicto XVI recoge esta su enseñanza de *Deus caritas est* cuando, en su *Discurso a la IV Asamblea Eclesial Nacional Italiana en Verona* el 19 de octubre de 2006, señalaba que a la comunidad política, “cuya alma es la justicia”, la Iglesia le ofrece su propia “contribución específica” en “dos niveles”, en cuanto “la fe cristiana purifica la razón y le ayuda a ser lo que debe ser”. Hablar de niveles o dos líneas en esa contribución (purificación de la razón, fortalecimiento de la voluntad) no significa ignorar que la purificación de la razón no se opera sólo por su directa iluminación con la verdad de la fe sino mediante la purificación del corazón, de la voluntad, por lo mismo que la ceguera de la razón no es mera estrechez racional sino emponzoñamiento moral. La ceguera de la razón no es sólo falta de luz sino falta del calor del amor. De ahí que la luz ilumine también la voluntad y el calor del corazón purificado del pecado y poseído por el amor haga caer las escamas de los ojos de la razón.

principio alcanzar la razón con sus fuerzas naturales⁷⁶. De hecho, la específica contribución doctrinal con que la Iglesia ilumina a la razón política puede decirse fundamentalmente concentrada en *la doctrina social de la Iglesia*. La doctrina social de la Iglesia “argumenta desde la razón y el derecho natural, es decir, a partir de lo que es conforme a la naturaleza de todo ser humano”⁷⁷. Dada “su relación con la dignidad de la persona, está formulada –nos advertía Juan Pablo II– para ser entendida también por los que no pertenecen a la comunidad de los creyentes”⁷⁸. Esta doctrina resulta así una excelente muestra de cómo las verdades naturales sobre el orden creado, el orden temporal y, en concreto, sobre la sociedad y el Estado se ven iluminadas, afianzadas, potenciadas desde la luz que la fe proporciona. De hecho, como señala Benedicto XVI, “la doctrina social de la Iglesia se ha convertido en una indicación fundamental, que propone orientaciones válidas mucho más allá de sus confines: estas orientaciones —ante el avance del progreso— se han de afrontar en diálogo con todos los que se preocupan seriamente por el hombre y su mundo”⁷⁹.

El laicista, sin embargo, en cuanto, como sabemos, reclama para el Estado, para el César, la condición de fuente última de la moral misma, no aceptará que éste necesite ayuda alguna que suponga poner en cuestión la plena autosuficiencia de éste en la realización de su tarea. El Estado es, para el laicista, el soberano maestro universal de ciudadanía y de

⁷⁶Cuestión distinta es que, debilitadas esas fuerzas en la situación de naturaleza caída, haya sido necesaria la revelación divina positiva, incluso en relación con las verdades de orden natural, para asegurar que pudieran ser conocidas por todos, fácilmente y sin error. De acuerdo con el Magisterio de la Iglesia, unas son aquellas verdades que la razón por sí misma o con solas sus fuerzas está de suyo, estructuralmente, incapacitada para alcanzar y otras aquellas que, si bien pueden ser alcanzadas con las solas fuerzas de la razón natural, de hecho muy pocos, con mucho esfuerzo y no sin error llegan a conocer, dada la debilidad y oscuridad que la razón humana padece como consecuencia del pecado. Por eso: “La revelación histórica de la Ley de Dios fue necesaria, además, para que todos los hombres pudiesen conocer [respecto de aquello mismo que de suyo no es inaccesible a la razón humana] de un modo cierto, fácil, sin error e íntegramente la voluntad divina que tuvo que proteger su creación y, en particular, al hombre y su alianza con Dios de caer en el caos a causa del pecado [Cf. Concilio Vaticano I, Constitución dogmática *Dei filius* DS 3004-3005; Concilio Vaticano II Constitución dogmática *Dei Verbum*, n.6: DS 4206]. Pero esta revelación definitiva, al curar y llenar de sentido y de vida los empeños éticos de la humanidad, no entró en este campo como en una realidad extraña (Cf. CVP, n. 46) “ (Instrucción Pastoral de la CEE, *La verdad os hará libres*, n. 40).

⁷⁷ DCE 28. La *Doctrina Social de la Iglesia* (DSI) tiene “su origen, por una parte, en el encuentro del mensaje bíblico con la razón y, por otra, con los problemas y las situaciones que afectan a la vida del hombre y la sociedad” (Juan Pablo II, Exhortación Postsinodal *Ecclesia in Europa*, 98).

⁷⁸ *Ecclesia in Europa*, 99.

⁷⁹ DCE 27, *in fine*

ética cívica. El modo más eficaz de reivindicar, frente a esa postura, nuestro derecho a ofrecer la ayuda que, por otra parte, tenemos el deber de ofrecer para la construcción del más justo orden sociopolítico —desde la especial iluminación que sobre las exigencias mismas de la moral natural proyecta nuestra fe— será el de efectivamente prestar esa ayuda a través de todos los cauces legítimos a nuestro alcance.

Y, como expresamente se recuerda en DCE, es a los *fieles laicos* a quienes, de entre los miembros de la Iglesia, incumbe como “deber inmediato”⁸⁰ actuar en favor de un orden justo en la sociedad. Como ciudadanos del Estado, están llamados a participar en primera persona⁸¹ en la vida pública. Es a ellos a quienes corresponde llevar esa aportación cristiana “a pie de obra”, donde se construye la ciudad, el orden social y político, para informar esas tareas desde dentro, como fermento⁸². La misión de los fieles laicos es configurar rectamente la vida social, respetando su legítima autonomía y cooperando con los otros ciudadanos según las respectivas competencias y bajo su propia responsabilidad⁸³. El hecho de que estén materialmente insertos en la realidad secular en cuanto tal, mediante sus propias dedicaciones profesionales, sitúa claramente en los fieles laicos ese deber inmediato de hacer presentes la luz y la fuerza que reciben de la fe en esas mismas tareas que, en todo caso, han de llevar a cabo. Esta misión de los laicos, encarnada en sus propias tareas seculares, profesionales, se hace tanto más imperiosamente necesaria cuanto más extendida, por causa del laicismo ambiente, la sordera para cualquier palabra, aun puramente racional, que aparezca vinculada, de uno u otro modo, a la fe religiosa y, concretamente, a la cristiana que es por referencia a la cual se da de hecho hoy el laicismo...

⁸⁰ *unmittelbare Aufgabe* (DCE, 29)

⁸¹ *persönlich* (Ibidem).

⁸² No pueden eximirse de la “multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el *bien común*” (Christifideles laici, 1988, 42; DCE, 29). En los fieles laicos concurre la doble condición de creyentes y de trabajadores en tareas del “siglo” (no decimos de “ciudadanos” ya que la condición de tales se realiza también en los pastores). Lo que caracteriza a los laicos es su específica dedicación *ordinaria* a las tareas de construcción de la ciudad temporal y su inserción en el *siglo* (que los hace *seglares*). Aunque las manifestaciones de la caridad eclesial nunca pueden confundirse con la actividad del Estado, sigue siendo verdad que la caridad debe animar toda la existencia de los fieles laicos y, por tanto, su actividad política, vivida como “caridad social” (CaIC 1939; DCE 29).

⁸³ *Congregación para la Doctrina de la Fe, Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida pública (24 noviembre 2002), 6.*

17. LAICIDAD Y LAICISMO ESCOLAR

La concepción que de la laicidad ofrece la opción laicista que hemos llamado particularista supone una especie de *teoría general democrática de la laicidad*: ésta nos la presenta el laicista justamente como la garantía de unas bases comunes sobre las que puede asentarse la convivencia de las diversas particulares opciones ideológicas y religiosas que sean compatibles con esa plataforma de coincidencias generales básicas (una de las cuales sería precisamente la exigencia de respeto a tales “diferencias”). Pero ninguna de éstas podría obviamente, por definición, en cuanto particular, ser espacio de concurrencia y convivencia de las demás opciones particulares diferentes. De esta tesis general constituye un caso de aplicación realmente ejemplar, extremo e importante el del laicismo escolar. Pueden estar, por eso, justificadas algunas consideraciones al respecto.

Si en el espacio público social extraescolar el laicista “avanzado” admite como legítima la presencia de las más diversas “particulares” opciones, entre ellas, por supuesto, las religiosas, les negará, por el contrario, a todas ellas de modo tajante el acceso al espacio escolar⁸⁴. La Escuela –tal es una de las tesis-clave del laicismo– es el reducto sagrado de lo común, el ámbito reservado a *la formación común de todos en lo común*.

La presencia de la pluralidad de opciones en este espacio perturbaría el proceso de formación de quienes todavía no han alcanzado la madurez para responder con juicio autónomo a esa diversidad. Esa *formación común de todos en lo común* no puede estar encomendada a ninguna opción particular, sostiene como evidencia el laicista, sino que es competencia y misión de quien debe ser reconocido como garante de lo común: el Estado. La escuela ha de ser estatal, pues, justo para asegurar su condición de común a todos, esto es laica. Laicismo y estatismo escolar resultan esencialmente inseparables. Resulta así que aun el laicista más avanzado y ufano de la que podría decirse su *teoría general de la laicidad democrática*, la abandona tan pronto vuelve su mirada al espacio escolar para su-

⁸⁴ En el espacio público el laicista más avanzado admite, como hemos visto, la presencia de las particulares opciones de sentido dentro de la plaza abierta al diálogo intercultural, interopcional y esto puede impedir a muchos advertir que a tales opciones, sin embargo, no se les reconoce legitimidad para participar en el específico proceso público-político de tomas de decisiones comunes. Ahora bien: en el espacio escolar no cabe distinguir dos planos o momentos, en uno de los cuales se admitieran las opciones particulares, en tanto se les excluiría del otro, sino que se establece de modo tajante y absoluto el destierro de toda opción particular.

marse fervorosamente a la vieja defensa de la que ahora llamaríamos *teoría restringida del laicismo escolar*.

El *laicismo escolar* se monta sobre el supuesto de que es imposible educar en lo común, en los valores comunes, desde una opción particular. Se trata de la aplicación, al mundo educativo, del principio laicista general de exclusión de lo particular en la formación de lo común. El indicado supuesto pasa a muchos inadvertido, al menos en su condición de fundamento último del laicismo escolar. Y, por otra parte, una vez explicitado, a muchos puede parecerles, en un primer momento, un principio razonable y evidente. ¿Será verdad que no es posible educar en lo común desde una opción particular? Caben dos momentos en la respuesta a esta cuestión.

En primer lugar, es cierto que hay opciones particulares desde las que no sería posible educar en los valores que se consideran comunes a todos en una sociedad democrática y esto por la sencilla razón de que niegan sin más, de uno u otro modo, tales valores. Ahora bien, dicho esto, hemos de afirmar que no sólo es posible educar en los valores comunes desde una opción particular, sino que sólo será posible hacerlo desde una opción particular. Los valores comunes sólo pueden hacerse realidad, para cada uno, en la carne y sangre de su vida real, en un aquí y un ahora cultural inesquivable, sin los cuales, sencillamente, no soy. Si afirmamos la existencia de valores universales, lo que está claro es que esos valores no se realizan ni pueden realizarse jamás “desencarnados”. No *existe* el universal desencarnado. Los valores comunes sólo pueden realizarse enraizados en la concreción del *humus* en el que realmente vivo, sin que, por otra parte, esto signifique que no los *sepa* a la vez efectivamente válidos para todos⁸⁵. En realidad, quienes pretenden que es posible una educación en lo común “desencarnado”, en realidad lo que hacen, sépanlo o no,

⁸⁵ ¿Acaso no es posible educar en los valores comunes desde la particular opción cristiana? Si el valor común fundamental de la misma ética laica democrática es el de la dignidad de la persona, ¿acaso no funda sólidamente en su propia conciencia y en toda su vida ese “valor” quien, como el que lo hace desde la fe cristiana, ve en cada persona un valor absoluto, a alguien pensado y querido por Dios desde la eternidad, llamado a participar en la vida divina, redimido por la sangre de Cristo...? ¿Cabe encontrar más sólida fundamentación que esa que encuentra en su fe el cristiano para sumarse a la “común afirmación pública” de ese “valor” común de la humana dignidad...? De acuerdo con una clarificadora distinción en que insistía Maritain, el que no pueda revestir ninguna coloración particular la formulación *pública común* de los valores y bases morales comunes en una sociedad pluralista no significa que no sea necesario que cada uno de los que se adhieren a esa afirmación tenga sólidas razones para hacerlo. Y a cada uno es su particular opción la que le proporciona esas razones. En este sentido podrá asimismo decirse que la moral común pública vive *en y de* las morales particulares.

es identificar con esa presunta opción asépticamente universal la propia particular opción encarnada (en diversos sentidos de este término) que se define por la exclusión de cualquiera otra opción particular⁸⁶.

18. LA OPCIÓN LAICISTA O LA VUELTA A LA DIVINIZACIÓN DEL PODER DEMOCRÁTICAMENTE LEGITIMADO CON EL MANTO DE LA MAYORÍA PARLAMENTARIA

Afirmar la independencia del Estado frente a cualquier instancia moral objetiva, frente a cualquier verdad, anterior y superior al Estado mismo supone, en realidad, negar la existencia misma de un orden objetivo de verdades y exigencias morales, supone instalarse sin más en el relativismo, rasgo definitorio de nuestro presente momento cultural. En el relativismo se ha querido ver precisamente una condición de posibilidad de la pacífica convivencia democrática en la sociedad pluralista. Pero la democracia no es posible sino asentada en una serie de verdades fundamentales, objetivas, éstas sí fundamento del propio consenso democrático. Quiere esto decir que el relativismo no sólo *no* es condición de posibilidad de la convivencia democrática sino que constituye, por el contrario, el más activo caldo de cultivo del totalitarismo⁸⁷. En una situación de absoluto relativismo, es, en efecto, el Poder el que termina por autolegitimarse y erigirse en fuente última de determinación de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso. Y esta auto-legitimación es objetivamente una auto-deificación. Ciertamente

⁸⁶ Cf. González Vila, Teófilo, “Escuela pública y escuela privada”, en *Acontecimiento* n° 73, 2004/3, Año XX pp. 56-59). La transmisión de valores que –sabido es– afecta a la entera personalidad y se produce, diríamos, fundamentalmente “por contagio” comprende sin duda un momento propiamente cognitivo. La aportación específica de la Escuela (que sin duda es también espacio privilegiado para el *contagio* de los valores), se sitúa en el que podemos llamar momento cognitivo-argumentativo-fundamentante de la validez objetiva de los valores. No discutimos si lo decisivo en la transmisión de valores es esa aportación cognitiva, decimos que es la específica de la Escuela. Pues bien, en el plano en que se sitúa la fundamentación de los valores comunes tiene inevitablemente lugar una pluralidad de concepciones que debe ser respetada y que no respeta quien pretenda imponer como única una determinada fundamentación de los valores y conferir a éstos en su realización práctica el alcance que viene determinado por esa fundamentación. Frente a quienes se amparan en la condición de comunes de los valores para imponer su particular concepción de éstos, es preciso plantear la cuestión de *qué es lo común en los valores comunes* (cf. González Vila, Teófilo, “Aconfesionalidad, laicidad y laicismo. Una aclaración necesaria”, en Domingo Moratalla, Agustín, *Ciudadanía, religión y educación moral*, PPC Madrid, 2006, pp.83 ss, en las que se plantea la cuestión).

⁸⁷ Cf. Juan Pablo II, *Centesimus annus*, 44-46.

no hay motivos para temer, al menos de inmediato, que el Poder (esto quiere decir, en cuanto atañe a las presentes consideraciones, *quienes lo ejercen*) vaya a incurrir en la pretensión, que hoy resultaría ridículamente anacrónica, de que se le reconozca formalmente “divino” y se les rinda, de alguna manera, culto. Pero no cabe duda de que sustraer el Poder democrático a cualquier exigencia moral objetiva anterior y superior a ese mismo poder y de poner en éste la fuente última de la moral común supone negar que haya esfera alguna que no esté incluida en la del César, que no esté sometida a la jurisdicción de éste. El César siempre tiene la tentación de querer ser Dios. Y en este momento, puede decirse, el César vuelve a querer ser Dios, quiere ser Dios (que es el modo más radical de ser ateo). Por referencia a la distinción establecida por Jesús, diremos que *el César no se conforma con lo suyo*, sino que pretende para sí “lo que es de Dios” y, en concreto, la condición de fundamento del orden de la moral (en este caso de la moral común que llaman “pública” o “mínimo común ético”). Al modo como el culto al Emperador se establecía, con una clara finalidad política, como instancia unificadora dentro del politeísta mundo romano, así, en la actual sociedad pluralista (politeísta), habría de ser el Poder democrático, según el laicista, la última instancia garante de la pacífica convivencia sociopolítica. Se olvida que *lo del César* no se ensancha y, menos aún, hasta absorber *lo de Dios* por el hecho de que el César se vea investido con el manto democrático de la mayoría parlamentaria. El culto que se nos exige tributar a este endiosado César parlamentario no es el de que le erijamos estatuas ante las que, reverentes, ofrecer incienso, sino el acatamiento público acrítico e incondicional de sus decisiones, la silenciosa aceptación del supuesto conforme al cual nada hay que no esté a disposición de la mayoría, nada que quede sustraído a la decisión de ésta. Se nos exige, pues, al menos, *el culto de nuestro silencio*, de nuestra renuncia a exponer y querer hacer valer en el debate público las exigencias contenidas en un orden moral que consideramos objetivo, anterior y superior a las decisiones del César y a las que el César mismo debe ajustarse. Negarnos a rendir este culto del silencio, del abandono del ejercicio de la libertad de expresión frente al Poder, de la renuncia a proclamar la verdad que como tal percibimos, nos acarreará como castigo el ser públicamente escarnecidos por reaccionarios antidemócratas, opuestos a la soberana voluntad de la mayoría. ¿Exageración? Nos pa-

rece ridículo pensar que vaya a pedírsenos rendir culto a “estatuas” del Poder del Estado. Pero no es otra cosa lo que, de hecho, se nos pide cuando se nos exige que renunciemos a las exigencias morales fundadas en la naturaleza y en Dios mismo para ajustarnos acriticamente a las normas que no tienen otro apoyo que el circunstancial de una efímera mayoría y cuyo peso se aplica a cuestiones que, por definición, habrían de estarle sustraídas. Ese endiosamiento laicista del Poder responde a la vieja tentación adámica: la de empeñarse en poseer la ciencia del bien y del mal, en dictar lo que es bueno y lo que es malo, pretensión ésta a la vez contra Dios y contra la razón, contra el Dios-Logos-Amor.

19. ES INEVITABLE EL CONFLICTO: CADA GENERACIÓN HABRÁ DE HACERLE FRENTE. LA ESPERANZA CRISTIANA EN LA CONSUMACIÓN DEL REINO DE DIOS, EN LA NUEVA JERUSALÉN, CIUDAD PERFECTA

Nuestra respuesta a las pretensiones laicistas no puede estar inspirada por criterios de poder, sino que ha de consistir en un modo de actuar y resistir nacidos del amor, que sean y trasluzcan amor. Frente al relativismo que despeja el camino para el endiosamiento del César, hemos de afirmar la verdad del hombre y suscitar la búsqueda comunitaria dialogal donde ha de hacerse presente nuestra palabra en testimonio de esa verdad tal como la fe me la ilumina. Ya hemos señalado cuál ha de ser nuestra contribución a la construcción de la ciudad temporal, de un orden socio-político cada vez más justo, a una sólida convivencia asentada, a pesar de nuestras diferencias, en bases comunes prepolíticas, morales. Pero sabemos que no tenemos aquí ciudad permanente (Hb 13,14), que no podemos construir la ciudad perfecta en este mundo. Esa ciudad sólo se realizará escatológicamente, en un momento transhistórico, como reino de Dios, en la Jerusalén celestial⁸⁸. Dicho en otros términos: no podemos

⁸⁸ “Las ideologías totalitarias del siglo XX nos prometieron edificar un mundo libre y justo, y para realizar este objetivo exigieron una hecatombe de víctimas” Ese sueño utópico ha llegado a afectar “con fuerza a la conciencia cristiana y ha impreso en ella una huella profunda”, pero: “La espera de la venida de Cristo se refiere a una salvación que se encuentra más allá de la historia, ...” (Ratzinger, Joseph, *Europa, raíces, identidad y misterio*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2005 [Traducción, de Pablo Largo, de *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, -Edizioni San Paolo, 2004], pp. 114s.. La pretensión de una sociedad perfecta, “una sociedad definitivamente sana”, como obra puramente humana en este mundo, clausura la esperanza en el Reino de Dios, y entraña la desaparición de la libertad (Ratzinger, Joseph, o.c., p. 63).

sumarnos ilusoriamente al “buenismo” imperante de los poderosos e instalados, gozadores intensamente superficiales de esta vida que no esperan otra eterna, sino que hemos de saber que el conflicto con el Enemigo, con los poderes y males de este mundo es ineludible y cada generación, cada hombre, ha de enfrentarse a ellos⁸⁹.

Pero la espera, fundada en una firme esperanza, de los cielos nuevos y de la tierra nueva, no supone ni nos permite desentendernos de esta tierra y estos cielos. Esa espera del Reino, en vez de alejarnos de la historia, en vez de justificar cualquier despreocupación por los problemas que compartimos con nuestros conciudadanos, problemas cada vez más comunes a más personas, problemas mundiales, nos obliga, por el contrario, a intensificar nuestra solicitud por la realidad presente, *donde* ya ahora crece –y *porque* ya ahora crece– una novedad, que es “germen y figura del mundo que vendrá”⁹⁰. Ya actúa en este nuestro tiempo la salvadora gran Novedad que es, tras la caída (Gn 3, 1-7) en que intervino la Serpiente antigua (Ap 12, 9), la implantación del Reinado de Dios y de su Cristo⁹¹. Es esa novedad la que confiere a nuestro laborar terreno, unido a Cristo, una transcendencia escatológica: todo lo que aquí hagamos por el Reino lo veremos transfigurado e integrado en él. Entre, por una parte, nuestro trabajo en la construcción de este mundo según el plan de Dios y, por otra, nuestra ciudadanía en la nueva Jerusalén no hay una solución de continuidad. Nuestro quehacer en este mundo, la historia entera, no es una construcción que se desecha definitivamente, sino que, por encima de todas nuestras fuerzas y por pura gracia, conforme a su plan eterno, se ve asumida, elevada, transcendida y transformada por Dios en la consumación de su Reino. Tal como enseña el Concilio Vaticano II en su Constitución pastoral *Gaudium et spes* (n. 57), con términos que cita literalmente Juan Pablo II en su Exhortación postsinodal *Ecclesia in Europa* (n.97): “*Los cristianos, en su peregrinación hacia la ciudad celeste, deben buscar y gustar las cosas de arriba, lo cual no disminuye en nada, sino que más bien aumenta, la importancia de su tarea de trabajar juntamente con todos los hombres en la edificación de un mundo más*

⁸⁹ “El ser hombre vuelve a comenzar de cero con cada ser humano” (Ratzinger, Joseph, o.c., p. 62). Esto significa, entre otras cosas, que “la construcción de un orden social y estatal justo, mediante el cual se da a cada uno lo que le corresponde, es una tarea fundamental que debe afrontar de nuevo *cada generación*” (DCE 28, a).

⁹⁰ *Ecclesia in Europa*, 97.

⁹¹ Muñoz León, Domingo, *El reinado de Dios y de su Cristo. Estudio derásico del Apocalipsis de San Juan. Discurso de Ingreso en la Real Academia de Doctores*, Madrid, 1997.

humano”⁹². Porque -añade Juan Pablo II en el mismo lugar: “*aunque no sea posible establecer en la historia un orden social perfecto, sabemos, sin embargo, que cada esfuerzo sincero por construir un mundo mejor cuenta con la bendición de Dios*” y “*cada semilla de justicia y amor plantado en el tiempo presente florece para la eternidad*”⁹³.

Lo único que va a desaparecer totalmente serán el llanto, los gritos, la fatiga y la muerte (Ap 21, 4)⁹⁴. Hay una continuidad, ciertamente, entre la Iglesia militante y la nueva Jerusalén⁹⁵. Se trata de una “compenetración de la ciudad terrena y de la ciudad eterna” que sólo puede percibirse por la fe: más aún es un misterio permanente de la historia humana⁹⁶. Pero se trata de “una continuidad transcendida por un acto gratuito de Dios, que la transforma completamente”⁹⁷, pues “la nueva creación, la nueva Jerusalén, no significa una llana continuación de la historia o el grado sumo de una compleja evolución, sino una radical transformación”⁹⁸.

Nuestra tarea en la construcción de la ciudad temporal permanecerá y fructificará en el Reino consumado en cuanto es, en cuanto sea, obra de amor. Porque es el amor el que permanece y es el amor el que constituye la ciudad de Dios, morada definitiva de Dios con los hombres y convivencia plenificante de todos en cuanto aman a Dios y en ese amor se aman. En esta tarea, los cristianos no sólo pueden, sino que no deben rehuir, trabajar en la tarea propia del César: la de construir el orden sociopolítico de acuerdo con las exigencias de la justicia. Quiere esto decir que pueden y deben participar en la política estrictamente tal, ámbito estructuralmente privilegiado para la realización de la justicia y de la caridad. Sí, también el ámbito de lo estrictamente político ha de estar presidido por el amor.

⁹² GS 57.- “La caridad diligente nos apremia a anticipar el Reino futuro. Por eso mismo colabora en la promoción de los auténticos valores que son la base de una civilización digna del hombre” (EE 97).

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Se subraya de modo enérgico la presencia en la tierra de la Jerusalén que baja del cielo (Ap 21, 2.10), cuando se afirma: “Originaria del cielo, Jerusalén no permanece allí. Se sitúa en la tierra, también ella renovada. Se da así una superación de la división entre cielo y tierra, entre la transcendencia y la inmanencia, entre la distancia y a veces la oposición del nivel del hombre con respecto a Dios” VANNI, UGO, *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica. Exégesis. Teología*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2004, p. 414.

⁹⁵ CONTRERAS, FRANCISCO, *La nueva Jerusalén, esperanza de la Iglesia*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1998, p.213.

⁹⁶ CV II *Gaudium et spes*, 40 (et apud CONTRERAS, FRANCISCO, o.c., p. 214).

⁹⁷ CONTRERAS, FRANCISCO, o.c., p. 219.

⁹⁸ CONTRERAS, FRANCISCO, o.c., p. 216.

Quiere esto decir que los cristianos no sólo no deben negarse a entrar en el terreno y plano propios del César sino que están llamados a hacerlo y aun a ejercer en función de César, en cuanto ejerzan el poder político, justo para garantizar que la acción del César se desarrolla rectamente en su ámbito propio y en conformidad con las exigencias morales a las que ha de estar sujeto, exigencias cuya más profunda comprensión le proporciona al cristiano su fe y para cuya más fiel realización le fortalece la Gracia. Sea ésta nuestra última afirmación: la del deber que los cristianos, y en concreto, de modo específico, los fieles laicos, con aptitudes para ello, tienen de participar en el ámbito y en las tareas del César para desde ahí construir la ciudad temporal de acuerdo con los planes y planos de Dios, que son los de la justicia y el amor.

II. LA FE, AMIGA DE LA INTELIGENCIA

FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA
COMO CIENCIA ESTRICTA.
PARA LA FUNDAMENTACIÓN DE UN MÉTODO
FENOMENOLÓGICO REALISTA EN DIÁLOGO CRÍTICO
CON LAS IDEAS DE EDMUND HUSSERL SOBRE
LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA ESTRICTA¹

Por JOSEF SEIFERT

*Internationale Akademie für Philosophie
en el Principado de Liechtenstein*

(Traducido por: Raquel Vera y Alicia Valero)

PRÓLOGO A LA TRADUCCIÓN ESPAÑOLA

Acompañando el cambio de siglo, en los años 1900/1901, la monumental obra de Husserl titulada *Investigaciones lógicas* fundó uno de los movimientos filosóficos más importantes de nuestro siglo: la fenomenología. La máxima que orientó los esfuerzos de Husserl y marcó la pauta de la fenomenología posterior, oponiéndola a cualquier forma de reduccionismo, rezaba así: ‘Volver a las cosas mismas’.

El movimiento que hoy se conoce como ‘fenomenología realista’, a consecuencia del modo en que ha interpretado la mencionada máxima husserliana, se ha desmarcado cada vez con mayor radicalidad de la fenomenología trascendental del Husserl tardío, y en la actualidad se distancia con toda claridad de cualquier interpretación subjetivista y relati-

¹ El contenido de este artículo se hizo público por primera vez en mayo de 1995, en una conferencia dada en alemán en la Universidad Carolina de Praga; su versión inglesa vio la luz el 15 de septiembre del mismo año en la Universidad pública de Budapest.

vista de la fenomenología. Es precisamente esta interpretación de la máxima ‘volver a las cosas mismas’, que conecta con el proyecto de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y, a la par, lo renueva, lo que une tan estrechamente a la fenomenología realista² con una parte importante de la filosofía fenomenológica española. La gran difusión de que goza la fenomenología en España, incluida la fenomenología realista, debe a la labor de Ortega y Gasset su primer impulso. Fue este gran filósofo el que dio a conocer a Husserl en España. Dos de sus más destacados discípulos, Xavier Zubiri y José Gaos, tomarán pie en sus tesis doctorales en el pensamiento de Husserl: la del primero se tituló *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, la del segundo *La crítica al psicologismo*. En España vio la luz una de las primeras ediciones extranjeras de las *Investigaciones lógicas*: el público español pudo leer la obra en el año 1929, antes de que fuera traducida a ninguna otra lengua occidental. Esta edición consta de dos volúmenes y sus traductores fueron Manuel García Morente y José Gaos. Ortega fue también uno de los primeros filósofos que criticó la fenomenología trascendental y la epoché como principio de toda fenomenología. En el prólogo que compuso para la edición de una obra del poeta andaluz José Moreno Villa, demostró lúcidamente que la reducción fenomenológica radical es imposible. Ortega invalidó esta tesis en 1914, sólo un año después de que Husserl la formulara. El gran pensador español mantenía también estrechas relaciones con otros fenomenólogos realistas, Balduin Schwarz, por ejemplo, cuyo ensayo sobre el llanto tradujo él mismo al castellano³. En nuestros días, destacados discípulos de Antonio Millán-Puelles⁴ han constituido toda una escuela de fenomenología especialmente activa en la Universidad Complutense de Madrid pero, también, en otros lugares de España y de fuera del país⁵.

² Cf. entre otras, una de mis obras principales sobre el realismo fenomenológico, *Sein und Wesen* (Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1996). Otros importantes trabajos míos sobre esta escuela son *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis* (Salzburgo, A. Pustet, 1976) y *Back to the Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (Londres, Routledge, 1987).

³ Cf. BALDUIN SCHWARZ, *Untersuchungen zur Psychologie des Weinens*. Inaugural-Dissertation (München, Druckerei Studenthaus, 1928).

⁴ Cf. su obra *Teoría del objeto puro*, Colección Cuestiones Fundamentales (Madrid, RIALP, 1990). Ha sido traducida al inglés por Jorge García-Gómez: *The Theory of the Pure Object*, y editado por J. Seifert (Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1995).

⁵ Pienso especialmente en JUAN MIGUEL PALACIOS, cf. “El problema de la fundación metafísica de los derechos humanos”: *Revista de Filosofía*, 2, 6 (1983) pp. 257-273; cf. también FRANZ BRENTANO, *El origen del conocimiento moral*, traducción de Manuel García Morente (Madrid, Tecnos, 2002) XI-XXX; en ROGELIO ROVIRA, *La fuga del no ser* (Madrid, Encuentro, 1991); en

Me es por ello especialmente grato dar a conocer al público de lengua española el presente ensayo.

El principio que preside el método fenomenológico: ‘Volver a las cosas mismas’, y que Husserl, no sin cierta ambigüedad, llamó ‘principio de los principios’, constituye, en mi opinión, tanto el núcleo de la fenomenología como el criterio que ha de decidir hasta qué punto una determinada filosofía es verdaderamente fenomenológica, esto es, capaz de acercarnos a las cosas.

Pero el criterio que nos proporciona la primera máxima de la fenomenología también ha de decidir si la filosofía de su fundador se mantuvo, en efecto, fiel al proyecto fenomenológico.

Ahora bien, Husserl introdujo, desde el primer momento, tanto en el concepto como en el método de la fenomenología que él mismo expuso, muchos elementos respecto de los cuales cabe muy bien preguntarse si se ordenan al ‘principio de los principios’ o si, más bien, nos apartan de él. Las siguientes consideraciones giran en torno a uno de estos elementos: su idea de la filosofía como ciencia estricta.

1. EL IDEAL HUSSERLIANO DE LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA ESTRICTA Y SU NUEVA FORMULACIÓN CRÍTICA

Diez años después de redactar sus *Investigaciones lógicas*, Edmund Husserl defendió en un conocido ensayo, el único que apareció en la revista *Logos*⁶, la tesis de que la filosofía debe ser una ‘ciencia estricta’, y atri-

JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO, por ejemplo su introducción a DIETRICH VON HILDEBRAND, *Ética* (Madrid, Ediciones Encuentro, 1983); o en MARIANO CRESPO, *Phänomenologie des Verzeihens* (Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 2002); también del mismo autor, cf. “En torno a los estados de cosas. Una investigación ontológico-formal”: *Anuario Filosófico*, XXVIII/1 (1995) pp. 143-156; cf. también su tesis doctoral, defendida en el Dpto. de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad Complutense de Madrid en 1995, *Para una ontología de los estados de cosas esencialmente necesarios*.

⁶ Exceptuando algunas reseñas y una pequeña contribución para la edición de un diccionario, este es el primer artículo que publicó EDMUND HUSSERL, el fundador del movimiento fenomenológico, tras la aparición de sus *Investigaciones lógicas* en 1900/1901. Su título es “Philosophie als strenge Wissenschaft” y apareció en *Logos* I/3, 1911, pp. 289-341; Husserl colaboró con Heinrich Rickert et alii. en su edición. Se puede encontrar este ensayo en EDMUND HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), eds. THOMAS NENON-HANS RAINER SEPP, *Husserliana XXV* (Dordrecht/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1987) pp. 3-62. Fue compuesto entre diciembre de 1910 y enero de 1911, en febrero fue reescrito y apareció en marzo de 1911. Husserl lo consideraba una exposición general de sus intenciones en un estilo popular.

buyó esta meta a la filosofía al modo de un ideal al que ‘jamás se ha podido renunciar’, pero cuya realización tampoco podrá ser nunca más que aproximativa o parcial. A Husserl le parecía palmariamente trágico que la filosofía nunca hasta entonces hubiera satisfecho esta exigencia⁷. Y a este respecto Husserl no opinaba solamente que la filosofía no había llegado a ser una ciencia *perfecta*, lo que, como él mismo subraya, bien puede decirse igualmente de todas las demás ciencias, toda vez que las así llamadas ciencias exactas se hallan en un estado imperfecto e incompleto; más bien creía que la filosofía ni siquiera había comenzado a ser una ciencia, pues, sencillamente, no disponía de ningún ‘sistema doctrinal’, y en ella ‘absolutamente todo es controvertido’ y dejado al arbitrio de meras convicciones personales y puntos de vista dispares⁸. Con esto no quería decir, desde luego, que la ausencia de consenso fuera la *razón* por la que la filosofía no había llegado a ser, hasta entonces, una *ciencia estricta*; al contrario: Husserl ve en la falta de consenso una consecuencia directa de la ausencia en la filosofía del carácter de ciencia estricta⁹. Para Husserl la controversia reinante en todas las opiniones filosóficas, precisamente por ser consecuencia necesaria del insuficiente carácter científico de la filosofía, puede considerarse un criterio y un indicio de que la filosofía no ha comenzado siquiera a ser una ‘ciencia estricta’¹⁰. Con esto Husserl hace un llamamiento a que la filosofía comience a satisfacer esta exigencia de científicidad y se convierta en la ciencia estricta que debe ser.

En los análisis de Husserl, así como en las razones que fundamentan la demoledora severidad de su juicio sobre toda la historia de la filosofía,

[N.d TT.]: A partir de ahora citaremos este texto de Husserl por su edición castellana: Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta* (Buenos Aires, Almagesto, 1992), trad. de Elsa Taberning.

⁷ EDMUND HUSSERL, *La filosofía como ciencia estricta*, p.8. También en la p. 8 se puede leer: “Por lo tanto, la filosofía que, de acuerdo con su finalidad histórica, es la más elevada y rigurosa de todas las ciencias, que representa la imperecedera exigencia de la humanidad hacia el conocimiento puro y absoluto... es incapaz de erigirse en ciencia verdadera.”

⁸ *Ibidem*. Husserl desarrolla también ideas similares en “Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode” (discurso inaugural en Friburgo): EDMUND HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921) pp. 68-81.

⁹ Como más adelante veremos, la fenomenología realista comparte con Husserl en muchos aspectos su ideal de filosofía como ciencia estricta, y de ningún modo se suma a las opiniones de KARL JASPERS, quien rechaza radicalmente esta aspiración de Husserl para la filosofía en su obra ‘Metaphysik’: *Philosophie* Vol. III (Göttingen—Heidelberg—Berlin, Springer, 1956). Trad. española ‘Metafísica’: *Filosofía II/libro 3*, trad. Fernando Vela (Madrid, Universidad de Puerto Rico-Revista Occidente, 1959) p. 353 y ss.

¹⁰ De esto no se sigue, ciertamente, que Husserl no admitiera la existencia de otras causas (ideológicas o políticas, por ejemplo) de la falta de consenso.

llama la atención (además de su pretensión, no precisamente humilde, de querer hacer de la filosofía, por primera vez en la historia del espíritu, una ciencia estricta) que algunas de sus tesis y presupuestos fundamentales hayan sido en parte conscientemente defendidos, en parte sólo implícitamente puestos en juego, y que de ellos unos estén argumentados, otros ni siquiera hayan sido explícitamente sostenidos, menos aún fundamentados, y algunos, en fin, se confundan con otros. ¿Cuáles son en concreto las tesis que Husserl sostiene o presupone?

(1) En primer lugar, es evidente que Husserl presupone que una ciencia ha de disponer de una ‘doctrina’ que no sea ‘controvertida’, esto es, que disfrute de un consenso amplio, incluso universal, como ocurre en la física y en las matemáticas. En segundo lugar, subraya que no debe tratarse de una ‘filosofía como cosmovisión’, por lo cual Husserl entiende dos cosas radicalmente diferentes:

(2) Por una parte, la filosofía científica, que tan radicalmente distingue de la ‘filosofía cosmovisionista’, no debe dar una respuesta a las preguntas últimas de la metafísica y, sobre todo, no debe aspirar a conocer el mundo que existe en sí y por sí mismo; especialmente, no debe pretender conocer el mundo real¹¹. El conocimiento trascendente de las esencias que gobiernan el mundo realmente existente, así como el conocimiento mismo de la realidad, no deben formar parte, a su modo de ver, del acervo de la filosofía científica. La filosofía estrictamente científica debe moverse exclusivamente en el ámbito de la conciencia y de los objetos puramente intencionales que corresponden a los actos intencionales para ser realmente una ciencia estricta¹². Tampoco debe adentrarse la filosofía

¹¹ De modo similar se expresa HUSSERL en “Phänomenologie und Psychologie”: *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921) pp. 82-124, especialmente en la p. 83, donde se pide al filósofo que ponga entre paréntesis la ‘creencia en la realidad del mundo’ y el ‘darse como cosa existente’.

¹² Husserl escribe en el ensayo que comentamos, *La filosofía como ciencia estricta*, p. 25, lo siguiente: “Si la gnoseología pretende estudiar los problemas de las relaciones entre la conciencia y el ser, sólo puede tener presente el ser como correlato de la conciencia, como algo ‘mentado’ al modo de la conciencia: como percibido, evocado, esperado, representado por imágenes, fantaseado...”.

Cf. también la enérgica defensa de esta postura en “Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode”: *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921) pp. 68-81 y 72-75, donde se denomina a la filosofía ‘ciencia de la conciencia en general’ y, sobre todo, se excluye del ámbito de la filosofía fenomenológica todos los objetos que se escapan al ámbito de la conciencia, esto es, todos los objetos trascendentes. Cf. también JOSEF SEIFERT, “Kritik am Relativismus und Immanentismus in E. Husserls Cartesianischen Meditationen. Die Aequivokationen im Ausdruck

científica en la profundidad de los problemas últimos, esta clase de sentido profundo se le escapa por completo¹³.

(3) Por otra parte, la filosofía no puede proceder de una ‘mera cosmovisión’ o creencia religiosa, como ocurre en esa clase de filosofía fideísta que pretende dar una respuesta a los problemas últimos, apoya sus conclusiones en la opinión personal del filósofo cosmovisionalista y pasa de ‘una personalidad a otra personalidad’. Debemos evitar, opina Husserl, que alguna de estas ‘filosofías cosmovisionistas’ –aún cuando se les conceda un valor- nos confunda por el hecho de presentarse a sí misma como una ciencia¹⁴. La verdadera ciencia, así como la filosofía estrictamente científica, no acepta “nada preconcebido”, no admite “como conocimiento nada tradicional”, y no debe dejarse “cegar por ningún nombre, por grande que sea...”¹⁵.

(4) Tras estos pensamientos hallamos una cuarta idea sobre la filosofía como ciencia estricta que Husserl no ha explicitado pero que, considerada en sí misma, es la más importante de todas, a saber: que la filosofía sólo puede ser una ciencia si no se la deja al arbitrio de las convicciones de cada cual, es decir, si constituye un conocimiento objetivo de la verdad y alcanza evidencia para sus conocimientos, así como si avanza sistemáticamente desde los principios y muestra el orden lógico interno del conocimiento. La filosofía en sentido estricto es “por esencia, la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes”, “de todas las cosas” (*pan-ton rhematon*)¹⁶.

(5) Sólo partiendo de aquí puede también entenderse la condición de la que Husserl no habla directamente en este ensayo de la revista *Logos*, pero que, sin duda, considera indispensable para que una filosofía sea científica, a saber: que cada tesis de la filosofía se valide en lo dado a la

‘transzendentales Ego’ an der Basis jedes transzendentalem Idealismus”: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 14 (1970).

¹³ Cf. Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, p. 87, donde Husserl pide que “...se dé a la filosofía la forma y el lenguaje de la ciencia genuina y hacerle reconocer como imperfección lo que tantas veces se ha admirado y hasta imitado en ella: a saber, su oscuridad profunda. La profundidad es un síntoma del caos que la verdadera ciencia debe ordenar en cosmos, en un orden simple, completamente claro y resuelto... La profundidad pertenece a la sabiduría.”

¹⁴ *ibid.*, p. 85 y ss.

¹⁵ *ibid.*, p. 89.

¹⁶ *Ibidem*.

conciencia, en las ‘cosas mismas’ tal y como se dan en el conocimiento inmediato y consciente.

Para alcanzar la meta de ser un conocimiento objetivo, evidente y que parta y avance desde los principios, la filosofía, como con razón señalaba Husserl, debe combatir primero el naturalismo y el psicologismo que conducen al relativismo y al reduccionismo tan duramente atacados por él en sus *Investigaciones lógicas*, y que falsean desde la raíz tanto los objetos como la forma del conocimiento filosófico. Y dado que una filosofía ha de cumplir necesariamente la condición de volver a las ‘cosas mismas’ para adquirir carácter científico, también ha de superar el historicismo de Dilthey, el cual, atrapado en la comprensión histórica y la empatía con otras épocas, hace imposible volver a las cosas y a los problemas mismos.

Por muy de acuerdo que estemos con estos dos últimos puntos y, correctamente interpretado, también con el tercero, en el que se distingue la filosofía estrictamente científica tanto de la teología como de cualquier sistema que brote de un credo cosmovisionalista, no podemos, sin embargo, darle a Husserl la razón en lo que respecta a sus dos primeras tesis. En lo que sigue voy a aplicarme, por un lado, a ofrecer una nueva fundamentación de las ideas de Husserl, por otro, a desarrollar una dura crítica de las mismas. Quizás deba yo presentar esta última, como decía Sócrates en el Fedro, “con la cabeza tapada”¹⁷ pues, aun cuando no tengo a Husserl por un dios ante el que deba esconderme, le debo tanto, y la filosofía en general le debe tanto, que llevar adelante la dura crítica que creo necesaria hacerle me llena en cierta manera de vergüenza, tanto más cuanto que me siento obligado a expresarme, en aras de la verdad, sin miramientos.

En este ensayo deseo dar razón de las siguientes afirmaciones:

(1) El primero de los cuatro presupuestos de Husserl que hemos mencionado, a saber: que la filosofía no ha comenzado todavía a ser una ciencia estricta porque en ella “absolutamente todo es cuestionable”¹⁸, es altamente dudoso y procede de una transposición, a ojos de Husserl evi-

¹⁷ “Voy a hablar con la cabeza tapada, para que, galopando por las palabras, llegue rápidamente hasta el final, y no me corte, de vergüenza, al mirarte”, *Fedro*, 237a. Sócrates esconde su cabeza ante el dios Eros mientras reproduce el discurso de otro dirigido contra el amor.

¹⁸ EDMUND HUSSERL, *La filosofía como ciencia estricta*, p. 8.

dente pero, en realidad, insostenible e irreflexiva, de las características de la ciencias naturales a la filosofía. Y no sólo debemos negarle nuestra aprobación a esta primera tesis de Husserl porque es manifiestamente ilusorio suponer que una filosofía, por perfecta que fuese, podría ser unánimemente aceptada por todos los filósofos. También creemos que el consenso que en las ciencias naturales es consecuencia ineludible del conocimiento objetivo no puede tomarse, de ningún modo, como una consecuencia necesaria del conocimiento evidente en el caso de la filosofía, en la que, junto a un talento especial y una mirada filosófica, han de quedar satisfechas muchas otras condiciones para alcanzar conocimiento evidente, y en la que, además, hallamos por doquier toda clase de sofisterías, así como de ‘pecados contra el espíritu’. Es por ello a todas luces falso que la científicidad de la filosofía tenga por condición un consenso amplio o universal. ¿Habríamos de considerar no científica la lúcida refutación llevada a cabo por Husserl en los Prolegómenos a sus *Investigaciones lógicas* del psicologismo, y del relativismo y escepticismo que de él proceden, sólo porque no todos sus colegas comparten sus conclusiones? Aunque se pueda encontrar en ciertas imperfecciones de los análisis de Husserl una razón parcial de la mengua de dicho consenso, sigue siendo con todo verdad que incluso los más evidentes y lúcidos conocimientos científicos de la filosofía no son objeto, ni siquiera en el campo de la lógica, no digamos en el de la ética, de un consenso universal. De hecho, si una criatura divina y omnisciente expusiera con la mayor lucidez la ciencia filosófica, mostrando su más pura y evidente estructura ideal, tendría que enfrentarse, sin lugar a dudas, a las más dispares objeciones. La tesis que sostenemos, a primera vista seguramente sorprendente, de que también en el caso de la filosofía estrictamente científica es inalcanzable un consenso universal, se apoya en muy claras razones que Husserl no ha considerado, menos aún refutado.

Dado que afirmamos la existencia de una ‘ciencia filosófica pura’ sin consenso universal, tendremos que dar nuevas razones, sin duda, de cómo es posible que exista un conocimiento científico evidente y sistemático que no cuente con un consenso universal o, al menos, amplio¹⁹. Tendremos que volver sobre ello.

¹⁹ Cf. mi detallada fundamentación de este punto de vista en JOSEF SEIFERT, “Zur Begründung ethischer Normen. Einwände auf Edgar Morschers Position. Ein Diskussionsbeitrag”, así como “Und dennoch: Ethik ist Episteme, nicht blosse Doxa. Über die wissenschaftliche Begründbarkeit und Überprüfbarkeit ethischer Sätze und Normen. Erwiderung auf Edgar Morscher’s Antwort”:

(2) La segunda tesis de Husserl recusa la posición objetivista que él mismo había defendido en los ‘Prolegómenos’ a sus *Investigaciones lógicas*. Allí había caracterizado a los objetos del conocimiento lógico como igualmente válidos para hombres, animales y dioses. A esta tesis se opone radicalmente la de que a la filosofía científica sólo le cabe ocuparse con los *noemata* de la conciencia, la cual entra en conflicto con el objetivismo que él mismo defendiera y se encamina hacia la fenomenología trascendental, según la cual la filosofía estrictamente científica no debe tratar del mundo realmente existente, sino sólo de ‘esencias puras’, y tampoco de su ser y validez en sí, sino sólo de los *noemata* de actos intencionales y de objetos puramente inmanentes a la conciencia. Esta tesis resulta, como esperamos mostrar, falsa por diversas razones, y anula la específica científicidad que corresponde a la filosofía. La filosofía científica puede y debe alcanzar el mundo realmente existente, y también puede y debe conocer las esencias necesarias completamente trascendentes a la conciencia humana que regulan la existencia de los entes reales para llegar a ser, en sentido estricto, una ciencia filosófica.

(3) El tercer presupuesto que Husserl pone en juego no es claro en sí mismo y Husserl sólo lo justifica en uno de sus sentidos: en el de que la *filosofía* no puede aceptar premisas procedentes de la fe, en lo que estoy completamente de acuerdo con él. Aunque no voy a entrar a examinar detenidamente este punto, quede señalado que de aquí no se sigue, como Husserl da a entender, ni que cualquier credo carezca de justificación racional, ni que no pueda existir una ciencia estricta –la teología– cuyos principios sean planteados, expuestos y argumentados por la razón.

(4) Deseamos defender la verdad de la cuarta tesis sostenida por Husserl, según la cual la filosofía tiene que alcanzar un conocimiento evidente libre de prejuicios y presupuestos, y oponerse al historicismo y al naturalismo psicologista. Con su crítica al psicologismo y al historicismo, Husserl también ha contribuido, sin lugar a dudas, a la realización del ideal de una filosofía como ciencia estricta, o como ciencia en el sentido arriba indicado. Ahora bien: por impresionante y acertada que sea la exposición que hace Husserl de este ideal que apunta a un conocimiento filosófico evidente, libre de prejuicios y crítico, no por ello deja de ser

cierto que, en última instancia, desde las explicaciones y razones que Husserl pone en juego en su llamamiento a hacer una filosofía como ciencia estricta, se hace imposible hacer de la filosofía una ‘ciencia pura’, o mostrar que pueda serlo. Esto sólo es posible mediante un nuevo aprovechamiento y desarrollo de múltiples intuiciones clásicas (entre ellas las de Husserl en las *Investigaciones lógicas*), a las que la fenomenología realista se ha propuesto tanto dar una nueva base como también ampliar esencialmente. En su nueva fundamentación del carácter estrictamente científico de la verdadera filosofía, la fenomenología realista debe liberarse de los errores fundamentales en los que ha incurrido Husserl al definir el método filosófico, sobre todo debe liberarse del inmanentismo y del “puro esencialismo”²⁰ que tan claramente entran en contradicción con el principio, que él mismo propugnó, de volver a las cosas mismas.

(5) Aunque la fenomenología realista critique con toda firmeza el inmanentismo del Husserl tardío, comparte completamente otra tesis husserliana sobre la filosofía como ciencia estricta no directamente mencionada en el ensayo de la revista *Logos*, pero absolutamente clave para la fenomenología, a saber: que una filosofía estrictamente científica debe acreditar sus tesis en lo *dado*, y que por ello mismo exige que se hagan conscientes los actos de la reflexión filosófica y prefilosófica, siendo así que sólo en estos actos conscientes pueden acreditarse la verdad y las cosas mismas. No puede ignorar la filosofía ingenuamente en sus tesis metafísicas el hecho de que sólo accede a los objetos de sus afirmaciones en actos de conocimiento conscientes y que sólo en ellos pueden quedar acreditados como verdaderos. La fenomenología realista no recae en la ingenuidad de la que nos previenen tanto el idealismo como cualquier realismo razonable, y reconoce que *sólo* se accede al ser *en la conciencia*; pero tampoco renuncia a destacar el carácter absolutamente fundamental del conocimiento como único acceso posible a la realidad. La fenomenología realista avanza desde la convicción de que hay que retroceder a un análisis de la conciencia y de la reflexión aún más radical que el de Husserl; sólo entonces se hará manifiesto que junto a las ficciones y los objetos puramente intencionales constituidos por la conciencia, así

²⁰ Cf. sobre esto EDMUND HUSSERL, *La filosofía como ciencia estricta*, pp. 35 y 50, donde Husserl afirma que la fenomenología pura como ciencia investiga la esencia, pero no la existencia: “La contemplación capta la esencia como ser esencial y en ningún modo postula la existencia”. Cf. también pp. 56-57, donde se destaca el apriorismo de la filosofía, así como la p. 90.

como junto al aparecer en la conciencia, también accedemos a las *cosas en sí*. Sólo en una rigurosa vuelta a lo dado se muestra la evidente y verdadera *trascendencia del hombre en el conocimiento*, sin la cual jamás podría fundamentar la filosofía su carácter de conocimiento objetivo y, por tanto, de ciencia rigurosa. La conciencia se perfila no solamente como *conciencia constituyente de objetos*, sino claramente también como *descubridora del ser*. Sólo una investigación filosófica fundamental, no solamente conveniente, sino sencillamente irrenunciable desde un punto de vista filosófico, de los problemas del conocimiento y la conciencia, puede evidenciar esta auto-superación de la conciencia que Husserl niega. Para la filosofía en general, y para la fenomenología en particular, también y especialmente para la realista, un cuidadoso análisis del conocimiento y de la conciencia es sencillamente insoslayable.

2. REHABILITACIÓN Y CRÍTICA DE LA IDEA KANTIANA Y HUSSERLIANA DE LA FILOSOFÍA COMO ‘CIENCIA ESTRICTA’ – PARA UNA FUNDAMENTACIÓN DE LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA APRIÓRICA

Antes que Husserl, Kant ya se había ocupado del problema de la científicidad de la filosofía y establecido la siguiente tesis sobre lo que la haría posible: la filosofía, o la metafísica, podría presentarse como ciencia sólo cuando pudiera dar razón de las proposiciones sintéticas *a priori*. Tanto Husserl como Kant contraponían la filosofía y la lógica, así como la matemática, la física pura, etc., en tanto que ciencias aprióricas, a las ciencias empíricas y experimentales. Dos rasgos caracterizan, siguiendo los *Prolegómenos* de Kant, el conocimiento que llamamos *a priori*: la necesidad estricta (sin excepciones, absoluta) y la certeza apodíctica²¹ (indubitable, incluso infalible) respecto de lo universal. Ninguno de estos rasgos conviene a las notas cuya pertenencia a la especie de los gatos o de los perros descubre el biólogo mediante la inspección de los hechos: estas no son necesarias, y su conocimiento no es apodícticamente cierto.

A estos dos rasgos característicos del conocimiento filosófico apriórico: la necesidad y la certeza apodíctica e indubitable -que se contraponen

²¹ Por certeza apodíctica entiendo aquí la certeza indubitable, ‘absoluta’, que San Buenaventura, en una descripción más adecuada y objetiva de la misma, denominaba “certeza infalible”, y que justifica cognoscitivamente, en sentido lógico, el juicio apodíctico que afirma de modo absoluto.

a la mera probabilidad que conviene al conocimiento empírico de lo universal- hay que añadir con Kant, y también con Husserl, Reinach y Hildebrand, el de que en él la determinación del contenido supera con mucho a la que se da en la mera definición o en fórmulas tautológicas vacías como ‘Todos los solteros son no casados’, ‘Todos los ancianos son viejos’ o ‘Toda causa tiene un efecto’. La verdad de ‘Todos los solteros son no casados’, ‘Todos los pentágonos tienen cinco lados’ y ‘Todos los ancianos son viejos’ ostenta, ciertamente, los dos rasgos mencionados, pero su predicado se sigue sin más, por el principio de identidad y contradicción, de la definición del sujeto o, dicho de otra manera, repite lo que el sujeto contiene *per definitionem*. Estas son, sin duda, verdades necesarias, pero no añaden nada nuevo al concepto del sujeto, ni amplían nuestro conocimiento, toda vez que se limitan a aplicar verdades generales ontológico-formales, como que cada cosa es ella misma (principio de identidad) y ninguna cosa es y no es ella misma, o posee y no posee un atributo (principio de contradicción), así como los principios lógicos y leyes acerca de la verdad o falsedad de determinadas proposiciones no informativas que de ellas se obtienen, a juicios particulares. Es decir: en el predicado de estos juicios sólo se afirma lo que estaba contenido en el concepto del sujeto *per definitionem*²². Kant llama a este tipo de proposiciones juicios analíticos. Nada nuevo hallamos en el predicado de juicios como ‘Toda conclusión se sigue de una o varias premisas’ o ‘Todo efecto tiene una causa’, siendo así que el término ‘conclusión’ se define como lo que se sigue de una o varias premisas y ‘efecto’ como un acontecimiento determinado por causas. Muy distinto es el caso de las proposiciones cuyo predicado añade algo nuevo al concepto del sujeto y amplían nuestro conocimiento ostentando, a la par, la misma necesidad y certeza apodíctica. Lo que se atribuye en las proposiciones ‘La verdad de la conclusión de un silogismo válido está garantizada por la verdad de sus premisas’ o ‘Todo cambio y todo ser contingente requieren una causa eficiente’ no está contenido *per definitionem* en la idea de conclusión o cambio. Ni la ley lógica ni el principio de causalidad a los que nos hemos referido son tautológicos o analíticos. Los predicados de estas proposiciones añaden algo nuevo al concepto de sus respectivos sujetos: ‘la conclusión de

²² Puede encontrarse un examen pormenorizado de esta cuestión, así como una prueba de que esta formulación no es del todo exacta, en FRITZ WENISCH, “Insight and Objective Necessarily True”: *Aletheia* 4 (Berna-Berlin-Bruselas-Frankfurt-Nueva York-Oxford-Viena, 1988) pp. 107-197 y SEIFERT, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, parte II.

un silogismo' y 'todo cambio y ser contingente'. Por ello precisamente Kant llama sintéticas a estas proposiciones. Todos los juicios cuya verdad se conoce exclusivamente por medio de la experiencia, en el sentido de observación empírica, son sintéticos, y por ello necesitamos de la experiencia y la percepción para alcanzarlos. Estamos ante una proposición sintética cuando afirmo, por ejemplo, que las ondas sonoras, al alcanzar el oído interno, desencadenan en él vibraciones y efectos mecánicos, y que éstas, a su vez, originan impulsos nerviosos de carácter químico-físico que llegan al cerebro.

Existen innumerables proposiciones sintéticas de este tipo que sólo se dejan verificar o falsar mediante experimentos y observaciones particulares. Pero hay también otras proposiciones sintéticas (informativas) que la observación empírica no puede fundamentar. Tales proposiciones serán en algunos casos aserciones azarosas, que siempre son sintéticas, pero en otros portarán los rasgos de necesidad absoluta y certeza apodíctica. No cabe duda de que parecen existir algo así como aserciones justificadas, es decir, no azarosas, sino apodícticamente ciertas, sobre los primeros principios y sobre otras esencias, así como sobre los estados de cosas que en ellas se fundan. La filosofía como ciencia estricta sólo es posible si existen proposiciones fundadas cuyo objeto es necesario y cuya verdad es evidente. Por ello, la pregunta por la científicidad estricta de la filosofía puede ser formulada, con Kant, como la de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*. ¿Cómo es que sabemos que todo acto de querer requiere conocimiento previo y que todo cambio tiene una causa? Para que sea posible y esté justificada una filosofía como ciencia estricta, este tipo de juicios sobre estados de cosas que caen, en algunos casos, dentro del campo de objetos de la matemática y, en otros, del de la filosofía, han de poder descansar sobre un conocimiento evidente.

El problema de cómo se pueda justificar el llamado conocimiento sintético *a priori* –por el cual entendemos, por ejemplo, que la duplicación de la superficie de un cuadrado no se obtiene duplicando la longitud de sus lados, sino por el cuadrado construido sobre su diagonal ($a^2 + b^2 = c^2$)– forma parte de las cuestiones fundamentales de la filosofía desde el *Menón* de Platón: allí se formula el problema de la posibilidad del conocimiento que, desde Kant, llamamos *a priori*. ¿Cómo explicar que sean posibles y, sobre todo, que se puedan justificar racionalmente proposiciones universales que aportan algo nuevo y cuyo conocimiento, empero,

no depende de la experiencia empírica? Y, sobre todo, ¿cómo explicar el fenómeno de la certeza apodíctica de estos conocimientos cuyo objeto está caracterizado por la necesidad? La pregunta fundamental de Kant sobre la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* o, mejor, sobre cómo podemos conocer la verdad de dichos juicios es, en efecto, una pregunta capital de la filosofía. Parece sencilla y, sin embargo, es infinitamente difícil responderla, pues ¿cómo es que llegamos a conocer algo atemporal partiendo de objetos temporales? ¿Cómo accedemos a estados de cosas necesarios e inmutables desde la experiencia de objetos cuya existencia es contingente? ¿Cómo pueden llevarnos percepciones sensoriales inciertas, no evidentes respecto de la realidad trascendente de sus objetos, al conocimiento apodíctico de estados de cosas ciertos y evidentes? ¿Cómo es que, avanzando progresivamente en la experiencia de lo imperfecto, llegamos a conocer algo más perfecto, incluso lo absolutamente bueno? Platón pensaba que sólo podía darse razón de tal conocimiento apelando a las Formas eternas, a las Ideas, que el alma habría contemplado antes de su nacimiento. San Agustín creía que la existencia de tan asombroso conocimiento sólo podía explicarse recurriendo a una iluminación inmediata del sujeto cognoscente por parte de Dios, en cuya luz participamos de las ideas eternas. Descartes no acudió a tan sublimes y extramundanas razones, e intentó explicar este tipo de conocimiento por medio de ideas innatas previas a toda experiencia. Leibniz, por su parte, puso en juego para explicarlo la osada hipótesis de una armonía preestablecida por Dios entre las ideas subjetivas del espíritu, concebido como una mónada, y la esencia trascendente y objetiva de las cosas. David Hume es el primer filósofo significativo de la modernidad que rechaza rotundamente la existencia de proposiciones informativas necesarias e independientes de la experiencia. Llega incluso a afirmar que desea ver quemados todos los libros que no contengan, o meras definiciones y proposiciones tautológicas (juicios analíticos), o proposiciones empíricas (*proposiciones sintéticas a posteriori*). Esta postura se impuso en el empirismo británico, el neopositivismo del círculo de Viena y la filosofía analítica durante muchas décadas.

La posición de Hume influyó decisivamente en Kant, aún cuando él mismo no la adoptara. Kant, que se había formado en la filosofía realista y postcartesiana de la escuela wolffiana, la cual, siguiendo tanto la gran tradición platónica y aristotélica como a Leibniz, consideraba como obje-

to de la filosofía a las verdades eternas (*rationes aeternae* o *verités de raisonnement*), fue ‘despertado de su sueño dogmático’, según afirmaba él mismo, por la filosofía de Hume. A Kant no se le escapa que la postura de Hume deja a la filosofía sin base alguna; y como entiende con mayor claridad que cualquier pensador anterior a él que la filosofía es posible como ciencia sólo si se pueden justificar los juicios sintéticos *a priori*, intenta salvar este ámbito de lo *a priori*, aceptando, eso sí, el principio de Hume según el cual sólo mediante la experiencia se pueden alcanzar conocimientos válidos y justificados. Aun cuando la filosofía kantiana nos parezca completamente falsa, no es de extrañar que Kant, partiendo de esta premisa, crea que la solución del problema de la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*, problema capital en orden a fundar la de la filosofía como ciencia estricta, pase por establecer formas de la intuición y del entendimiento trascendentales que radiquen en el sujeto. Para Kant, las formas *a priori* de la intuición y del entendimiento (categorías) constituyen las condiciones subjetivas de posibilidad de la experiencia.

Difícilmente se puede exagerar el carácter revolucionario de esta filosofía de lo *a priori*: socava la concepción clásica y medieval de la filosofía imperante hasta Leibniz y Wolff y, en cierto sentido, le dicta una dirección opuesta. Hasta Kant se había explicado todo el conocimiento, también el conocimiento sintético *a priori*, desde su objeto. Sólo así se podía clasificar el conocimiento sintético *a priori* entre los auténticos conocimientos referidos a verdades necesarias. Kant imprimió a la filosofía el famoso giro que él mismo denominó copernicano, pero que mejor haríamos en llamar anticopernicano, pues Copérnico creyó demostrar que la tierra gira alrededor del sol y, por tanto, que no todo gira en torno al hombre, mientras que Kant pretendía mostrar que el conjunto completo de los objetos inteligibles se regía por el conocimiento humano, y no al revés. Obedeciendo a este giro, el conocimiento sintético *a priori* ha de explicarse, no desde el objeto, sino desde el sujeto. Para Kant, el sujeto engendra el *a priori* y todos sus elementos en la *synthesis* que de él procede. Conocer no es, pues, descubrir, sino producir principios, con lo que Nietzsche está totalmente en lo cierto cuando dice en sus *Consideraciones intempestivas*²³ que la filosofía kantiana desemboca en la desesperación respecto de la verdad y en un escepticismo que todo lo desmorona. Después de Kant, lo que llamamos *a priori* no será más que los ‘errores

²³ Cf. tercera parte “Schopenhauer, educador”.

innatos de la especie humana'. Aunque hiciera descansar el carácter científico de la filosofía en 'errores de los que se ha olvidado que lo son', como señaló Nietzsche brillantemente en su ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Kant reconoció, con todo, la existencia de principios *a priori* vinculantes para todos los hombres, además de intentar salvaguardar mediante los postulados éticos de la *razón pura práctica* tanto el contenido como la objetividad de importantes verdades aprioricas, todo lo cual es cierto, sobre todo, respecto de su ética y también, mediante el rodeo de la ética, respecto de importantes temas de la metafísica como Dios, el alma, la libertad y la inmortalidad²⁴. Pero la filosofía postkantiana redujo lo que Kant consideraba 'conocimiento' universal o, en todo caso, formas de pensamiento vinculantes para todos los hombres, a meras obligaciones que la psicología o el lenguaje imponen al pensamiento, o a costumbres procedentes de prejuicios culturales o juegos del lenguaje. Y en el lugar de los elementos necesarios que la filosofía kantiana reconoce en lo *a priori* se ponen normas consensuales, lo que ha permitido que el análisis del lenguaje liquide a la filosofía²⁵.

La aproximación kantiana, así como muchas de las postkantianas, hacen imposible un verdadero conocimiento *a priori*, porque según estas teorías los principios fundamentales de los que depende todo pensar no son realidades objetivas y trascendentes, sino modos de pensar o formas lingüísticas meramente subjetivas a través de las cuales comprendemos el mundo. De ellas se desprende una concepción completamente nueva del mundo y de la filosofía misma como ciencia estricta, y una concepción radicalmente subjetivista y relativista, por cierto, pues el conocimiento científico del principio de que todo cambio tiene una causa, por ejemplo, así como el principio mismo, no dependen de las cosas en sí mismas, de la realidad, sino que todo se reduce a que nosotros estamos obligados a pensar de este modo, o a que pensamos así de hecho, y a que debemos aplicar estos principios para pensar y vivir nuestra experiencia con sentido.

²⁴ Cabe preguntarse, sin duda, si la *Crítica de la Razón Pura*, o también la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Metafísica de las costumbres* constituyen intentos, quizá exitosos, de fundamentar a Dios, el alma y la inmortalidad como objetos reales y trascendentes, o si no los considera Kant, más bien, ilusorias creaciones de la razón, sólo prácticamente (éticamente) necesarias, en las que se ha de creer subjetivamente, pero de cuya realidad trascendente no puede afirmarse nada en absoluto. De este modo interpreta HERMANN LÜBBE a Kant en su libro *Religion nach der Aufklärung* (Graz, Styria, 1986).

²⁵ Utilizamos aquí la afortunada expresión que el Prof. Rudolf Lütke usó en una conferencia celebrada el 12 de mayo de 1992 en Schaan, en la Internationale Akademie für Philosophie del Principado de Liechtenstein.

Con esto llegamos a la posición de la fenomenología realista respecto de cómo interpretar adecuadamente la máxima husserliana de ‘volver a las cosas mismas’. El propio Husserl, poco después de publicar sus *Investigaciones lógicas*, imprimió a la fenomenología una dirección que tiene mucho en común con la filosofía kantiana y en la que, al fin y al cabo, es el sujeto el que constituye todo sentido y todo ser, el mundo y Dios. En efecto, Husserl consideró requisito de ‘la filosofía como ciencia estricta’ que esta limitara sus investigaciones a objetos inmanentes, puramente intencionales, absteniéndose de emitir juicio alguno sobre su validez trascendente y autónoma. La fenomenología realista, que retorna a las *Investigaciones lógicas* por considerar que sólo estas están a la altura de la reputación de Husserl, ha encontrado, en el siglo XX, una respuesta totalmente nueva al problema de lo sintético *a priori*. Su respuesta la aproxima más a Platón y a Aristóteles que a Kant²⁶.

3. LAS PRINCIPALES CONTRIBUCIONES REVOLUCIONARIAS DE LA FENOMENOLOGÍA REALISTA A LA FUNDAMENTACIÓN DE LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA ESTRICTA QUE VERSA SOBRE CONOCIMIENTOS SINTÉTICOS APRIÓRICOS OBJETIVOS

En primer lugar, la necesidad que encontramos en los estados de cosas necesarios, en el teorema de Pitágoras o en el principio de causalidad no se puede tomar por una necesidad subjetiva del pensar; la índole de la necesidad específica de la que aquí se trata es completamente diferente e irreductible a la de la necesidad subjetiva del pensamiento. Consiste más bien en una necesidad en la esencia de las cosas mismas. Esta necesidad no viene impuesta por meras reglas lingüísticas, ni por ningún juego del lenguaje; tampoco se reduce al tener que pensar así y no de otro modo. La necesidad de lo sintético *a priori* no es en absoluto una necesidad sub-

²⁶ Cf. ADOLF REINACH, “Über Phänomenologie”: *Sämtliche Werke* I (Múnich-Hamden-Viena, Philosophia, 1989) pp. 531-550 (traducción española: *Introducción a la fenomenología*, trad. Rogelio Rovira, Madrid, Encuentro, 1986). Cf. También MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Berna-Múnich, Francke, ⁵1966) pp. 71 y 175 (trad. española: *Ética*, intr. y ed. Juan Miguel Palacios, trad. Hilario Rodríguez Sanz, Madrid, Caparrós editores, ³2001, pp. 107-108 y 247-248). También cf. DIETRICH VON HILDEBRAND, *What is Philosophy?*, con un nuevo ensayo, a modo de introducción, de J. SEIFERT (Londres/York, Routledge, ³1991), (traducción española: *¿Qué es la filosofía?*, trad. Araceli HERRERA, Madrid, Encuentro, 2000). Cf. también JOSEF SEIFERT, *Back to Things in Themselves*.

jetiva. El principio de causalidad, por ejemplo, no procede de una necesidad subjetiva por la que se nos haga imposible pensar de modo diferente al que nos dicta dicho principio. No nos hallamos aquí ante tal tipo de necesidad. De no reparar en ello, no solamente corremos el peligro de interpretar el principio de causalidad de un modo inadecuado o falso, sino incluso de negarlo, como de hecho han hecho muchos filósofos. La necesidad que ocupa al filósofo o al matemático no radica en el sujeto, o en cualesquiera necesidades del pensar; radica, más bien, en las cosas mismas. Tiene el carácter del tener-que-ser-así-y-así, del no-poder-ser-de-otro-modo. Esta necesidad apriórica es, por tanto, una necesidad absoluta y objetiva, una necesidad que, como decía Husserl en sus *Investigaciones Lógicas*, no queda afectada por el hecho de que sean hombres, ángeles o dioses los que la piensen. Esta clara visión que tuvieron en especial Husserl, Reinach, Scheler y Hildebrand de que el conocimiento apriórico no está marcado por una mera necesidad del pensar, como Kant y el psicologismo pretendían, sino por una *necesidad objetiva en la esencia* de las cosas mismas, constituye quizá la principal contribución de la fenomenología realista a la fundamentación del carácter auténticamente científico de la filosofía. Según esto, la filosofía sólo puede ser una ciencia estricta si mira hacia la esencia y la estructura de las cosas mismas, hacia el mundo objetivo y su estructura, todo lo cual se creía perdido desde Hume y Kant. Con esto queda también invalidada lo que Husserl consideraba segunda condición de la científicidad estricta de la filosofía en su ensayo sobre la filosofía como ciencia estricta, a saber: que la filosofía, para convertirse en ciencia estricta, no puede llegar al ser y a la esencia de las cosas en sí, ni afirmar nada al respecto. La filosofía realista, por el contrario, se opone a cualquier subjetivación de lo *a priori* mediante un verdadero retorno a la específica necesidad de las cosas, y con ello, no sólo da un nuevo fundamento a la metafísica y a la filosofía clásicas, sino que muestra que la segunda exigencia que Husserl lanzó a la filosofía como ciencia estricta es improcedente: la filosofía sólo puede llegar a ser una verdadera ciencia si conoce la esencia inteligible y objetiva de las cosas que constituyen su objeto de estudio.

En segundo lugar, la necesidad absoluta y subsistente del objeto de la filosofía no se afirma ciegamente, como han mostrado, sobre todo, los fenomenólogos realistas, sino que está ligada a la intuición y a la demostrabilidad; está unida, por tanto, a la forma más elevada de cognoscibili-

dad e inteligibilidad (comprensibilidad). Ciertamente que, contra Kant, Husserl también reconoció que todo discurso acerca de meras ideas innatas, de formas de la intuición y del pensar ‘que ya están en el alma’, etc., pero también cualquiera de las formas que adopte la doctrina platónica de la reminiscencia, no hace justicia a la evidencia e interna cognoscibilidad del tener-que-ser-así y no-poder-ser-de-otro-modo de los estados de cosas esenciales. Pero Husserl no hizo justicia al hecho de que los objetos y esencias altamente inteligibles de las que hablamos son algo infinitamente superior a los objetos meramente intencionales circunscritos a la esfera de la conciencia (*innerhalb der Sphäre des Bewußtseins*), algo superior a la mera ‘trascendencia inmanente’, como Husserl la concibió desde 1905. Muy al contrario, la autodonación de las esencias necesarias muestra su trascendencia y necesidad absolutas. Se dan a sí mismas a la conciencia precisamente en su trascendencia absoluta, en su absoluto tener-que-ser-así y no-poder-ser-de-otro-modo. El conocimiento evidente de lo esencialmente necesario presupone y hace manifiesta la trascendencia del conocimiento dirigido hacia lo necesario en sí. Esto es precisamente lo que Husserl pasa por alto, como muestran con claridad los ‘anexos’ de *La idea de la fenomenología*.

La unívoca autodonación del mundo de las esencias absolutamente necesarias hace que el llamamiento de Husserl a que la filosofía, para convertirse en ciencia estricta, se ocupe solamente de los *noemata* de los actos intencionales resulte inadmisiblemente, incluso absurdo: el dato de la *necesidad absoluta de la esencia* es, precisamente por este su carácter absoluto, completamente independiente de la conciencia, inconstituible por dioses u hombres, todo lo cual hace innecesario limitarse a los *noemata* y se opone, incluso, a lo unívocamente dado.

El error en el que incurre Husserl tiene una explicación: no es difícil comprender que quien, como es su caso, no aprecie la diferencia entre esencias contingentes (acerca de cuyo gobierno del mundo real sólo podemos alcanzar conocimientos probables) y esencias necesarias lance esta exigencia a la filosofía como ciencia estricta, pues, en tal caso, a una ciencia filosófica rigurosa sólo le cabe investigar las esencias como habitantes de mundos posibles, desatendiendo si el mundo realmente existente se rige por ellas. Pero esto no es posible, de ningún modo, cuando se da el propio carácter absoluto del tener-que-ser-así y no-poder-ser-de-otro-modo, como de hecho sucede. En ese caso, poner en cuestión la

trascendencia de la necesidad de las esencias respecto de nuestra conciencia constituye un rechazo científico de la evidencia. El mismo rechazo que tiene lugar cuando una *epoché* infundada pretende restringir la filosofía como ciencia estricta a la investigación de los objetos de los actos intencionales como tales. En efecto, cualquier limitación de este tipo entra en contradicción consigo misma²⁷.

Y con esto abordamos la tercera contribución fundamental de la fenomenología realista respecto del problema de la esencia de la filosofía y de su carácter de ciencia estricta, esto es, respecto de la explicación de la diferencia entre ciencias aprióricas y empíricas. Algunos pasajes de la tercera investigación lógica de Husserl apuntan hacia ella aunque, propiamente, la encontramos por primera vez en la obra de Hildebrand²⁸. A mi modo de ver, la escasa claridad con la que Husserl distinguió entre ciencias empíricas y conocimiento apriórico es la principal causa de su idealismo. ¿Por qué necesitamos la experiencia, es decir, la observación y lo que de ella se deriva, en las ciencias que se ocupan de conexiones químicas, relaciones biológicas, hechos históricos, etc., y no la necesitamos en las matemáticas y en la filosofía? ¿Cómo explicar que la experiencia que se halla a la base de ambos tipos de ciencia sea radicalmente diferente?

Para responder a esta pregunta hay que distinguir entre los tipos radicalmente distintos de esencias y unidades de ser-así que constituyen el objeto de cada uno de estos saberes. Existen unidades que se aproximan mucho a lo caótico, por ejemplo, un montón de objetos arbitrariamente apilados en el suelo. Sólo mediante la inspección externa y la percepción de hechos no evidentes e ininteligibles podemos llegar a saber algo sobre la formación de estas unidades accidentales.

Algo muy distinto sucede con las especies que constituyen el objeto de las ciencias naturales y también, aunque de otra manera, de la historia del hombre o del arte. Aquí nos topamos con configuraciones dotadas de sentido, intelectualmente permeables, estructuradas, con una forma y una organización interna, finalidad, etc. Puede tratarse de seres totalmente individuales como las obras de arte o las personalidades históricas, u ostentar la generalidad de un verdadero tipo, pudiendo distinguir en ellos los rasgos genéricos de los individuales. Con respecto a estas especies se

²⁷ Cf. SEIFERT, *Back to Things in Themselves*.

²⁸ DIETRICH VON HILDEBRAND, *What is Philosophie?* cap. 4.

hace posible la comprensión, la observación y la explicación metódicas, entre otras cosas. Sin embargo, la unidad de las notas de un león, por ejemplo, no es necesaria. Justamente por eso se requiere aquí, además de la inteligencia, la experiencia, en el sentido de la mera observación de aquellos hechos que también podrían ser de otro modo. Así, los métodos empíricos del conocimiento corresponden tanto a las limitaciones de nuestro conocer como a la índole propia de tales unidades morfológicas y llenas de sentido, pero no necesarias.

Las matemáticas y la filosofía, por el contrario, se ocupan de objetos totalmente distintos, caracterizados por la necesidad objetiva de las esencias y por una inteligibilidad y evidencia incomparables. Sólo por ello es posible que sea suficiente una única experiencia de querer para comprender que *nihil volitum nisi praecogitatum* (nada se quiere que no haya sido previamente conocido, o más bien, pensado)²⁹, o que el acto de prometer deba ser percibido y genere una pretensión por parte de su receptor, etc. Sólo en razón de la ‘potencia’ de la necesidad interna de tales esencias se explica la necesidad estricta de las leyes lógicas, y también de los estados de cosas matemáticos, éticos, ontológicos o de otros tipos, como los que se basan en la esencia de los colores.

En tercer lugar, accedemos a esta necesidad, fundamentalmente, o bien por medio del conocimiento inmediato que nos proporciona la contemplación de las esencias, esto es, por intuición, o bien por medio del conocimiento indirecto, deductivo y silogístico, en que consiste la demostración; en cualquier caso, a través de un conocimiento apodícticamente cierto. Y esta evidencia no es precisamente una ‘nota inmanente de la conciencia’, como afirmaba Husserl. Se trata, más bien, de un rasgo de la trascendencia del conocer, en el que accedemos a la necesidad interna y absoluta de las esencias de las cosas mismas. En ambos tipos de conocimiento -en el inmediato y en el silogísticamente mediado- accedemos al conocimiento infalible e indubitable del que hablaron San Agustín y San Buenaventura, y del que nos apartamos, cayendo en el error, cuando comenzamos a abandonar en nuestros juicios el conocimiento evidente de los objetos y, reduciéndolos, en lugar de analizarlos fielmente, nos desviamos de la luz de las cosas mismas.

²⁹ Con lo que no se niega, desde luego, la posibilidad de que un deseo o volición sea en cierto sentido inconsciente, en la medida en que el volente no sepa muy bien si quiere o qué quiere.

4. INTUICIÓN Y ARGUMENTACIÓN: SOBRE LA COMPLEMENTARIEDAD ENTRE LA EVIDENCIA FILOSÓFICA INMEDIATA Y LA DIALÉCTICA COMO MOMENTOS DE LA FILOSOFÍA COMO 'CIENCIA ESTRICTA'

Se suele creer que poner a la base del conocimiento filosófico y racional en general (como, por lo demás, ya hacía Platón, y también Aristóteles en los *Segundos Analíticos* y en la *Metafísica*) una visión inmediata, o intuición de esencias, que 'ni puede ni necesita ser demostrada', y por encima de la cual no hay ningún criterio superior, constituye una renuncia a la dialéctica y a la argumentación y, con ello, a la estricta científicidad. Que esto no es así se colige, en primer lugar, del hecho de que toda argumentación lógica presupone primeros principios lógicos, así como la diferencia entre razonamientos válidos y no válidos, todo lo cual sólo se puede apoyar en la intuición y no en otras demostraciones. Es más, todo demostrar carecería de valor sin aquellos presupuestos. No es posible sostener una pretensión de racionalidad sin reconocer la forma más elevada del conocimiento: la aprehensión intuitiva de esencias y estados de cosas inteligibles y necesarias. Tal reconocimiento no expresa ni insuficiencia racional alguna ni cualquier tipo de renuncia a los diversos modos de argumentar que desembocan en la intuición; al contrario, existe una dialéctica de la pregunta en relación con la respuesta, una dialéctica que pone en evidencia las premisas que el interlocutor presupone y en las que él mismo asume lo que a la par cuestiona, etc. La intuición fenomenológica no sólo da cabida a todas las formas de la argumentación filosófica y de la dialéctica platónica, estas también obtienen de aquella su justificación última. Reinach puso de manifiesto que lo evidente en absoluto coincide con lo obvio y accesible a todos. Alcanzar la claridad de las intuiciones filosóficas, que tanto se distinguen de vagos sentimientos o de meras impresiones subjetivas, exige grandes esfuerzos: responder a las más diversas objeciones, hacer distinciones terminológicas, esenciales..., y también superar, en sucesivas tentativas, la imprecisa expresión que damos a los estados de cosas esenciales, a menudo confusamente pensados y conceptuados, hasta llegar a alcanzar una 'experiencia de la verdad', según reza una bella expresión de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Es tarea de la filosofía como ciencia estricta el completo despliegue de ambas formas del conocimiento de lo a priori, la intuición y la argumentación, lo cual también pensaba Husserl, aun cuando no mencio-

ne casi esta exigencia que ha de satisfacer la filosofía para erigirse en ciencia estricta.

5. REALISMO FENOMENOLÓGICO COMO NUEVO EXISTENCIALISMO Y CRÍTICA A LA TESIS DE HUSSERL Y DE ALGUNOS FENOMENÓLOGOS REALISTAS DE LOS CÍRCULOS DE MÚNICH Y GOTINGA SEGÚN LA CUAL LA FILOSOFÍA COMO ‘CIENCIA ESTRICTA’ DEBE LIMITARSE A LA ‘PURA INVESTIGACIÓN DE ESENCIAS’

Husserl y Reinach conciben la fenomenología como una ‘pura investigación de esencias’. Husserl llega incluso a excluir explícitamente de la filosofía como ciencia estricta afirmaciones sobre la existencia real. En último término, es por ello que algunos filósofos, sobre todo tomistas existencialistas como Etienne Gilson y sus discípulos, han reprochado a la filosofía occidental el olvido del ser, sumándose con ello al idéntico reproche que Heidegger pusiera de moda. Estos filósofos critican el ‘esencialismo’ en el que incurre una filosofía que restringe su investigación exclusivamente al campo de las esencias. Tal filosofía perdería el ser como su objeto más propio. Dejando de lado las preguntas existenciales y perdiendo de vista el ser como existencia, la ciencia pura de las esencias renuncia precisamente al conocimiento sin el cual la filosofía jamás podrá convertirse en una ‘ciencia estricta’. No cabe duda de que se puede dirigir esta crítica contra la fenomenología, incluso contra la fenomenología realista que desarrolló Reinach, y no sin razón, por cierto. También es verdad que fenomenólogos realistas como Hildebrand, el cual reflexionó sobre el *cogito* agustiniano-cartesiano de un modo completamente nuevo, han puesto de manifiesto, contra Husserl y del modo más claro, el carácter indubitable del conocimiento de la existencia real, a lo que volveremos de nuevo en breve³⁰. El diálogo de la fenomenología realista con el tomismo existencialista también ha contribuido, sin duda, a que el realismo fenomenológico muniqués se enriqueciera con un capí-

³⁰ Cf. HILDEBRAND, “Vom Wesen und Wert der menschlichen Erkenntnis”: lecciones 1964, archivo inédito, Bayerische Staatsbibliothek y biblioteca IAP, Bendorf; “Das *Cogito* und die Erkenntnis der realen Welt. Teilveröffentlichung der Salzburger Vorlesungen Hildebrands: ‘Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis’”: *Aletheia* 6, (Berna-Berlín-Bruselas-Frankfurt-Nueva York-Oxford-Viena, 1994) pp. 2- 27. Cf. también J. SEIFERT, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, parte II, cap. 1-2.

tulo decisivo: una filosofía de la existencia real, del *esse*³¹. Captar la irreductibilidad de la existencia, de aquella forma única de la actualidad interna que caracterizamos como existir real, y delimitar este ser de todas las categorías de la esencia, constituyen tareas inexcusables de la filosofía. Se caracteriza insuficientemente a la filosofía reduciéndola a análisis de esencias. El método husserliano que pone entre paréntesis, o hace *epoché*, del mundo de la actitud natural y de la existencia real de los objetos, es tan sólo un método filosófico entre varios. Es más, el método fenomenológico debió ser revisado a fondo para dar cuenta del conocimiento de la existencia, que es distinta de todas las esencias, exceptuando la del ser absoluto³².

Con esto llegamos a un importante aspecto del realismo fenomenológico. La filosofía ha partido, al menos en dos ocasiones (con San Agustín y Descartes), del sujeto, del conocimiento indubitable de la existencia del yo, para refutar cualquier forma de escepticismo y relativismo³³. San Agustín escribe en *De Trinitate* que la duda radical, escéptica, dirigida contra toda verdad, da por supuestas muchas verdades indubitables: por una parte la propia existencia, la propia vida, el propio conocer, querer, alegrarse, etc., por otra, leyes universales como que todo dudar presupone un objeto sobre el que se duda, el conocimiento de la propia ignorancia, el juicio de que no se debe asentir precipitadamente y muchas otras cosas. Con esto, San Agustín puso de manifiesto, además de numerosas leyes necesarias de esencia, que la propia existencia y el conocimiento de innumerables vivencias y actos particulares constituyen el objeto de un conocimiento indubitable de entes realmente existentes. Esta dimensión del *cogito*, a la que Husserl dio después un giro trascendental, es fundamental para caracterizar el realismo fenomenológico³⁴. Y lo llamamos realismo existencialista, no sólo porque investiga lo que distingue la existencia de la esencia, sino también porque cuenta entre los objetos cardinales de la filosofía objetos

³¹ Cf. JOSEF SEIFERT, *Sein und Wesen*, cap. 1-2.

³² Yo mismo he intentado tomar este camino en SEIFERT, *Back to Things in Themselves*, cap. 2.

³³ También existe desde Parménides un *cogito* antiguo.

³⁴ Cf. en especial HILDEBRAND, "Vom Wesen und Wert der menschlichen Erkenntnis", lecciones 1964, archivo inédito, y SEIFERT, *Back to Things in Themselves*, cap. 3-4. La fenomenología del Husserl tardío se distingue radicalmente del realismo fenomenológico tanto por su diferente interpretación del sujeto como ego trascendental, que no es ningún punto arquimédico del mundo objetivamente existente (ninguna 'pequeña parcela del mundo', como lo formula Husserl en sus *Meditaciones Cartesianas*, trad. Mario A. Presas, Tecnos, Madrid, 2002, p. 34) y que, además, constituye el sentido de todo y la realidad de todo ser, como por su creencia en que los *eide* y las esencias necesarias dependen del sujeto.

existentes concretos como el yo y, con él, la persona, el mundo material real y, sobre todo, la existencia de Dios³⁵.

A mi parecer, haber esclarecido mediante precisas distinciones los presupuestos ontológicos y los métodos adecuados de una filosofía radicalmente objetivista y realista, que tiene en cuenta la importancia para la filosofía tanto de las esencias necesarias y de los conocimientos *a priori* como del sujeto (del *cogito*), además de reconocer la importancia del conocimiento filosófico de la existencia real, constituye la mayor aportación de la fenomenología realista desde Husserl hasta Edith Stein y nuestros días.

6. CIENTIFICIDAD ESTRICTA E INTERSUBJETIVIDAD: CRÍTICA A LA IDEA HUSSERLIANA DE QUE EN LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA ESTRICTA NO ‘TODO PUEDE SER CONTROVERTIDO’

Hemos de abordar una última tesis del realismo fenomenológico que afecta a la condición, ya mencionada y brevemente refutada más arriba, que Husserl impone a la filosofía como ciencia estricta, así como a la opinión ampliamente generalizada de que la filosofía debe ser intersubjetivamente verificable y avanzar desde el consenso universal para ser verdaderamente científica. Según esto, sólo la lógica pura, a lo sumo, podría constituirse en ciencia filosófica, y, a mayor abundamiento, sólo cuando prescindiera de la interpretación filosófica de las leyes lógicas que divide a psicólogos, formalistas y platónicos. El escándalo de la contradicción entre los diversos sistemas filosóficos, arguyen, sólo puede conducirnos al escepticismo o a una nueva filosofía formalista y puramente lógica. La filosofía deviene así lógica simbólica y formal pura y aplicada; quizá, todo lo más, análisis del lenguaje. Todo lo que sobrepase este límite y no sea objeto de consenso, como esta misma tesis, sería acientífico.

Frente a los que esto afirman, distintos fenomenólogos realistas han intentado mostrar que, aunque los conocimientos filosóficos son totalmente objetivos, las muchas condiciones metodológicas, intelectuales y morales que requieren hacen más que comprensible que existan tantas

³⁵ Cf. también la introducción de Rocco Buttiglione a JOSEF SEIFERT, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (Milán, Vita e Pensiero, 1989) pp. 9-75, cf. *ibid.* cap.1-4, pp. 9-15.

divergencias entre los filósofos. Allí donde el conocimiento sea fácilmente alcanzable y carezca de tantas implicaciones éticas y existenciales, la objetividad del conocimiento, incluso la probabilidad de las hipótesis, conducirá, de hecho y generalmente, a un consenso universal. No cabe, sin embargo, esperar que se alcance un consenso tal cuando innumerables cegueras y obstáculos se oponen al conocimiento auténtico, como sucede en el conocimiento filosófico. Al igual que lo hiciera Husserl en sus *Prolegómenos*, también Balduin Schwarz en su libro *Das Problem des Irrtums in der Philosophie* se ha dedicado especialmente a estudiar las raíces de los errores filosóficos³⁶. En él analiza los diversos obstáculos intelectuales, metodológicos, psicológicos y morales que se le plantean al conocimiento, y que hacen compatible la total racionalidad y objetividad del conocimiento filosófico con el hecho, que Sócrates reconoció, de que muchas verdades filosóficas, como, por ejemplo, que no se debe hacer algo en sí mismo injusto bajo ninguna condición, nunca serán aceptadas por la gran mayoría de los filósofos y de los hombres³⁷. Aquí no se explica el desacuerdo de las opiniones ni por la insuficiente evidencia de la cosa misma ni por la insuficiencia científica de la filosofía, sino por los muchos obstáculos y dificultades que se le presentan a la filosofía, y que la hacen incurrir en errores más frecuentes y fundamentales que los que se dan en las ciencias cuyos conocimientos no exigen una *metanoia*, como explica Platón en el mito de la caverna al comienzo del libro VII de *La República*. Y esto nada tiene que ver con una concepción de la ‘filosofía como cosmovisión’, a no ser que se explique arbitrariamente todo conocimiento, racional e intuitivo -los cuales no sólo presuponen virtudes puramente intelectuales sino también morales-, ‘cosmovisionalmente’, y se haga del ‘ser susceptible de consenso’ condición de científicidad. Pero esta tesis sería totalmente arbitraria e infundada.

Los fenomenólogos realistas se suman, además, a la convicción de filósofos de la talla de Platón y San Agustín, los cuales afirmaban que no son posibles ni un error ni un sistema tan escéptico que no implique una plétora de conocimientos sobre los cuales se asienta todo consenso y diálogo sensato. Toda discusión y todo argumento filosófico parten de un

³⁶ Cf. BALDUIN SCHWARZ, *Das Problem des Irrtums in der Philosophie* (Münster, Aschaffenburg, 1934).

³⁷ Cf. por ejemplo PLATÓN, *Critón*, y cf. respecto de la idea de la ceguera para los valores también HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* (Valendar-Schönstatt, Patris, 1982).

logos universal, es decir, de la estructura cognoscible de la realidad que asumen. Pues si el ser no fuera cognoscible, no tendría sentido el diálogo, ni la comprensión, ni los argumentos, etc. De ahí que no den estos testimonio de la incognoscibilidad del ser, sino, al contrario, de su cognoscibilidad.

Los pensadores vinculados a la escuela del realismo fenomenológico, siguiendo los caminos que aquí sólo hemos podido bosquejar, han intentado dar al realismo clásico un nuevo fundamento y, a mi modo de ver, lo han logrado.

ENCUENTRO FE Y RAZÓN. PADRES DE LA IGLESIA PRIMITIVA

Por M^a CONSOLACIÓN ISART HERNÁNDEZ
Universidad CEU-San Pablo (Madrid)

1. INTRODUCCIÓN

Hace tan sólo unos meses el Papa Benedicto XVI ha insistido una vez más en la urgencia de “redescubrir la racionalidad humana” ante la tendencia a considerar verdadero sólo lo que se puede experimentar, pues “constituye una limitación de la razón humana y produce una terrible esquizofrenia [...]. La relación entre fe y razón constituye un serio desafío para la cultura dominante hoy en el mundo occidental”. “Cuando la fe cristiana es auténtica –sigue diciendo–, no mortifica la libertad ni la razón humana [...], al encontrarse y dialogar puede expresarse de la mejor manera. La fe supone la razón y la perfecciona y la razón, iluminada por la fe, encuentra la fuerza para elevarse al conocimiento de Dios” (*Ángelus*, 28.01.07).

Ya en la *Fides et Ratio*, Juan Pablo II había afirmado: “la fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad”. No hay competencia entre una y otra, más bien todo lo contrario; pero ésta no es una idea nueva, sino lo que ha venido repitiendo la Iglesia desde los primeros Padres del siglo II. Todos reconocen que en la creación se encuentra seminalmente la misma verdad. Lo dice el mismo Juan Pablo II, en la *Veritatis Splendor*, citando explícitamente a san Justino, que había hecho suya esta misma idea: “La semilla del Verbo está en toda la raza humana” (*Apología* II, nº 8).

“Quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueran tenidos por ateos, como sucedió con Sócrates y Heráclito [...]; los que anteriormente vivieron sin razón se hicieron inútiles y enemigos de Cristo y asesinos de quienes viven sin razón” (*Apología I*, n^o 46).

El entonces Cardenal Ratzinger, en el Congreso “*Dos mil años ¿después de qué?*”, celebrado en la Sorbona, el año 1999, no dudó en asegurar que “la fuerza que transformó el cristianismo en una religión mundial consistió en su síntesis entre razón, fe y vida”. Queremos estudiar en este pequeño trabajo el porqué de esta decisión y cómo pudo llevarse a cabo, pues es evidente que la fe cristiana se decidió por el Dios de los filósofos, el Dios del Logos frente al mito¹ pagano; con todo, no lo tomó sin más, sino que lo sacó del mundo académico y lo transformó profundamente.

2. ANTECEDENTES. HELENISMO

La historia de Europa² se basa en un concepto peculiar del hombre alumbrado en Grecia –a partir sobre todo del siglo VI, cuando éste es ya consciente de su intimidad- y enriquecido por el cristianismo, pues el hombre, además, es un ser dotado de libertad, que tiende hacia un Dios infinito que le ha creado de la nada. Desde este punto de vista, el conjunto de la cultura griega posee unas resonancias muy diferentes de las que pueden despertar en nuestra alma otras culturas, como puede ser la maya, la de los pueblos polinesios o la misma cultura árabe. Esta cultura que ha sido considerada “clásica” hasta el siglo XVIII³, se hizo universal sólo gracias al cristianismo⁴.

¹ Esta oposición se daba ya en el mundo antiguo; las viejas religiones fracasan por la separación que establecen entre la fe y la razón (Cf. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Méjico, 1996 (8^a ed.), p. 115).

² Europa se ha constituido con cuatro ingredientes: Grecia, Roma, Cristianismo y Germanidad. Grecia aportó el pensar atenido a la naturaleza de las cosas, dando lugar al nacimiento de la ciencia europea. El derecho romano y el hombre como señor jurídico del mundo fueron aportación de Roma. La Germanidad aportará un nuevo elemento: un acusado sentido de rebeldía, tan típico del europeo (Cf. Dalmacio Negro, *Lo que Europa debe al cristianismo*, Madrid, 2005, pp. 197-9).

³ Con la llegada del historicismo, cambia el concepto y hasta el período más oscuro de la historia podía tener igual importancia.

⁴ No es casual que al actual olvido o desdén de las raíces cristianas de Europa, le acompañe también el de la cultura grecorromana.

En la segunda mitad del siglo XVIII, los eruditos en Teología caen en la cuenta de que la civilización griega ejerció una influencia profunda en el cristianismo primitivo. El encuentro con la tradición helénica y, al mismo tiempo, su distanciamiento de ella, fue uno de los retos decisivos con que se enfrentó el cristianismo en sus orígenes. La nueva religión no se detiene en la frontera de Judea o del Mar Muerto, como ocurrió con el judaísmo y otras muchas religiones locales, sino que penetra en el mundo circundante, dominado por la civilización y lengua griegas. En especial, la tradición cristiana alejandrina va a dar la mano a la filosofía griega y va a reunir en sí todo lo bueno del mundo anterior.

¿Por qué el cristianismo se une a la cultura griega y toma de ella lo mejor? ¿Por qué la cultura griega adoptó, al llegar a su fin, esta fe oriental que parece tan alejada de la forma clásica del pensamiento griego? Son preguntas que no tienen fácil solución tanto si estudiamos el tema como humanistas clásicos como si lo hacemos como cristianos. Pero es un hecho evidente que de la Helenidad al Cristianismo se da una estrecha secuencia. Todos los estudiosos lo reconocen. El cristianismo había afirmado desde el principio que era la verdad y tal pretensión tenía que medirse con la única cultura intelectual del mundo que había logrado la universalidad: la cultura griega.

La realidad fue que los ideales griegos y la fe cristiana se mezclaron; en ambas partes había deseos de compenetración mutua (en el fondo, había una unidad final en las dos). No fue un proceso unilateral, sino que, como es lógico, se dio una influencia por ambas partes. Algunos hablan de “una paganización del cristianismo”; los más de una “anticipación” del mismo, en el sentido de una “*praeparatio evangelica*”, de una prope-déutica. Es la actitud comprensiva de los Padres griegos. Este acontecimiento decisivo para la nueva fe fue precedido por tres siglos de expansión mundial de la civilización griega durante el período helenístico⁵.

2.1.- *La idea de divinidad*

Mirada con ojos cristianos, la religión griega presenta fallos, pero también se nos presenta como un ingente proceso de purificación, cuyas

⁵ El gran historiador, que se convirtió en el descubridor de este período griego, Johann Gustav Droysen, se dio cuenta de que, sin la evolución posclásica de la cultura griega, habría sido imposible o, al menos muy difícil, el surgimiento de una religión cristiana mundial.

últimas etapas se acercan misteriosamente al mundo de nuestras propias convicciones y creencias.

A pesar de la imperfección que encontramos en el Panteón griego, tenemos, sin embargo, una distancia enorme entre el ordenado Panteón de los Olímpicos homéricos y la época de los oscuros orígenes indogermánicos y mediterráneos, de donde procede la religión griega. Con todo, a partir del siglo VI la religión de Zeus se encuentra sometida a un proceso que la va socavando interiormente, tanto por las críticas de los filósofos como de los poetas, cobrando cada vez más fuerza las ideas monoteístas⁶. Las crueles narraciones de Cronos o los amores de Zeus ejercieron a la larga unas consecuencias fatales en la cultura. Este antropomorfismo de la religión, donde se hace a los dioses a semejanza de los hombres, no convenció nunca al hombre griego.

La depuración moral se verá con claridad en Píndaro:

“Dios de Dodoma, Dios todopoderoso, oh Padre cuyo arte sobrepasa a todos los demás” (citado por Clemente Alejandría, *Stromata* 5, 710).

“Dios puede de la noche negra hacer salir el día immaculado y, entre las tinieblas, como en una nube sombría, ocultar el puro resplandor de la luz” (ibíd., *Strom.* 5, 14, 101).

“¿Qué cosa es Dios? El Todo” (ibíd., *Strom.* 5, 14, 129).

Sófocles, el mejor de los trágicos griegos, se hace eco, asimismo, de esta purificación de la religión en una de sus principales heroínas, Antígona; por fidelidad a las leyes no escritas por hombres, esta muchacha, aún muy joven, prefiere obedecer a su conciencia y entrega su propia vida, antes que quebrantar las leyes “no escritas de los dioses”:

“No pensaba yo que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre y nadie sabe cuándo aparecieron” (*Antígona*, 456 ss.).

En la tragedia de Eurípides, de forma especial, la “hybris” (la insolencia) es cada vez más un concepto subjetivo, una falta individual. El hombre trágico tiene muchas veces remordimientos y esto no se puede deber a un pecado de los dioses (*Orestes*).

⁶ Ya Jenófanes, “volviendo la mirada a los cielos, declaró que hay un solo Dios”, según Aristóteles, *Metaph.* A 5, 986b 21-25.

1.2. La Filosofía

Mayores progresos que en los poetas se observan entre los filósofos⁷. No creer en los dioses del Olimpo era tan antiguo como la misma filosofía⁸. Hay, pues, una serie de figuras señeras que se pueden interpretar con facilidad como precristianos: Heráclito, Pitágoras, Jenófanes, Sócrates, Platón, etc.⁹. Es verdad que estos puntos de contacto con el cristianismo, como verdadera anticipación, se dan en algunas mentes privilegiadas y que la idea del Dios concebido por los filósofos puede ser incompleta, pero nunca es falsa. La clara vinculación entre estas figuras y muchos valores cristianos hará que Nietzsche, en su interpretación anticristiana del helenismo, nos los vaya presentando como elementos perversos o destructores de la genuina Grecia.

La gran revolución de Platón es su Dios trascendente, inefable y desconocido; presagia ya, en cierto modo, el Dios cristiano –no tiene figura humana ni necesita de templos u ofrendas–; supone un gran paso hacia la teología helenística, aunque no se trata desde luego de un Dios personal, sino de un monoteísmo difuso. A partir de él, el sabio querrá buscar la semejanza con la divinidad lo más posible. (*Teeteto*, 176B: ομοιωσις μάλιστα Θεω):

“Dios [...] es el ser más justo que existe; sólo tiene verdadera semejanza con Él aquél de entre nosotros que se hace justo en la medida de sus fuerzas”.

Con todo, el hombre griego tuvo siempre un profundo sentimiento de tristeza y de nostalgia, conciencia en todo momento de que algo le faltaba. Vivir así, no es ser cristiano, pero tampoco es volver la espalda al cristianismo, sino estar predispuesto a él. De un alma pagana con estas

⁷ Este proceso se hallaba ya prefigurado en los presocráticos; en realidad, hacían también teología, como ha mostrado claramente Jaeger, en su preciosa obrita, *Cristianismo primitivo y paideia griega* (Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1965).

⁸ Ya los órficos tienen conciencia de su pecado y de la necesidad de purificación interior para evitar el castigo de ultratumba. El examen de conciencia era incluso prescrito por los pitagóricos y los epicúreos porque, aunque nuestras faltas queden ocultas a los ojos de los demás, no lo están ante nuestra conciencia ni ante Dios: “nada se oculta a Dios, conviene que lo sepas, él es nuestro vigilante y nada hay que Dios no pueda” (Epicarmo, fr. B, 23). De las doctrinas órficas brota también la idea de la divinidad del alma. Pero el clímax se alcanzará con Platón y Aristóteles y sus escuelas.

⁹ Sócrates muere por fidelidad a sus principios; Platón asegura que existe una Justicia siempre verdadera y válida y que el justo torturado por el verdugo es más dichoso que el injusto vencedor, porque a éste le atormenta su conciencia de pecado.

características es más fácil tener luego un alma cristiana y, con frecuencia, la mejor alma cristiana. De hecho, los cristianos no van a tener nada más que hacer que llevar hasta las últimas consecuencias las mismas doctrinas de los filósofos griegos¹⁰.

Contemporáneo a san Pablo es Filón de Alejandría, filósofo judío del siglo I, que trata de demostrar que su religión puede entenderse en términos de la filosofía griega, justificándola así en el tribunal de la razón; absorbió toda la tradición griega y se sirvió de sus medios literarios para probar su punto de vista, no a los griegos, sino a sus compatriotas judíos¹¹. Es muy importante este dato, pues muestra que toda comprensión – también entre los no griegos – necesitaba del medio intelectual que proporcionaba el pensamiento griego. Ejercerá muy pronto una influencia decisiva en los Padres de la Escuela de Alejandría, en el siglo II.

1.3. Lengua

En la primera etapa del cristianismo nos encontramos con el uso del griego desde el N. T. hasta los Padres Apostólicos. El uso de la lengua no era de ningún modo indiferente¹², pues con ella penetraba en el pensamiento cristiano todo un mundo de ideas y categorías intelectuales.

El griego se hablaba en todas las sinagogas de la costa mediterránea poblada de judíos cultos. La rápida asimilación de su ambiente por parte de las primeras comunidades cristianas se debe a que:

- el cristianismo es de origen judío y los judíos de esta época estaban ya helenizados;

¹⁰ Apolo y Dioniso son los dos símbolos del alma griega, síntesis que resulta de su contraposición. El alma dionisiaca alienta en la cultura griega en sus albores, se oculta en el período clásico intelectual y reaparece en la época helenística. Es verdad que con Sócrates aparece en Grecia el hombre que sobrepasa los instintos, antípoda del dionisismo, negador del mito (Nietzsche lo recordaba con frecuencia). Pero ambas constantes, mito y logos, corren a la par en la historia de la cultura griega. El logos acabará imperando, por lo que no es desacertado concebir la historia de la cultura griega como el lento tránsito del mito al logos. Ambos son esenciales del alma griega; en el mito se incluyen las emociones, los sentimientos, pero también un profundo sentido de la experiencia religiosa.

¹¹ Curiosamente, su obra la conservaron los Padres de la Iglesia, no la literatura griega y mucho menos el mundo judío. Tuvo gran interés para la Teología cristiana.

¹² El gusto por la lengua ática en todas las regiones hizo que se siguieran leyendo las obras clásicas en las escuelas (también en las escuelas cristianas). Los más autorizados de los Padres estaban de acuerdo en que se debía leer la literatura pagana clásica; no es cierto que los cristianos quemaran estas obras; la actitud de la Iglesia durante todo el período bizantino fue la contraria ¡incluso sobrevivieron las obras de Juliano el Apóstata! (sólo eliminaban las obras de los cristianos que habían caído en la herejía).

- hacia ellos se volvieron en primer lugar los apóstoles.

Fue esa primera comunidad llamada “helenistas” (cf. *Hch* 6) la que se dispersó por toda Palestina tras el martirio de Esteban. No eran propiamente griegos, aunque lo mismo que Esteban, todos llevaban nombres griegos (Felipe, Nicanor, Prócoro, Timón, Pármenas, Nicolás). Se llamaba helenistas a los judíos que hablaban griego porque sus familias habían vivido durante mucho tiempo en un ambiente helenizado y que después habían regresado a su patria. Era normal que ya antes de la muerte de Esteban explicaran el Evangelio a los no cristianos que hablaban su misma lengua y sabemos por el libro de los *Hechos* que constituyeron una comunidad cada vez más fuerte, hasta el punto de que tuvieron sus propios representantes en la distribución diaria de la ayuda a las viudas.

Las discusiones que mantiene Pablo con los judíos en las sinagogas, que se encontraban en todas las grandes ciudades del mundo mediterráneo, se realizan en griego y con todas las sutilezas de la argumentación lógica griega. De otro modo, hubiera sido imposible acceder a este mundo. Ambas partes, por ejemplo, citan el A.T. según la traducción de la *Septuaginta* y no según el original hebreo.

3. PRIMER ENCUENTRO. SAN PABLO

Desde Heráclito, y más claramente aún desde Sócrates, la filosofía se convierte en una “cura del alma”, una guía de la vida humana para proporcionar la seguridad interior que ya el hombre no encontraba fuera. Cumple, por tanto, una función religiosa. A mediados del siglo I todos saben que un filósofo es un hombre interesado en Dios. No es extraño que, en un primer momento, se interprete también el cristianismo como una filosofía, pues, cuando los griegos se encontraron con el judaísmo por primera vez en el siglo II a. C. llamaron a los judíos “raza filosófica”, debido a su monoteísmo¹³. Quizá la Sagrada Escritura no hubiera sido traducida nunca si no hubiera sido por las esperanzas de los griegos de encontrar en ella el secreto de la “filosofía de los bárbaros”.

Este uso de la lengua y las formas griegas se hace cada vez más necesario a los cristianos que quieren explicar que Cristo es la Verdad y el

¹³ Sólo la filosofía griega se podía corresponder con el monoteísmo cristiano.

cristianismo la verdadera filosofía. Los apóstoles cristianos siguen, por tanto, las huellas de los filósofos griegos y toman de ellos en ocasiones sus mismos argumentos. Fue el momento decisivo en el encuentro del mundo griego y el cristiano. San Lucas lo vio claramente cuando nos narra la intervención de Pablo en el areópago de Atenas –*Hch* 17, 22-23.–, centro intelectual y cultural del mundo griego clásico y símbolo de su tradición; el apóstol habla a los judíos en la sinagoga y a los griegos en el areópago; en su sermón, ante filósofos estoicos y epicúreos, alude a un altar que ha visto en la ciudad dedicado al Dios desconocido y en el que ve una oportunidad para ofrecer una base común al diálogo:

“Atenienses, veo que sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: ‘Al Dios desconocido’. Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar”.

Todo su discurso lo apoya en el conocimiento natural de Dios¹⁴. Lucas destaca esta intervención para mostrarnos la nueva situación. Sus argumentos están calculados para convencer a un público educado en la filosofía¹⁵. La discusión requería una base común; no habría sido posible de otra manera. San Pablo escogió como base la filosofía griega que era lo más representativo de la cultura griega en el momento, pero, si hay algo evidente –ya en sus cartas –, es la contraposición entre sabiduría de este mundo y la revelada en Cristo. El verdadero punto central, que desafía toda filosofía, es la muerte de Jesucristo en la cruz (¿”Acaso no entonteció Dios la sabiduría de este mundo?”), *1 Co* 1, 20). La cruz puede dar a la razón la respuesta última que ésta busca. No es la sabiduría de las palabras, sino la Palabra de la Sabiduría la que Pablo pone como criterio de la verdad.

¹⁴ Clemente fue el primer autor que prestó mucha atención a las citas literarias clásicas en el N.T.. Al ser muy culto, identificó varias cartas de san Pablo, sobre todo cuando se dirige a la cultísima comunidad de Corinto. Ya san Pablo, en su *Epístola a los Romanos*, 2, 14-16, habla de la aportación de la sabiduría griega a la causa de la verdad.

¹⁵ En un escrito cristiano posterior, el autor de los *Hechos de Felipe*, interpreta correctamente este pasaje y hace que su protagonista llegue también a Atenas y ante el mismo público que Pablo, para hablar del mismo tema: “He venido a Atenas para revelaros la paideia de Cristo” (cáp. 8, 3). Llama al cristianismo paideia de Cristo porque quiere mostrar que Éste es la continuación de la paideia griega clásica; a la vez implica que la paideia clásica está siendo superada por Cristo que es el centro de una nueva cultura. La paideia antigua se convierte en su instrumento.

4. LOS APOLOGISTAS. SIGLO II

La primera literatura cristiana está destinada a las comunidades cristianas. Es, pues, interna. Hemos visto cómo los primeros contactos del cristianismo con la filosofía se dieron también en sus orígenes, en plena época apostólica. Sin embargo, hasta casi mediados del siglo II se desarrolla la literatura cristiana como si la filosofía no existiera y sólo a partir del 150, cuando hombres como Justino y Melitón, salen de las escuelas filosóficas para incorporarse al cristianismo, comienzan los estudios más serios y las relaciones entre ambas. Lo que hizo que los autores cristianos se dirigieran a un auditorio no cristiano fue la cruel persecución a que se vieron sometidos en el Imperio Romano (en el siglo II, por Marco Aurelio y en el III, cuando se dieron las grandes persecuciones de Decio, Valeriano y Diocleciano).

Así pues, a mediados del siglo II surge una amplia literatura en la que los cristianos defienden su propia fe ante la mayoría pagana de la población, donde no pueden dar por supuesto aquello que van a defender¹⁶. La Iglesia ya no es una secta oscura, sino que se va imponiendo en todas partes; son muchos los filósofos que, como Arístides, Justino, Taciano, Hermias y Clemente, han abrazado la fe cristiana y, aunque no todos reconocen que la sabiduría clásica no tiene por qué ser incompatible con la fe, al menos, sí están todos de acuerdo en que no era necesario para ser cristiano prescindir del amor a la sabiduría.

Desde el comienzo se van a observar en el seno de la Iglesia dos tendencias: una formada por espíritus más abiertos, como Justino, Atenágoras, Clemente, Basilio y Orígenes, hombres preocupados de conciliar el cristianismo con la cultura antigua, tratando de ver los lazos comunes y las partículas de verdad dispersas en ella, y otra de espíritus más recelosos, como Teófilo de Antioquia, Taciano o Tertuliano, que descartaban toda posibilidad de ósmosis entre el pensamiento de judíos o paganos y el de los cristianos.

Estas relaciones cordiales duraron un tiempo, hasta casi fines del siglo II, cuando la gente más sencilla comienza a alejarse de la filosofía como

¹⁶ Los defensores del cristianismo tienen que emplear siempre argumentos filosóficos; los cristianos eran acusados de canibalismo (por comer y beber el Cuerpo y la Sangre de Cristo), de ateos (por no venerar a los dioses del Imperio), de subversión política (por negar honores divinos al Emperador). También Sócrates y Platón hicieron frente a la misma acusación de ateísmo.

consecuencia del gnosticismo, pues observan una estrecha relación entre la filosofía y la herejía. En estos años toda cultura resultaba sospechosa. No podía condenarse la filosofía sin más, pero es evidente que el encuentro con el cristianismo no fue ni inmediato ni fácil.

El tono es diferente a la entusiasta elocuencia cristiana anterior. Los escritores se dirigen a los que les leen con intención de saber más, a los cristianos de las clases más elevadas que, acostumbrados a la filosofía, buscan en la nueva religión una enseñanza superior, e incluso a los gobernantes del Imperio, y se enfrentan al problema desde la filosofía¹⁷.

4.1. *San Justino*

En este sentido, el *Diálogo de S. Justino con Trifón* es un ejemplo paradigmático de lo que es un verdadero diálogo, donde los interlocutores realizan un gran esfuerzo por entenderse. La obra se inicia así:

“Veo que eres un filósofo. ¿Acaso no se dirige a Dios todo el afán de los filósofos [...] o puede negarse que la tarea de la filosofía sea examinar el problema de lo divino?”¹⁸

Justino –nace en torno al año 100, en Palestina– nos cuenta cómo fue atraído hacia la filosofía en su juventud, cómo estudió todos los sistemas de la antigüedad y cómo ninguno le satisfizo hasta que conoció el cristianismo (*Diálogo*, 2, 3-6). Tras su conversión al cristianismo, no prescinde de la filosofía, pues nos dice en su *Apología I*, 5, 4, que Sócrates reveló a los griegos lo que Cristo enseñó a los bárbaros; sin embargo, considera que el cristianismo es la filosofía absoluta y que tiene que contribuir desde su magisterio como filósofo laico a la renovación cristiana de la sociedad: “Todo el que pudiendo decir la verdad, no la dice, será juzgado por Dios” (*Diálogo*, 82). Morirá mártir en torno al año 170, bajo el emperador Marco Aurelio. A través de la puerta que él abrió por vez primera, penetró la cultura griega en la Iglesia y dio paso a la época de los grandes pensadores del cristianismo primitivo.

¹⁷ Justino dirige su *Apología* –cf. *Apología I*, cap. 2– a “hombres píos y filósofos, amantes de la cultura” (= *paideia*).

¹⁸ La filosofía griega no negaba en absoluto esto, sino que lo daba por supuesto.

4.2. *San Clemente de Alejandría*

En este ambiente cultural crecen también Clemente de Alejandría y su discípulo Orígenes. Nacen en un período en que la razón humana ya no tenía en sí misma la confianza que en el período clásico de poder llegar a la verdad. Se hacen notar cada vez con más intensidad nuevas formas religiosas desconocidas en el siglo V, las llamadas “religiones de misterio”, que, a partir del siglo IV, son las que más atraen al pueblo, pues prometen una relación casi personal con la divinidad¹⁹. Algunas terminan en el neoplatonismo, pero la mayoría en prácticas supersticiosas, que abundan más que nunca en este siglo II, quizá por tratarse de una época de transición. Los dioses olímpicos han cedido su puesto a monstruos absurdos; la actitud ahora es la irracionalidad, creencias en la magia o el espiritismo, prácticas en boga en esta época, que conducen al pesimismo típico del siglo II d. C.²⁰

Así pues, para enseñar al hombre el camino de la salvación, los filósofos paganos sólo contaban con mitos y prácticas mágicas que ocupaban el lugar de la razón en vez de asentarse en ella. Ninguna escuela supo decir el camino que debía seguir el alma para llegar a Dios. Tal vez esto explique mejor cómo, junto a la proliferación de las religiones de misterios, va a extenderse muy pronto, el cristianismo.

Clemente crece en este ambiente cultural y espiritual; su experiencia filosófica fue muy rica y poco corriente, pues –nacido en el seno de una familia pagana– recorrió desde joven varios sistemas filosóficos en busca de la verdad, a la sola luz de la razón, sin que ninguno de ellos le revelara a Dios. Decepcionado por ello, tras varios años, se alejó del paganismo aborreciendo su incoherencia, hasta que, prosiguiendo en su búsqueda, se encontró con los profetas hebreos y, poco más adelante, con el cristianismo, al que se convirtió ya en su madurez. Se conoce de su vida el período que va desde el 180 –su conversión– al 202 ó 203, en que sale de Alejandría huyendo de la persecución de Septimio Severo. En el 180 le encontramos en la escuela de Alejandría, bajo la dirección de Panteno²¹

¹⁹ Aparece una alusión clara en el discurso de Diotima en el *Banquete* de Platon.

²⁰ Los hombres de este período exigían de la religión lo que los ritos tradicionales no les podían ofrecer: una relación más directa con la divinidad; garantía de pervivencia personal; purificación de las faltas.

²¹ De los orígenes de la escuela catequética de Panteno apenas se conoce nada; seguramente pudo surgir a comienzos del siglo II, como réplica a la herejía gnóstica, siguiendo el modelo de la escuela de Justino.

(seguramente el primer maestro). Por la enseñanza que se impartía conocemos que se trataba de gente de posición elevada e intelectual. Cuando Alejandro fundó Alejandría soñaba con que en ella se daría el encuentro de dos mundos, Oriente y Occidente. Ahora va a hacerse realidad. Dos sistemas universales –la cultura griega y la Iglesia cristiana- van a unirse en la Teología alejandrina, en la persona de Clemente.

A las divinidades absurdas de este período se va a tener que enfrentar el cristianismo y, de forma especial, el propio Clemente, que, desde el comienzo de su primera obra, procura arrancar al lector de las supersticiones irracionales, llevando hasta sus últimas consecuencias una fuerte polémica contra ellas (cf. *Protréptico* I y II).

“Las bacantes celebran a Dioniso, en delirio báquico, con ceremonias religiosas; comen carne cruda, estando poseídas por una demencia sagrada y realizan la distribución de la carne de las víctimas, después de coronarse con serpientes, mientras dan gritos de “Eva”, aquella Eva por la que sobrevino el extravío” (*Protr.* II, 2).

Presenta, por contraste, la actitud del Logos verdadero con el hombre:

“¿Qué quiere el Logos de Dios, el Señor y su canto nuevo [...] Abrir los ojos a los ciegos, [...] Es el instrumento de Dios que ama a los hombres. El Señor se compadece, educa, exhorta, amonesta, salva, custodia y nos anuncia el Reino de los cielos como añadidura en recompensa de nuestro aprendizaje. A cambio sólo obtiene de nosotros que nos salvemos. Mientras que el mal apacienta la corrupción de los hombres, en cambio, la verdad, lo mismo que la abeja, que no maltrata nada de cuanto existe, se vanagloria sólo con la salvación de los hombres. Puesto que tienes la promesa de Dios, participa de su amor al hombre: ¡participa de la gracia!” (*Protr.* I, 2-3).

Clemente es uno de nuestros más valiosos informadores de la literatura antigua²². Se le considera el escritor más sabio de la Antigüedad. Dominaba muy bien a los clásicos y conocía en profundidad la obra platónica, hasta el punto de citarla siempre de memoria. Es el escritor más importante de la escuela de Alejandría. Todo nos indica, por otra parte, que se movía en un ambiente muy refinado, pues cualquiera no podía entender con facilidad su densa prosa, llena, además, de reminiscencias bíblicas, filosóficas y literarias. Sin embargo, cuando se dirige a un público de cristianos sencillos, su estilo cambia por completo, desaparece el he-

²² Muchas obras sólo conocemos su existencia por la mención que de ellas hace Clemente. Sorprende la gran cantidad de citas –de un gusto exquisito, además- con que salpica su obra y la naturalidad con que lo hace.

nismo y nos presenta más que con sencillez encantadora la doctrina evangélica.

Clemente es uno de los padres griegos más seductores, a pesar de no ser de fácil lectura por la riqueza de su lengua y por su estilo, lleno de sutiles analogías apenas perceptibles; se presenta ante el lector como filósofo y poeta, erudito y espontáneo a la vez; abunda en citas y reminiscencias clásicas, en especial de filósofos griegos²³.

Su estilo literario va a ir muy marcado por su profesión; es el educador que no busca su lucimiento personal, sino ser útil, instruir, profundizar en el misterio de su religión. Su primera obra conservada es el *Protréptico* y, tal vez, la más importante, pues en ella se da por primera vez la fusión entre filosofía y cristianismo. El autor realiza una invitación apremiante a todos para que busquen la verdad y se conviertan. En toda la obra domina la alegría con que proclama la novedad del cristianismo.

Clemente debe su mayor importancia al hecho de haberse enfrentado al problema más grave de su tiempo: si podía utilizarse la filosofía griega para ponerla en armonía con el dogma cristiano. Justifica su estudio diciendo que no puede ser nociva si se utiliza como gimnasia intelectual y ve en ella la maestra de las demás ciencias y el único instrumento de llevar el alma hasta el conocimiento de la divinidad (disciplina el espíritu, purifica el alma e inculca la virtud). Lo más novedoso es cómo se sirve de la razón para hacer volver a los hombres al Creador: persigue en sus páginas una búsqueda intelectual, pues el ser hombre es, ante todo, ser racional²⁴. La filosofía, por ello, se convierte en su mayor tesoro:

“El vulgo, como los niños que temen al coco, teme a la filosofía griega por miedo a ser extraviado por ella. Sin embargo, si la fe que tiene –y que no me atrevo a llamarla conocimiento- es tal que puede perderse con argumentos, ¡que se pierda!, pues con esto sólo ya confiesan que no tienen la verdad. La verdad es invencible, las falsas opiniones son las que se pierden.” (*Strom.* VI, 10, 80, 5).

Era preciso reconocer que la razón humana no había realizado una obra estéril. Llegó a amarla tanto que construirá el edificio cristiano sobre la Biblia y la filosofía griega pagana, aunque siempre insistirá en que su

²³ Destaca Platón con gran diferencia, pues su filósofo preferido; llega a llamarle “Amigo de la verdad e inspirado por Dios mismo” (*Strom.* I, 42). Cita fijándose en el contenido, nunca por ornato o erudición.

²⁴ Es el primer escritor que usa la lógica como disciplina.

religión era “la verdadera filosofía”²⁵. La pagana no refuerza la fe cristiana, sino que la defiende²⁶:

“La enseñanza del Salvador es perfecta y nada le falta, porque es fuerza y sabiduría de Dios; en cambio, la filosofía griega con su tributo no hace más sólida la verdad; pero haciendo impotente el ataque de la sofística [...] se dice que es con propiedad empalizada y muro de la viña” (*Strom.* 1, 20, 100, 1).

Explica atinadamente las relaciones entre fe y conocimiento; quizá, a veces atribuye a la filosofía griega una misión excesiva, pero siempre considera que la fe es más importante:

“La fe es algo superior al conocimiento, es su criterio” (*Strom.* 2, 4, 15).

Si cita en sus obras muchas opiniones filosóficas no lo hace sino para criticarlas²⁷ y para invitar a que los demás se aparten cuanto antes de ellas. Sólo se detiene en Platón porque éste hace de la semejanza con Dios el bien supremo²⁸. También Clemente comparte que el hombre está hecho para parecerse lo más posible a Dios.

“Busco a Dios, no sus obras. ¿Qué colaborador encuentro en ti para esta búsqueda? [se dirige a la filosofía] ... Platón, ¿dónde hay que seguir las huellas de Dios? [...] Emprende conmigo la búsqueda del bien, pues una emanación divina²⁹ inspira a los hombres en general y, sobre todo, a los que pasan el tiempo en investigaciones” (*Protr.* VI, 68).

Así pues, la idea dominante en su obra va a ser la reconciliación de la filosofía con el cristianismo, elaborando al mismo tiempo una enseñanza científica de la fe y logrando que la nueva religión pudiera rivalizar con las demás escuelas filosóficas. El pensamiento de que no hay fe sin ciencia y viceversa dio unidad a toda su producción y con él se abre paso a la filosofía en la nueva religión, siendo considerado por ello Clemente como el fundador de la filosofía cristiana. Para él, lo mismo que para Plutarco, la filosofía griega tiene como fin la teología; cree que es la “pro-

²⁵ Su uso de la filosofía se encuentra siempre subordinado a la preocupación de conservar íntegro el mensaje cristiano.

²⁶ J.P. II, *Fides et ratio*, 38.

²⁷ Critica con dureza, sobre todo, el epicureísmo.

²⁸ Admira de él su concepción de la providencia divina, la inmortalidad del alma y las penas o recompensa en el más allá.

²⁹ Para Clemente significa la acción del Espíritu Santo.

paideia” del cristianismo, pues, mientras la filosofía viene del hombre, la “paideia” verdadera viene de Dios. Ha preparado las almas en el pasado para la recepción del Evangelio (*Strom.* I, 28), siendo el primero que le da esta función.

Cree que tuvo la misma función que la Ley para los judíos, pero, con todo, nunca las pone al mismo nivel. Como todos estaban de acuerdo en el origen divino de la Ley hebrea, al igualarlo ahora Clemente con la filosofía griega, queda claro que también ésta procede de Dios: Él la regaló a los griegos como preparación, como “pedagoga”. A primera vista llama mucho la atención el puesto que le concede, sin embargo, hay que tener en cuenta que, si le da alguna autoridad es porque la supone dependiente de la sabiduría hebrea (siempre más antigua). Al hablar con Platón, le dice que la filosofía griega deriva de la Escritura:

“Las razas bárbaras son más sabias. Sé quiénes fueron tus maestros, aunque quieras ocultarlos. Aprendiste la geometría de los egipcios, la astronomía de los babilonios, recibiste sabios conjuros de los tracios y mucho te enseñaron los asirios. Pero las leyes verdaderas y tu opinión sobre Dios la recibiste de los mismos hebreos” (*Protr.*, 70, 1).

Si esto es así, no había ningún inconveniente, por tanto, en estudiarla.

Su apología del cristianismo es muy diferente de otros escritores cristianos, como Justino; no se limita sólo a exponer lo absurdo e irracional de los mitos paganos, sino que también muestra la parte constructiva, la presentación positiva del cristianismo, de forma tan sincera que muy pronto se ganó la simpatía del público:

“¡Qué admirable misterio! El Señor se abaja y el hombre sube. El que cayó del paraíso recibe una recompensa mayor que la misma obediencia, el cielo” (*Protr.* XI, 112).

Comienza arrancando al lector de las supersticiones mágicas populares, sin permitirle tampoco encontrar reposo entre los filósofos, pues no saben satisfacer las aspiraciones más profundas del alma humana; es preciso acudir a los profetas hebreos³⁰.

Aunque se apoya en Platón al hablar de la divinidad, con todo su Dios se diferencia en lo esencial del Dios de los filósofos; el cristianismo se ve

³⁰ Ya la tradición erudita alejandrina (Filón, sobre todo) había subrayado la antigüedad de la sabiduría de oriente frente a la griega; incluso en el *Timeo* platónico encontramos a un sacerdote egipcio que le dice a Solón que los griegos son siempre niños.

desde el principio como una religión muy singular; se sitúa en otro nivel y remueve todas las grandes cuestiones que afectan al hombre³¹. A la noción fría de aquél, lejano, distante, sin ninguna relación con el hombre, el Dios de Clemente es el que se abaja para salir al encuentro del hombre, el que no busca otra cosa que su salvación: “Padece y se alegra con los hombres, busca, sale al encuentro [...] tiene un corazón, está ahí como amante, con todas las extravagancias de un amante. Este texto nos muestra la transformación del pensamiento puramente filosófico”³².

“¿Por qué te animo? Estoy ansioso de que te salves. Esto quiere Cristo [...] el Logos de la verdad [...] el que ha construido un templo en cada hombre para establecer a Dios entre los hombres” (*Protr.*, XI, 117, 4).

La característica más importante de su obra es la alegría. Habla con el lenguaje de un hombre que ha encontrado las mayores satisfacciones y, en su gozo, querría comunicar a todos los sentimientos que le inundan:

“¿Por qué llenar mi vida de imágenes, diciéndome que son dioses el viento, el fuego, la tierra, las piedras, maderas, el hierro, este mundo, e incluso los errantes astros? Anhele al Señor de los vientos, al dueño del fuego, al creador del mundo, el que da la luz al sol. Busco a Dios, no sus obras” (*Protr.*, 67, 2).

No tiene ningún reparo Clemente en afirmar que el cristianismo es la verdadera filosofía: “las puertas del Logos son “razonables”³³ y se abren con la llave de la fe” (*Protr.* I, 10). Pero tras el cristianismo, más que una filosofía³⁴, está el Filósofo, el mismo Logos; así entendía san Justino su propia fe, convencido de que no suponía de ninguna manera una ruptura con la historia anterior. De este Logos³⁵, habían participado ya los antiguos que acogieron algunos destellos de la Verdad:

³¹ Será muy diferente del judaísmo, del que procede, y del islamismo, que no deja de ser un sincretismo de judaísmo y cristianismo, mezclado con elementos paganizantes (cf. Dalmacio, pp. 207-8).

³² Ratzinger, *Introducción* ..., p. 117.

³³ Capacidad del hombre para distinguir el bien del mal.

³⁴ “La religión cristiana no es una filosofía, es decir, un concepto impersonal; sólo se puede comparar a una pasión” (Chesterton, *San Francisco*, Madrid, p. 12).

³⁵ Algunos han querido ver en el logos de Clemente una influencia directa del de Filón, pero hoy los críticos rechazan unánimemente esta hipótesis. El filósofo judío concibió la idea del Logos para completar el hueco que la filosofía de Platón había dejado en su pensamiento: Dios era trascendente y, como tal, no podía tener ningún contacto con el hombre. Filón pensó que el Logos era el intermediario que acercaría a la materia el elemento divino, sin mezclarse nunca con ella. Para Filón no se trataba de Dios mismo, sino quizá de la Idea principal de Dios. Clemente, en cambio, afirma que el Logos es Dios mismo, Cristo (el inicio del evangelio de san Juan).

“Imagen de Dios es su Logos [...]; imagen del Logos es el hombre verdadero, el “nous” que hay en él; se dice que por esto fue hecho según la imagen de Dios y conforme a su semejanza [...] Se parece al logos divino por la inteligencia de su corazón y por ella es razonable” (*Protr.* X, 4).

Continuamente Clemente está haciendo llamadas al hombre “lógico” para que acepte al verdadero Logos, ya que sólo por la razón se puede llegar al conocimiento de Dios. Pero, como sabe que la conversión no es fácil, se esfuerza en mostrar la belleza del Logos incitando con vehemencia a seguirle. Es muy significativo que a Clemente le guste designar a Cristo con el nombre de Logos (hasta 49 veces aparece en esta obra). Quiere que el hombre, apoyado en su logos, llegue hasta el verdadero Logos, la verdadera sabiduría, la que inspiró también a los poetas y filósofos griegos que entrevieron algo de la única verdad, pues el Logos de Dios inserta semillas de verdad en todos los hombres, por lo que muchos filósofos han vivido conforme a Él. No hay obstáculo para quien quiera conocer de verdad a Dios, pues el Logos es imagen de Dios y el hombre lo es del mismo Logos. Defiende con fuerza su fe, pero como quien había estado atrapado en el error de los mitos antiguos y acaba de encontrarse con el esplendor de la verdad. Se pone siempre en el lugar de su adversario —él estuvo mucho tiempo en este punto de vista— para poder entender mejor sus dificultades y llegar a ofrecerles una respuesta más satisfactoria. En todo momento sigue argumentos racionales, mostrando una gran simpatía por todos, pero sin aguar la doctrina en un intento de facilitar la entrada en el cristianismo. Siempre se le ve entusiasmado con la nueva fe y esta alegría le es muy fácil transmitirla. Destaca mucho su carácter optimista y positivo.

CONCLUSIONES

El Papa Benedicto XVI anima al hombre contemporáneo a “redescubrir la racionalidad humana”, consciente de que lo que hizo del cristianismo una religión universal ha sido precisamente la fusión que ha sabido hacer entre fe y razón.

Entre los Padres de la Iglesia primitiva que más valoraron este aspecto, se encuentra Clemente de Alejandría. Para él, lo que la Ley fue para

los judíos, habría sido la filosofía para los griegos. Procuró exponer siempre el cristianismo desde la sólida base de la razón, aunque no hará nunca concesiones³⁶. Sus mejores aliados van a ser Platón y la filosofía. Establece, asimismo, las bases del verdadero humanismo cristiano, al unir en su persona al hombre griego -por su confianza en la razón humana y su afán por conocer- y al cristiano. De este modo, Clemente impidió que el cristianismo quedara aislado en el mundo de la cultura, al establecer nuevos fundamentos para sistematizar el contenido de la doctrina. Junto a Orígenes, se va a convertir en el fundador de la Filosofía cristiana.

En su pensamiento se produce por primera vez el encuentro entre la filosofía griega y el cristianismo. El cristianismo se convierte ahora en la nueva paideia, heredero de todo lo que parecía digno de sobrevivir en la tradición griega.

La luz de la fe no es extraña a la razón; se trata de una única luz de la única verdad de Dios. De este modo, el hombre llega con la fe a la plenitud de su ser “lógico”, es decir, a gozar de una razón llena de sentido³⁷.

³⁶ Cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne* I, Paris, 1915 (8^a ed.), p. 282.

³⁷ Cf. J. A. Martínez Camino, “Fe y razón en la Veritatis Splendor”, en *Evangelizar la cultura de la libertad*, Madrid, 2002, p. 301.

VÍAS RACIONALES DE ACCESO A DIOS

Por FRANCISCA TOMAR ROMERO
Universidad Rey Juan Carlos (Madrid)

1. LA PREGUNTA ACERCA DE DIOS

El hombre constantemente se ha preguntado si Dios existe y quién es o cómo es. Plantearse e intentar responder a estos interrogantes es una necesidad humana, que no puede suprimirse, ya que la capacidad de conocer a Dios incumbe a nuestra naturaleza racional. Por otra parte, no se puede resolver el problema del hombre, no se puede entender su miseria y a la vez sublime grandeza, si no es con referencia a su relación respecto a Dios. En la respuesta al problema de Dios, el hombre también intenta hallar la respuesta a todos los otros problemas afines conexiados, como son el sentido y fin de su vida, el de la naturaleza del bien y del mal, el de la vía de la auténtica felicidad, así como de los enigmas del dolor y de la muerte, entre otros. Por todo ello, a pesar de las muchas dificultades que plantea el problema de Dios, el hombre siempre lo ha afrontado, ya que es el tema más elevado o importante que da respuesta al misterio o enigma que envuelve a la existencia humana¹.

Es propio del hombre ser un buscador del Absoluto. Esa búsqueda constituye precisamente una característica inequívoca de una vida verdaderamente humana. El hombre no se satisface sin buscar y preguntarse por los afanes de su vida, por el sentido y finalidad de la existencia, de su inserción en el mundo y la razón de su ser. La cuestión es: ¿por qué pregunta el hombre?, ¿por qué tiene que buscar y preguntar?, ¿por qué no se

¹ El contenido del presente estudio se integra en el marco del *IV Curso de Antropología Filosófica* de la Fundación Universitaria Española: “Dios y el hombre: una cuestión pendiente para el tercer milenio” (11 de abril de 2002).

satisface con lo que dicen y ofrecen las cosas de su entorno inmediato? Muy probablemente la respuesta esté en el hecho de que el hombre percibe y sabe que las cosas no son portadoras en sí mismas de su propio sentido o significación, sino que señalan más allá de ellas mismas. El hombre vive la relatividad interna, dependencia, limitación y carácter transitorio de todas las cosas y de su propia vida, y pregunta, a través de ellas, por una razón absoluta, independiente, ilimitada e imperecedera de su ser y sentido, razón que soporta y hace posible todo²:

Queriendo o sin querer, el hombre busca el Absoluto: es inaccesible y está al alcance de la mano. Dios envuelve al hombre por todas partes, afirmaba Maritain³. Jaspers señaló que si se suprime algo que es absoluto para mí, automáticamente otro absoluto ocupa su puesto. Se trata de un signo de la vida intelectual, que Kant consideraba como característica inevitable: Dios es el concepto más difícilmente alcanzable, pero al mismo tiempo el más inevitable de la razón especulativa humana⁴. Y Hegel llegó a señalar que decir que no deba realizarse el recorrido del mundo a Dios, de lo finito al Infinito, es decir que no se debe pensar⁵. Tomás de Aquino señalaba que conocer la verdad es lo que anima nuestra vida intelectual, ya que nos impulsa a conocer la causa final de todos nuestros conocimientos⁶. Para el Aquinate, ello es así porque el sentido y valor de toda verdad tiene su último fundamento en la verdad primera en que el Absoluto consiste, y el espíritu humano no se tranquiliza hasta reposar en esa verdad suma que es Dios.

Estas breves alusiones a autores de pensamiento muy dispar entre sí, son un simple ejemplo que nos muestra la centralidad del problema de Dios para el hombre. Hasta tal punto es relevante que se ha señalado que afrontar la cuestión de la existencia de Dios es, fundamentalmente, “el problema de los problemas”, es decir, “el problema esencial del hombre, por el cual cualquier otro problema de la existencia adquiere la última claridad (la ética, el derecho, la economía)”⁷. De hecho, en la solución de ese problema el hombre compromete su vida entera, en una determinada orientación, y fundamenta su conducta.

² Cf. GONZÁLEZ, A.L., *Teología natural*, Pamplona, Eunsa, 1985, pp. 15-23.

³ Cf. MARITAIN, J., *Aproximaciones a Dios*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1994, p.5.

⁴ Cf. KANT, I., *Reflexión n° 6.282*, en A K, XVIII, 548.

⁵ Cf. HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 50.

⁶ Cf. SANTO TOMÁS, *Summa contra gentes*, III, 25.

⁷ FABRO, C., *Dios. Introducción al problema teológico*, Madrid, 1961, p. 147.

Como veremos más adelante, por medio de su razón el hombre puede ascender hasta Dios, percatándose de su existencia y formándose una cierta idea de su esencia. Corrobora esta afirmación el hecho innegable de que la noción de Dios sea prácticamente universal. Con el esfuerzo de su inteligencia, en una actitud atenta y perseverante, por medio de la realidad creada, el hombre puede conocer a Dios y alcanzar algún concepto de Él. Pero, precisamente por el hecho de ser conocido a partir de la lectura de las criaturas, el conocimiento racional obtenido es sólo indirecto, no inmediato, así como limitado; por lo que nos proporciona únicamente un pequeño atisbo de Dios. Todo hombre, por la vía de la causalidad, puede alcanzar con su razón la existencia y también en alguna medida la esencia, las perfecciones y atributos de Dios, pero siempre de una manera imperfecta y limitada, ya que solamente se conoce a Dios en cuanto causa primera del ente creado, y Dios excede infinitamente todo lo que crea. No obstante, dicho conocimiento es enormemente atractivo para el entendimiento humano, y tiene un valor superior a cualquier otro.

Esta capacidad de conocer racionalmente a Dios justifica el porqué se han dado, a lo largo de la historia del pensamiento humano, distintas especulaciones sobre Dios. De hecho, históricamente, todos los filósofos han afrontado el problema de Dios de un modo u otro. Siendo la tarea primordial y específica de la filosofía plantearse la cuestión del fundamento último de la realidad e intentar darle una respuesta, es lógico que todas las doctrinas metafísicas, por muy divergentes que puedan ser, coincidan en la necesidad de hallar la causa primera de lo que es, de la realidad en sí. No ha existido ni un sólo filósofo que no haya escrito sobre Dios, incluso los que con sus principios filosóficos pretenden no dejar lugar a Dios, desplazándolo o negándolo. Así pues, Dios es tema central para la filosofía, no sólo históricamente, sino en sí mismo considerado, ya que del conocimiento de Dios que llegue a alcanzar una filosofía depende, en gran parte, toda ella.

En relación con esta cuestión, en ocasiones se alude a que el problema de Dios o del Absoluto tiene únicamente un interés histórico o cultural. Así, nuestra época estaría constituida, a diferencia de épocas pasadas, por una falta o ausencia de Dios, por una natural experiencia de estar sin Dios, o por una irrelevancia o despreocupación del problema del Absoluto. Sin embargo, aunque ese análisis de la situación espiritual de nuestra época fuese cierto, o incluso ese ambiente tendiese a expan-

dirse más y más, lo cierto es que el problema de Dios subsistiría, ya que la pregunta por el último fundamento de las cosas, por el Absoluto, jamás tendrá término mientras el hombre sea hombre.

Por tanto, el fenómeno del ateísmo contemporáneo no invalida la afirmación de que el hombre es capaz de conocer a Dios mediante su razón. En cualquier ateísmo, incluso en sus formas más extremas, hay una cierta referencia al concepto de Dios, pues si de hecho se niega la existencia de Dios, para ello previamente se debe saber algo acerca de aquello que se niega. El ateísmo no es una postura primigenia o natural en el hombre, sino un hecho derivado, cuyos motivos más profundos son teóricos. Las objeciones que presentan al conocimiento de Dios tienen su raíz, en primer lugar, en una actitud no adecuada de la inteligencia, por no permanecer abierta a los signos que Dios ha dejado en el mundo al crearlo. En segundo lugar, en el olvido del carácter contingente del hombre, lo que ha hecho que se interpretara su dignidad y primacía entre las criaturas del mundo material como si fuera una consecuencia del carácter absoluto del hombre. Y desde esta imagen deformada de la realidad humana, el ateísmo se enfrenta y rechaza a Dios.

2. LOS DIVERSOS MODOS DEL CONOCIMIENTO DE DIOS. LAS VÍAS RACIONALES DE ACCESO A DIOS

Antes de centrarnos en las vías racionales de acceso a Dios o, lo que es lo mismo, en el conocimiento de Dios a través de la razón, vamos a precisar cuáles son nuestros diversos modos de conocimiento de Dios. El hombre puede conocer a Dios de diversos modos:

En primer lugar, *por las solas fuerzas de la razón*. En este conocimiento racional encontramos dos niveles:

- a) Un modo de conocimiento precientífico o espontáneo, que corresponde a lo que se ha denominado una metafísica natural o espontánea que posee todo hombre por el hecho de ser hombre.
- b) En un segundo nivel, un conocimiento científico o filosófico, que correspondería propiamente a la teología natural o teodicea (en cuanto disciplina filosófica, y más concretamente como una de las partes de la metafísica).

El hombre puede conocer a Dios por las solas fuerzas de la razón natural. En el conocimiento natural de Dios hay varios grados: un primer grado es un modo de conocimiento precientífico o espontáneo; el segundo es científico o metafísico. Aunque lo que nos interesa es justificar racionalmente el conocimiento de Dios, es decir, el conocimiento científico o metafísico, debemos aludir en primer lugar a este conocimiento espontáneo, que es paso obligado para el segundo.

Por medio de una deducción espontánea, todos los hombres pueden llegar al conocimiento de Dios. Este primer grado de conocimiento, aunque imperfecto, es suficiente en su orden: la humanidad, a lo largo de los siglos, siempre ha tenido una cierta noción de Dios. Se da un conocimiento natural espontáneo de la existencia de Dios, como lo prueba la experiencia continua y universal⁸. Existe una especie de espontánea deducción, totalmente *atécnica*, pero absolutamente consciente de su propio significado, en virtud de la cual cada hombre se encuentra a sí mismo elevado a la idea de un Ser trascendente por la mera visión en la naturaleza de su impresionante majestad. En un fragmento de una de sus obras perdidas, el mismo Aristóteles observaba que los hombres han deducido su idea de Dios de dos fuentes: sus propias almas y el movimiento ordenado de las estrellas. De cualquier forma, el hecho en sí mismo está fuera de duda, y podríamos decir que las filosofías *descubrieron* con cierto retraso la idea de Dios.

Este conocimiento espontáneo de Dios no sólo no debe considerarse como irrelevante, sino que es piedra de base o fundamento para el conocimiento metafísico. Es importante tener en cuenta que siempre las mayores profundizaciones de la filosofía deben ser continuación del recto conocimiento espontáneo o sentido común. Cortar con la experiencia, con ese sentido común natural o conocimiento espontáneo, invalida siempre una filosofía. Cuando el recto conocimiento espontáneo es invalidado o rechazado como precientífico y vulgar, a corto plazo se producen consecuencias en el terreno filosófico. Como de cero no se puede empezar, si la filosofía no tiene su inicio en la experiencia y en el conocimiento espontáneo, entonces lo tendrá en otra cosa como, por ejemplo, la ciencia positiva, la reflexión sobre la conciencia, etc.

⁸ “Es un hecho que la humanidad, siglo tras siglo, tiene cierta idea de Dios; los hombres, sin cultura intelectual alguna se han sentido oscura, pero fuertemente convencidos de que el nombre de Dios se refería a un ser realmente existente; y aún hoy, innumerable seres humanos llegan a la misma convicción y formándose la misma fe sobre la única base de su personal experiencia” (GILSON, E., *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid, 1969, p. 66).

Aplicado al tema de Dios, el conocimiento precientífico o espontáneo quiere decir que, a partir del reconocimiento de lo más común y evidente de las cosas que el hombre puede contemplar, a saber, que son, puede accederse a Dios, ya que el conocimiento natural espontáneo de la existencia de Dios tiene su fundamento en el paso del conocimiento del mundo como efecto al conocimiento de Dios como Causa. El cometido de la filosofía será perfeccionar, precisar, distinguir, hacer explícito ese conocimiento espontáneo. Si lo más conocido de las cosas es que son, la filosofía deberá preguntarse por el porqué de dicha realidad.

Así pues, el segundo nivel en este modo natural de conocer a Dios es el constituido por las elaboraciones científico-filosóficas, que no todos los hombres llegan a realizar. Se trata de un conocimiento, ciertamente válido, que llega a conocer a Dios como causa primera de los entes y lo que ello conlleva, es decir, una serie de perfecciones y atributos. No obstante, no se trata de un conocimiento exhaustivo, pues no se llega a conocer lo que es Dios en sí mismo. A partir de las criaturas, efectos suyos, accedemos a Dios: llegamos a conocer que Dios es o existe, y un poco de lo que es, es decir, de su naturaleza o esencia.

En segundo lugar, el hombre puede conocer a Dios *de modo sobrenatural*, es decir, de un modo que excede las fuerzas de la razón humana. El modo sobrenatural de conocer a Dios es de dos tipos: por la fe (*lumen fidei*), y por visión (*lumen gloriae*).

La fe proporciona un conocimiento de Dios mucho más alto que el aportado por la razón natural, ya que le conocemos no por sus efectos, sino por la manifestación que ha hecho de sí mismo por medio de la Revelación. Y conocer a Dios por visión es conocerlo cara a cara, por experiencia: tal como es en sí mismo (ya sea en la visión beatífica o a través de la experiencia mística).

De estos cuatro modos señalados como vías de acceso al Absoluto, nosotros trataremos el segundo de ellos, es decir, la vía de acceso a Dios a través de la filosofía, y más concretamente de la teología natural o teodicea. Este camino, ha dicho Zubiri, parece el más inocuo e inofensivo, aunque quizá sea el más enojoso de todos porque está llamado a no satisfacer completamente a casi nadie⁹; pues los agnósticos y no creyentes considerarán que es una pretensión excesiva, y los creyentes considerarán que lo alcanzado es trivial en comparación con las certe-

⁹ Cf. ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1981, p. 344.

zas que sobre Dios proporcionan la fe y la teología sobrenatural.

A pesar de todo, lo cierto es que la vía filosófica o metafísica hacia Dios es el máximo conocimiento natural o racional que del Absoluto puede alcanzar el hombre; y en eso consiste su grandeza; su pobreza radica en que como Dios excede completamente a todo lo que nuestro entendimiento puede comprender, en consecuencia lo que podemos conocer de Dios es muy escaso¹⁰. De todos modos, aunque el hombre no pueda abarcar con su razón la esencia de Dios, porque excede su capacidad, ya señalaba Aristóteles que debe aplicarse al conocimiento de las cosas inmortales y divinas tanto como pueda¹¹, puesto que el conocimiento imperfecto de Dios confiere al hombre una gran perfección¹², ya que su razón se perfecciona más conociendo las últimas causas, y en eso consiste precisamente la sabiduría. La metafísica, sabiduría en el orden racional, es, como decía Aristóteles, la ciencia de la verdad¹³, y no sólo de cualquier verdad, sino sobre todo -como afirmó Tomás de Aquino- de aquella verdad que es origen de toda verdad y que pertenece al primer principio del ser de todas las cosas¹⁴. Este conocimiento metafísico de Dios ya hemos señalado que recibe el nombre de *teología natural o teodicea*, y es el saber máximo que el hombre puede alcanzar mediante su razón. El nombre de teología natural señala cumplidamente el ámbito de nuestro estudio: es teología, es decir, tratado de Dios; y natural, o sea, por las solas luces de la razón natural. Lo único que falta es señalar la precisa formalidad por la que Dios es alcanzado, a saber, metafísica:

El concepto de Dios, obtenido por el esfuerzo de la inteligencia humana por medio de las criaturas, es accesible a todo hombre que trata de comprender el mundo que le rodea. Este conocimiento intelectual puede elaborarse, para una comprensión más profunda y que proporcione un

¹⁰ Santo Tomás señalaba a este respecto lo siguiente: “Si el entendimiento humano comprende la sustancia de alguna cosa, por ejemplo, de una piedra, o del triángulo, nada inteligible habrá en esa cosa que exceda a la razón humana. Pero esto no ocurre en relación con Dios. Porque el entendimiento humano no puede llegar naturalmente hasta su sustancia, ya que el conocimiento en esta vida tiene su origen en los sentidos y, por tanto, lo que no cae bajo el poder de los sentidos no puede ser aprehendido por el entendimiento humano sino en cuanto es deducido de lo sensible. Pero los entes sensibles no pueden llevar a nuestro entendimiento a ver en ellos lo que es la sustancia divina, pues son efectos inadecuados al poder de la causa. Nuestro entendimiento, a partir de lo sensible, puede ser conducido al conocimiento de qué Dios es, y a otras verdades semejantes propias del primer principio” (SANTO TOMÁS, *Summa contra gentes*, I, 3).

¹¹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177 b 32.

¹² Cf. SANTO TOMÁS, *Summa contra gentes*, I, 5.

¹³ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 993 b 30.

¹⁴ Cf. SANTO TOMÁS, *Summa contra gentes*, I, 1.

mayor grado de certeza, desde razonamientos y demostraciones más complejas. Su sistematización corresponde a la metafísica, la ciencia filosófica que sin abandonar su formalidad, el ente en cuanto ente, es decir, la totalidad de las cosas en cuanto actuadas por el ser, asciende a la realidad suprasensible o trascendente.

Cuando la metafísica, después de haber tratado a todos los entes con esta formalidad (esto es, a continuación de ser ontología) pasa a tratar la primera causa de estos entes (a Dios) se denomina *teología natural*. En consecuencia, de una manera más precisa, el conocimiento filosófico de Dios incumbe a la teología natural o teodicea¹⁵, capítulo final de la metafísica, que, con la misma formalidad ontológica de la ciencia unitaria a la que pertenece, tiene por objeto a Dios en cuanto Causa primera y Causa final de todos los entes¹⁶.

Debemos precisar que el legítimo significado de “ciencia” no es otro que el de ser “conocimiento por causas”. Poseemos ciencia, conocimiento científico de una determinada realidad, cuando conocemos las causas que explican dicha realidad. En este sentido, las ciencias pueden ser especulativas o empíricas. La filosofía se define como “ciencia del ser, de todo ser, que a la luz de la razón natural busca las causas últimas de todas las cosas, partiendo de la experiencia”. Siendo conocimiento por causas, la filosofía merece con toda propiedad el calificativo de ciencia y se sitúa en el ámbito de las ciencias especulativas, al igual que todas las disciplinas filosóficas como lo son la metafísica y la teología natural como una de sus partes.

Ahora bien, lo que se entiende corrientemente por ciencia, la ciencia empírico-experimental, cuyo objeto es siempre perceptible por los sentidos y operable con instrumentos, no puede alcanzar en cuanto tal a Dios. Si se pretendiera obtener una cierta “ciencia” sobre Dios en este sentido, tanto probar su existencia como conocer su naturaleza, se reduciría a

¹⁵ La teología natural es la parte de la metafísica que estudia a Dios. Es denominada también *teodicea* (de θεός: Dios, y δικη: justicia o justificación). Este nombre fue acuñado por Leibniz en 1710 con su publicación *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. El término ha hecho fortuna, quizá en parte por temor a que la teología natural se identificara con la teología sin más, término que habitualmente se utiliza para designar la teología sobrenatural. Sin embargo, suele olvidarse que el vocablo teología surgió con una acepción puramente filosófica con los filósofos griegos (que, lógicamente, no conocían la teología sobrenatural).

¹⁶ El tratamiento completo de una ciencia requiere la pregunta por la causa; la metafísica, que estudia los entes en tanto que entes, sus propiedades y estructuras, lleva consigo necesariamente la pregunta por la causa de los entes. La respuesta subsiguiente, que será, como veremos, Dios como *causa totius esse*, no trasciende la metafísica, sino que se inscribe en ella como una de sus partes. La teología natural es, pues, parte integrante y culmen de la metafísica. Dios es estudiado en ella con el método y rigor propios de la metafísica.

Dios a la categoría de los entes de nuestro mundo. La ciencia empírica no puede pronunciarse respecto a Dios, ni afirmativa ni negativamente, porque no puede traspasar los límites de su propio objeto y método que están reducidos a lo material o sensible y experimentable.

Sin embargo, los conocimientos de la ciencia empírica pueden ser utilizados por el mismo científico como razones desde las cuales ascender hasta Dios¹⁷. Pero entonces ya no está utilizando su modalidad científico-empírica, porque esta ciencia en cuanto tal no puede llegar a Dios, sino que se vale de su metafísica natural y espontánea, o incluso puede emplear la metafísica filosófica, que también es ciencia, aunque de tipo especulativo. Es decir, el científico, como hombre que es, posee una inteligencia que no está referida solamente a lo sensible, sino que puede trascenderlo y descubrir a Dios, incluso a partir de las mismas verdades científicas, ya que versan sobre el mundo sensible creado, y esa realidad sensible es siempre el punto de partida de todo proceso racional que conduzca a Dios.

Antes de dar por finalizado este punto de la exposición relativo a los diferentes modos en que el hombre puede obtener un conocimiento de Dios, conviene insistir en el hecho de que fe y razón son dos vías de acceso al conocimiento de Dios, que no son excluyentes entre sí, sino complementarias. Esta postura conciliadora y que supera falsos antagonismos entre fe y razón recibe el nombre de *teísmo*. Afirmar lo contrario sería caer en concepciones reduccionistas y deformadas como son el *fideísmo* y el *deísmo*:

En lo que se refiere a la primera postura, el fideísmo, algunos creyentes y teólogos ante la pregunta sobre la existencia de Dios, responden únicamente con la respuesta de la revelación, propiciando así una fe “fideísta”, propia de la teología protestante, caracterizada por la profesión de “la sola fe” sin apoyo alguno de la razón. Sin embargo, el catolicismo ha defendido siempre que no es posible la fe sin la razón; es decir, que la fe es razonable. La razón no es nunca causa de la fe, pero es indispensable como condición para que la fe sea una actitud coherente y responsable. Así, la teología católica ha afirmado siempre que el hombre puede llegar a conocer con certeza a Dios con la luz natural de la razón a partir de la creación, de las realidades del mundo¹⁸.

¹⁷ Cf. WILBER, K. (ed.), *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los místicos más famosos del mundo*, Barcelona, Kairós, 1987.

¹⁸ Es doctrina de la Iglesia católica que el hombre tiene capacidad natural para conocer a Dios por medio de la razón. El Vaticano I define que “por la luz natural de la razón humana, Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por medio de las cosas creadas;

Por su parte, el deísmo nació en la Inglaterra del siglo XVI, y fue recogido por los ilustrados franceses. En síntesis el deísmo reconoce un Dios personal creador, pero niega su posterior influjo en el mundo, rechazando, por tanto, la conservación y el concurso de Dios con las criaturas, el milagro y toda revelación sobrenatural. Sostiene que Dios no se ha revelado, y en lo único que se puede creer es en el Dios descubierto por la razón, el Dios filosófico o “Dios de los filósofos”. En el deísmo la filosofía absorbe a la religión, y el resultado es una religión natural o racional en la que ya no hay misterios, ni dogmas, ni mandamientos; sino únicamente un Dios totalmente comprensible o abarcable por nuestra razón, no trascendente al entendimiento humano; un Dios que no supone ningún misterio y al que se le rinde culto, pero un culto interior, intelectual, sin la mediación de la religión.

3. LA VÍA RACIONAL Y FILOSÓFICA DE ACCESO A DIOS: LA TEOLOGÍA NATURAL

Ya situados en el ámbito de esta vía racional y filosófica de acceso a Dios que constituye la Teología natural como parte de la Metafísica, comprobamos que son dos las cuestiones relativas a Dios que son objeto de estudio: la existencia y la esencia de Dios. Es decir, la Teología natural se ocupa de las demostraciones de la existencia de Dios, así como de aquellos atributos que forman parte de la naturaleza o esencia divina.

3.1. *La existencia de Dios*

La primera cuestión que la teología natural debe solventar es la cuestión de la existencia de Dios. En las ciencias particulares no se cuestiona la existencia del objeto: esto es algo que ya Kant advirtió en su obra pre-crítica *El único argumento posible para una demostración de la existen-*

porque, desde la creación del mundo, sus perfecciones invisibles se hacen visibles a la luz de la inteligencia humana de los hombres por medio de los seres que ha creado” (Vaticano I, Const. *Dei Filius*, cap. 2; D 3004). Esta doctrina queda reafirmada en el canon correspondiente (*Ibid.*, can. 1; D 3026). El Vaticano II recoge la doctrina del Vaticano I afirmando que “Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con seguridad por la luz natural de la razón humana, partiendo de las criaturas; pero enseña que hay que atribuir a su revelación el que todo lo divino que por su naturaleza no sea inaccesible a la razón humana lo puedan conocer todos fácilmente, con certeza y sin error alguno, incluso en la condición presente del género humano (*Dei Verbum*, 6).

cia de Dios (1763). La existencia de tales objetos es evidente: no es necesario demostrarlos. Pero en el caso del objeto de la teodicea, Dios como primera causa del ente finito, no aparece la evidencia directa e inmediata, lo cual lleva consigo la necesidad de la demostración. El problema de la inevidencia del Absoluto equivale al problema de la necesidad de su demostración.

Ahora bien, debemos señalar que existe una corriente de pensamiento, denominada “ontologismo”, que considera que la existencia de Dios es evidente y que, por tanto, es innecesaria una demostración. Esta postura filosófica, cuyos más importantes representantes han sido Malebranche, Gioberti y Rosmini, considera que: 1. Dios es la intuición *a priori* de nuestro conocimiento. 2. Esta visión inmediata de Dios condiciona la posibilidad de cualquier otro conocimiento humano. En este sentido, Dios sería el ser primario no sólo de la realidad existente, sino del conocimiento. Precisamente, esa perfecta correspondencia entre el orden óntico y el orden lógico se refleja en el propio término “ontologismo”.

Para el ontologismo, pues, el conocimiento de Dios es *original*, esto es, el primero de todos nuestros conocimientos, y *originario*, es decir, fuente de todos los demás conocimientos humanos. No es sólo que el hombre conozca primeramente a Dios en sí mismo y después conozca los demás seres, también en sí mismos; se afirma más bien que todo cuanto el intelecto humano conoce, lo conoce en Dios: el intelecto humano tiene una visión inmediata de Dios, y esta intuición, esencial a nuestro espíritu, es la fuente de todo otro ulterior conocimiento.

Frente a la postura ontologista y como crítica a su tesis, debemos señalar varias cuestiones: En primer lugar: que el recto conocimiento espontáneo pueda llegar, y de hecho llegue, al conocimiento de Dios, no significa que la existencia de Dios sea una verdad de evidencia inmediata para el hombre. Por el simple hecho de que hay ateos se comprueba la “inevidencia” de Dios, ya que si Dios fuera naturalmente evidente no podría haber hombres que negaran su existencia. Es decir, precisamente por la no evidencia inmediata para el hombre de la existencia de Dios se da la posibilidad real de que el hombre niegue a Dios.

Esta cuestión acerca de la evidencia inmediata de Dios la resuelve Santo Tomás con la distinción entre evidencia *quoad se* y evidencia *quoad nos*. Una proposición es evidente *quoad se*, en sí misma, cuando el predicado está incluido en el sujeto; y es evidente *quoad nos*, para nosotros, cuando

conocemos perfectamente la naturaleza o esencia tanto del sujeto como del predicado¹⁹.

¿Qué sucede con la proposición *Dios es*? Efectivamente, la proposición “Dios es” es una proposición evidente en sí misma, ya que el predicado está contenido en el sujeto: incluso, como veremos posteriormente, se identifica absolutamente con él ya que Dios es su mismo Ser. Ahora bien, con respecto a nosotros, que desconocemos la naturaleza divina, no es evidente, sino que necesita ser demostrada por medio de cosas para nosotros más conocidas, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, a saber, por sus efectos. Por tanto, el camino para resolver el problema de la existencia de Dios estriba en proceder por vía de demostración. El conocimiento natural de Dios es el término o resultado de un proceso discursivo.

En segundo lugar, para el ontologismo la afirmación del ser implica inmediatamente la noción de lo divino. Nuestra primera intelección, según el ontologismo, sería la del Ser mismo, sería Dios. A esta pretensión ontologista hay que responder que la intelección del ser, que se da en todo conocimiento real, no es conocimiento implícito del Ser divino. Lo que de modo inmediato se capta no es el ser siendo en sí, sino entes que son, que tienen ser. El ser lo captamos únicamente como inherente o constitutivo de los entes que contemplamos. Y efectivamente todos los entes que tienen el ser en diversos grados remiten al fundamento que es el único Ser subsistente. Pero de ahí a afirmar que el Ser se encuentra implícito en cualquier intelección media un largo trecho; Dios no puede “identificarse con” o “ser incluido” en el *esse commune*. Es verdad que *res sunt, ergo Deus est*, pero esa inferencia no es inmediata, pues supone varios pasos entreverados antes de alcanzar a Dios.

En tercer lugar, es simplemente falso, por muchos razonamientos de una coherencia formal indudable que puedan hacerse, que el hombre tenga intuición de Dios. Si así ocurriera, si la intuición de Dios fuera directamente consciente, todo el mundo debería tener una tal intuición. Pero más bien parece que hay mucha gente que afirma no tener dicha intuición. Finalmente, hay que tener en cuenta que la pretensión ontologista consiste precisamente en invertir el modo de acceso al conocimiento de Dios. Ciertamente, Dios es la fuente ontológica de las cosas creadas, pero son las cosas creadas la fuente cognoscitiva de nuestro conocimiento de Dios.

Así pues, podemos concluir que la existencia de Dios no es evidente y,

¹⁹ Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1.

precisamente por ello, es necesaria una demostración de dicha existencia. Ahora bien, la necesidad de demostrar la existencia de Dios no conlleva necesariamente su posibilidad, pues podría suponerse que para la afirmación de dicha existencia sería necesaria algún tipo de prueba que la razón humana no tuviese la capacidad de realizar. La negación de la posibilidad de demostrar metafísicamente la existencia de Dios recibe el nombre de *agnosticismo*. Simplemente señalaremos que el agnosticismo niega que el hombre pueda llegar a un conocimiento de la existencia de Dios. En rigor, el agnosticismo no es lo mismo que el ateísmo²⁰. El agnóstico no niega, en principio, la existencia de Dios, como hace el ateo, sino que rechaza la capacidad del hombre para probar argumentativamente dicha existencia. El agnóstico no niega la existencia de Dios, sino que simplemente no se pronuncia ni afirmativa ni negativamente, porque cree que no es posible la demostración de su existencia, si bien no niega la posibilidad de que Dios exista. Por tanto, no siendo Dios objeto de conocimiento, para el agnosticismo no es válida la Teología natural. De hecho, la postura fideísta que comentamos con anterioridad es un tipo de agnosticismo.

Todas las formas de agnosticismo coinciden en la negación de la metafísica. El agnosticismo tiene en su raíz la crítica a la metafísica, y en concreto la negación del valor metafísico de la noción de ser y de la noción de causalidad, como consecuencia de la negación de la capacidad abstractiva del entendimiento humano; la única fuente de conocimiento sería la intuición. Pero una adecuada fenomenología del conocimiento puede mostrar la existencia (e incluso la inevitabilidad) de la abstracción como modo propio del conocimiento humano, y el valor del ser y de las más importantes nociones metafísicas, como la causalidad. Sobre el ser y la causalidad se articula toda prueba racional de Dios.

Por consiguiente, vamos a abordar ahora las pruebas o demostraciones de la existencia de Dios. En relación con esta cuestión, debemos distinguir claramente entre las pruebas *a priori* (anteriores o que prescinden de la ex-

²⁰ De la no evidencia inmediata para el hombre de la existencia de Dios, junto con la falibilidad del conocimiento y la influencia de la libertad en la adquisición de la certeza especulativa, se deriva la posibilidad real de que el hombre niegue a Dios. Es ateo quien afirma la no-existencia de Dios. En líneas generales, el ateísmo puede ser *práctico* o *teórico*. Hay un ateísmo *práctico* en quien -sin elaboraciones teóricas- se comporta como si Dios no existiese, es decir, sin preocuparse para nada de su existencia y organizando la propia vida privada y pública prescindiendo de la existencia de cualquier Principio absoluto trascendente a los valores del individuo y de la especie humana²⁰. Y hay un ateísmo *teórico*, el de quienes niegan la existencia de Dios, como conclusión de un proceso intelectual.

perencia) y las pruebas *a posteriori* (que parten de la experiencia). Como prueba *a priori* vamos a analizar el argumento ontológico de San Anselmo, y como prueba *a posteriori* las vías de Santo Tomás de Aquino.

San Anselmo de Canterbury (1033-1109) formuló por primera vez el argumento que se conoce con el nombre de ontológico, y que ha causado gran fascinación a lo largo de la historia. Fácilmente se subraya dicho entusiasmo con la simple mención de los filósofos que lo han defendido, matizando la versión anselmiana o proponiéndolo con algunas variantes. Así, de un modo u otro, ha sido defendido por San Buenaventura, Escoto, Descartes, Leibniz y Hegel. Entre los grandes filósofos que lo han criticado se encuentran Tomás de Aquino y Kant.

El argumento anselmiano se conoce con el nombre de ontológico desde Kant: en la *Crítica a la Razón Pura* indica que es prueba ontológica aquella que prescinde de toda experiencia e infiere, completamente *a priori*, partiendo de simples conceptos, la existencia de una causa suprema²¹. Por eso algunos autores consideran que debería llamarse argumento *lógico*, porque procede a partir del análisis de la idea o concepto de Dios. Y antes de Kant era denominado prueba *a simultaneo*, porque no se trata de una demostración estrictamente *a priori* (y menos *a posteriori*) sino que se basa en el concepto de Dios, en el cual aparece su existencia. Así pues, se denomina *a simultaneo* porque la prueba no parte ni de algo previo ni de algo posterior a la esencia de Dios, sino precisamente simultáneo con la esencia divina, analizada la cual, se alcanza la existencia de Dios como uno de sus elementos.

San Anselmo propuso este argumento en su *Proslogion* de la siguiente manera: en la mente de todo hombre existe la idea del ser mayor que el cual no se puede pensar otro. Pero este ser -Dios- ha de existir también en la realidad. En efecto, existir en la mente y en la realidad es más que existir sólo en la mente. Pero si el ser mayor que el cual no se puede pensar otro no existiera en la realidad, entonces no sería el ser mayor que el cual no se puede pensar otro, pues se podría pensar otro mayor, a saber, el que, existiendo en la mente como el mayor que se puede pensar, existiese también en la realidad. Luego el ser mayor que el cual no se puede pensar otro, existe en la mente y en la realidad. Luego existe Dios. Esquemáticamente, el razonamiento sigue los siguientes pasos: 1º Dios es el ser perfectísimo. 2º Todo el mundo concibe a Dios como el ser perfectísimo. 3º La existencia es

²¹ Cf. KANT, E., *Crítica de la Razón Pura*, A 591, B 619.

una perfección. 4º Luego el mero concepto de Dios lleva consigo admitir su existencia real.

Muy pronto el argumento presentado por San Anselmo en el *Proslogium* fue atacado por el monje Gaunilón en su *Liber pro Insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationen*, en el que observó que la idea que tenemos de una cosa no es una garantía de su existencia extramental, y acusó a Anselmo de haber realizado un tránsito ilícito del orden lógico al orden real. Para Gaunilón de la existencia en la mente no se puede deducir la existencia en la realidad; si valiese para Dios podría valer también para cualquier otra cosa. Así, podríamos decir también que las islas más bellas posibles deben existir en algún sitio, puesto que podemos concebirlas. La crítica de Gaunilón no era acertada y demostraba no haber entendido adecuadamente la razón del argumento anselmiano. Pero esta crítica dio ocasión a San Anselmo de precisar aún más su formulación, reiterando lo ya afirmado en el *Proslogium*, y deteniéndose a probar la exclusividad de la demostración en su referencia a Dios. Así, en su *Liber Apologeticus contra Gaunilonem pro Insipiente*, San Anselmo negó la paridad, y la negó justamente, pues si la idea de Dios es la idea de un ser totalmente perfecto y si la absoluta perfección implica la existencia, esa idea es la idea de un Ser existente, y necesariamente existente; mientras que la idea de las islas más bellas posibles no es la idea de algo que deba existir. Incluso en el orden puramente lógico, las dos ideas no corren parejas.

A pesar de que la crítica del monje Gaunilón no fuese acertada, lo cierto es que el argumento ontológico de San Anselmo no demuestra la existencia real de Dios. La razón profunda de su invalidez la expone Santo Tomás en varios lugares de su obra, fundamentalmente en el c. 11 de la *Summa contra gentiles*²²: El tránsito de la existencia mental a la existencia real es un paso injustificado e injustificable. Todos los atributos que se dicen de un sujeto deben ser del mismo orden del sujeto; a un sujeto real le corresponden atributos reales, y a un sujeto ideal, proposiciones ideales; y los coprincipios intrínsecos de los entes -esencia y ser- convienen a seres reales o ideales, pero no es posible entrecruzar esencia real y existencia ideal, ni existencia real y esencia ideal. Se trataría de una *metábasis* que no puede ser justificada. Atribuir a un ser real esencia y existencia ideales o a un ser ideal esencia y existencia reales, es contradictorio; es faltar a la exigencia

²² Cf. SANTO TOMÁS, *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2; *In Boeth. de Trinitate*, q. 1, a. 3; *De veritate*, q. 10, a. 12; *S.Th.*, I, q. 2, a. 1, ad 1; *C.G.*, cc. 10-11.

del principio de contradicción. La idea del ser que posee todas las perfecciones (que es lo único que tienen en la mente los autores que formulan el argumento ontológico) exige ciertamente la idea de existencia, pero no puede exigir nada en otro orden. El ente más grande posible *ideado* exige una existencia ideal, pero no puede atribuírsele, sin contradicción, la existencia real.

Así pues, no caben demostraciones *a priori* de la existencia de Dios, ni tampoco pruebas *quasi a priori* o *a simultaneo*, como es el argumento ontológico. El ser no procede del pensamiento: la existencia de Dios no se demuestra a partir de su concepto o esencia. De ahí que pasemos ahora a analizar las cinco vías tomistas que constituyen una demostración *a posteriori*:

Santo Tomás, en la *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, expone cinco argumentos o caminos, que denomina vías, para demostrar la existencia de Dios. La formulación que realiza es una elaboración o sistematización a partir de demostraciones de otros autores (principalmente, Aristóteles, Avicena, Platón y San Juan Damasceno), profundizándolas con su síntesis filosófica original. En este sentido debe decirse que, aunque haya tomado diversos elementos de otros autores, las vías son originales suyas, ya que él las dotó de una gran profundización en virtud de la cual son aplicación de los principios de su metafísica del ser.

Las vías son demostraciones *a posteriori*, que parten de diversos aspectos de la criatura en cuanto tal (efectos), conocidos por la experiencia y se remontan a Dios como Causa. La sencillez de la exposición tomista no debe llevarnos a pensar que las vías no suponen suficientes conocimientos metafísicos. Por el contrario, cada paso de las argumentaciones está presuponiendo haber accedido a los puntos fundamentales de la metafísica: la estructura trascendental del ente, la doctrina de la participación, la causalidad predicamental intrínseca y extrínseca, y la necesidad de fundamentación de la causalidad predicamental por parte de la causalidad trascendental. Si no se conocen bien estos presupuestos ontológicos, entonces no se llega a captar la profunda raíz metafísica de la demostración o, peor todavía, se corre el riesgo de que a uno “no le prueben nada”. Pero no es que no prueben, lo que sucede es que no se entienden o no se explican bien, porque no se han entendido o explicado los citados supuestos metafísicos.

Las cinco vías expuestas por Santo Tomás tienen una estructura parecida, pues en todas ellas hay cuatro elementos que se repiten y señalan su esquema. Estos elementos son:

El punto de partida; la aplicación de la causalidad al punto de partida; la imposibilidad de proceder al infinito en la serie de las causas; y el término final: necesidad de la existencia de Dios.

El *punto de partida*, es siempre una cosa conocida empíricamente, un hecho de experiencia, pero que es considerado en un plano metafísico. Así, los puntos de partida serán los siguientes: 1ª Las criaturas se mueven: experiencia del movimiento. 2ª Las criaturas obran: experiencia de la causalidad eficiente. 3ª Las criaturas no son necesarias por sí mismas: diversos grados de no necesidad. 4ª Las criaturas son más o menos perfectas: grados de perfección. 5ª Las criaturas están finalizadas, tienen un fin: experiencia del orden del universo.

En un segundo momento se aplica el Principio de causalidad al punto de partida. De este modo tenemos: 1ª Todo lo que se mueve se mueve por otro. 2ª Toda causa subordinada es causada por otra, o mejor, es imposible que algo sea causa eficiente de sí mismo. 3ª El ser contingente es causado por un ser necesario. 4ª Toda perfección graduada es participada (y por tanto causada). 5ª La ordenación a un fin es causada.

En un tercer momento, y como corolario del principio anterior, se plantea explícitamente o implícitamente *la imposibilidad de proceder al infinito en la serie de las causas*. No es posible proceder el infinito en esta serie de causas subordinadas, sino que hemos de llegar necesariamente a una causa primera incausada. La serie de las causas no puede ser infinita, es decir, no es posible que toda causa sea causada; en el fondo, sería lo mismo que afirmar que es posible un efecto sin causa alguna: Quien admite que un efecto puede deberse a una serie infinita de causas segundas, sin necesidad de una causa primera, ha de aceptar también que un efecto es posible sin ninguna causa. Por otra parte, prolongar la serie de las causas no es más que alargar el problema. Si no hubiera una primera causa, no habría causas intermedias, ni efecto, ni nada.

Finalmente, en un cuarto momento o paso, alcanzamos el término final o conclusión. En cada una de las vías se concluye la necesaria existencia de Dios bajo una formalidad concreta: 1ª Primer motor inmóvil. 2ª Causa eficiente incausada. 3ª Necesario no por otro. 4ª Ser por esencia. 5ª Primera inteligencia ordenadora.

En síntesis, éste sería el contenido y esquema argumentativo de las vías. Hemos analizado el argumento ontológico de San Anselmo y las

vías tomistas. A lo largo de la historia ha habido otras demostraciones de la existencia de Dios, aunque en este caso sería más acertado no calificarlas propiamente como demostraciones, sino como pruebas o hechos que apuntan o señalan la existencia de Dios, y que simplemente enumeraremos. Así nos encontraríamos con la prueba de las verdades eternas, la prueba por la conciencia de la ley moral natural, la prueba por el deseo natural de felicidad y la prueba por el consentimiento universal.

Finalmente, antes de concluir este apartado dedicado a la demostración de la existencia de Dios, conviene tener presente que las demostraciones apelan a nuestra inteligencia o razón. Ciertamente, una dimensión fundamental del hombre es la dimensión cognoscitiva (en la que se sitúa el conocimiento intelectual), pero el hombre también posee una dimensión tendencial (que incluye la facultad de la voluntad) y una dimensión afectiva (constituida por los sentimientos y emociones). Los argumentos racionales o demostraciones acerca de la existencia de Dios pueden convencer a nuestra razón pero, por sí mismos, no mueven necesariamente nuestra voluntad. La aceptación o rechazo de Dios es, propiamente, un acto de la voluntad que puede estar o no influenciada por la afectividad. En definitiva, no es sólo la razón, sino la persona, toda la persona, quien acepta o rechaza la existencia de Dios.

3.2. *La esencia de Dios*

Una vez que se conoce que algo existe, queda todavía por saber qué es. Así pues, demostrada la existencia de Dios, procede preguntarse por su esencia. Pero, en primer lugar debemos preguntarnos si podemos o no acceder al conocimiento de la esencia divina. Y si podemos conocer a Dios, entonces cabe preguntarse cuál es la vía de acceso.

El punto de partida de la cognoscibilidad de la esencia divina es el término de las vías que demuestran su existencia. Dios se nos manifiesta como Acto Puro de Ser, Ser Subsistente, Primera Causa Incausada, etc. Y lo que se nos ofrece en ese punto final de cada una de las vías es Dios como absolutamente trascendente, Ser Separado, Absoluto. De ahí nace precisamente la *incomprehensibilidad* de Dios, pues se dice que algo es comprendido cuando es completamente abarcado por la inteligencia, es decir, cuando es conocido en la misma medida en que es cognoscible.

La incomprehensibilidad es trascendencia respecto al conocimiento

creado, derivada y correlativa a la trascendencia metafísica²³. La trascendencia divina, lleva aparejada la imposibilidad de que nuestro conocimiento pueda alcanzar lo que Dios *es*. Un entendimiento creado no puede abarcar, ver con sus fuerzas naturales, toda la esencia divina. Por tanto, en esta vida nuestro conocimiento de la esencia de Dios no puede ser perfecto y adecuado, puesto que nos remontamos hasta Él por el camino que lleva del efecto a la causa, y la Causa Primera que es Dios es absolutamente trascendente.

Pero incomprehensibilidad no quiere decir incognoscibilidad: algo es incognoscible cuando es radicalmente inalcanzable por el conocimiento. Pero de Dios al menos podemos conocer que es primera causa de las cosas, primer motor inmóvil, etc., y debiendo existir semejanza entre la esencia del efecto y la naturaleza de la causa, ello es suficiente para señalar una cognoscibilidad de la esencia divina, si bien sea relativa y limitada.

Es conveniente resaltar que aunque en realidad de Dios más conocemos lo que no es que lo que es, la cognoscibilidad de la esencia divina por parte del entendimiento humano es, sin embargo, algo positivo. Si no conociéramos algo positivo de Dios, no podríamos tener ningún conocimiento de Él, pues un conocimiento exclusivamente negativo es imposible: todo conocimiento negativo se basa siempre en una previa afirmación. Y esto no sólo hace referencia a Dios como causa de las cosas, sino también a que algunos atributos que predicamos de Él, como sabiduría, justicia, vida, etc., dicen en verdad algo positivo de Dios, y no simplemente que es causa de la sabiduría, justicia, vida..., de las criaturas. Dios, por tanto, no es incognoscible²⁴.

Nuestro conocimiento de Dios tiene un carácter analógico²⁵. La analogía implica semejanza (no igualdad) y desemejanza. Algo se predica de modo análogo de diversas cosas cuando les conviene a éstas según una *ratio* en parte igual y en parte diferente. Nuestro conocimiento de Dios

²³ Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 12.

²⁴ Al igual que se ha dado un agnosticismo respecto a la existencia de Dios, el agnosticismo respecto de la esencia divina también ha tenido sus representantes en la historia de la filosofía. Además de los agnósticos en general, son defensores del agnosticismo referido a la esencia de Dios todos aquellos que consideran que Dios excede tan completamente nuestro entendimiento que nada puede decirse verdaderamente de Él. En este sentido, quizás los filósofos más representativos sean Plotino, Maimónides y, con matices, Nicolás de Cusa.

²⁵ Recuérdese que la analogía se sitúa entre la univocidad y la equivocidad, y que la predicación de algo respecto de diversos sujetos puede hacerse de esos tres modos.

tiene un carácter analógico porque el conocimiento es posterior y consiguiente a la analogía en el ser. Es decir, el conocimiento que tenemos de Dios es analógico, porque existe una analogía entre las criaturas y Dios: hay una semejanza entre Dios y las criaturas y al mismo tiempo una desemejanza. Semejanza, porque todo agente obra algo semejante a sí; y obra en cuanto está en acto. Al ser Dios la causa primera de todos los seres, causa del *ser* de todas las cosas, y siendo el *esse* el efecto metafísico directo y primero de la acción divina creadora, todas las cosas son semejantes a Dios. Pero esa semejanza es parcial, recibida, participada, porque es parcial, recibido y participado el *esse* de la criatura. Entre Dios y las criaturas existe desemejanza porque se trata de una infinita diferencia metafísica, ya que la participación trascendental del ser en la creación comporta un descenso ontológico de lo simple a lo compuesto, del Todo a lo parcial, del Infinito a lo finito.

A la analogía en el ser corresponde derivadamente la analogía en el conocimiento. Y este carácter analógico de nuestro conocimiento de Dios hace que en todos los enunciados humanos sobre Dios haya afirmación, negación y eminencia. Estos tres modos son indisociables, es decir, se aplican a la misma perfección que predicamos de Dios; no se trata de que unas perfecciones se apliquen a Dios por vía de afirmación y otras por vía de negación o eminencia. Por tanto, se nos ofrecen tres procedimientos para llegar a conocer algo de la esencia divina: Primero, afirmar, por vía de causalidad, la existencia en Dios de las perfecciones que Él ha causado en los seres finitos; se afirma de Dios la perfección de las criaturas. Así, una perfección que vemos en las criaturas la afirmamos de Dios como de su Causa: por ejemplo, Dios es sabio. Segundo, negar, por vía de remoción, la existencia en Dios de lo que es propio de los seres finitos. Es decir, se niega de Dios el modo limitado -mezclado de imperfección- en que la perfección se encuentra en las criaturas. Así habría que decir que Dios no es sabio (tal como nosotros concebimos la sabiduría). Y en tercer lugar, se eleva, por vía de eminencia, al grado máximo las perfecciones que atribuyamos a Dios: se atribuye a Dios una determinada perfección según el modo subsistente e infinito, propio de Dios. En este sentido, afirmaríamos que Dios es eminentemente o infinitamente sabio.

La vía de la negación, excluidos los otros dos procedimientos de afirmación y eminencia, ha sido recorrida en la historia de la filosofía por muchos pensadores, la mayoría de los cuales, de uno u otro modo, están

ligados al neoplatonismo. La vía negativa, recorrida con la exclusión de la afirmativa, dio lugar a la llamada teología negativa (o apofática), que se contrapone a la teología positiva (afirmativa, o catafática). Ciertamente la vía de la negación tiene enorme relevancia: el propio Tomás de Aquino reconoce que de Dios sabemos más lo que no es que lo que es. Sin embargo, estas expresiones, ciertas en sí mismas, deben ser entendidas a la luz de todo lo que antes ha sido indicado. Por consiguiente, existe también un conocimiento positivo y verdadero de la esencia divina, aunque limitado e imperfecto respecto a la infinitud que representa.

La infinita trascendencia del Ser divino y su consiguiente incompreensibilidad llevan consigo la inefabilidad de Dios; es decir, el hecho de que el Ser divino propiamente es innombrable, inexpresable. Sin embargo, puede ser significado por diversos nombres. Debemos tener presente que las palabras son signos o expresión de los conceptos. En la medida en que una cosa puede ser conocida, en esa medida puede ser designada por un término o nombre. Conocemos, aunque deficientemente, a Dios; por consiguiente, nombramos a Dios como le conocemos. Como ese conocimiento es imperfecto, imperfecto será también nuestro hablar de Dios; pero no por ello menos válido²⁶. Por otra parte, siendo Dios incompreensible, no puede ser abarcado por un sólo nombre que lo designe de modo perfecto. No hay ningún nombre que exprese suficientemente la esencia divina, lo que Dios es. La *plenitudo Essendi* no es reducible ni abarcable en un nombre.

Sin embargo, aunque en esta vida no podemos ver a Dios por esencia, sin embargo, podemos conocerle a través de las criaturas y nombrarle con nombres sacados de las cosas creadas. Por vía de afirmación o causalidad alcanzamos a Dios como Causa de las criaturas y así podemos denominarle como Causa Primera, Fin Último, Creador, etc. Por modo de excelencia o eminencia: las perfecciones puras que vemos en las criaturas las aplicamos a Dios, una vez eliminada la imperfección con que se dan en los seres finitos; así Dios es -y le nombramos como- Verdad Suma, Bondad Subsistente, etc. Por vía de negación: Dios no tiene materia (In-

²⁶ Evidentemente, a esto se opondrán los mismos autores que no admitan un verdadero conocimiento de Dios, procediendo por vía negativa. Es natural que quienes consideran que Dios es absolutamente inferrable por el entendimiento humano, señalen también que Dios es propiamente innombrable, inefable en sentido estricto. Así, por ejemplo, algunos neoplatónicos como Meister Eckhart y Nicolás de Cusa.

material), es Inmortal, Infinito, etc.²⁷ Pero esos nombres, a pesar de significar la sustancia divina, no abarcan o expresan lo que Dios es en sí mismo, sino que lo hacen imperfecta y deficientemente. La esencia de las criaturas es significada por los nombres que les damos, pero la esencia de Dios no la conocemos. Dios propiamente no es definible; por eso cuando decimos que Dios es Acto Puro de Ser, o el Ser Subsistente, eso es verdad pero no implica una definición. No hay, pues, ningún nombre que se aplique sustancialmente a Dios.

El atributo fundamental que, según nuestro modo de conocer, es el primero ontológicamente y del que se derivan todos los demás, es conocido como el *constitutivo formal de Dios*. Dicho constitutivo formal de Dios consiste en que Dios es el *Ipsum Esse Subsistens*.²⁸ Dios es el “Mismo Ser Subsistente”, aquel cuya Naturaleza o Esencia se identifica con su Ser, y que consiste en “Subsistir”. Dios es *El que es*; y ese nombre es el que designa a Dios en su realidad singular, designa la misma sustancia divina incomunicable²⁹.

²⁷ Los nombres, tal y como hemos señalado, son expresivos de la esencia. Y los nombres de Dios expresan la esencia divina. A partir de la Segunda Escolástica se ha generalizado la denominación de *atributos* de Dios para significar los nombres divinos. Los nombres o atributos divinos pueden dividirse en dos grandes tipos: *entitativos* y *operativos*, según hagan referencia al ser mismo de Dios o a las operaciones divinas.

²⁸ “*El que es* es el más propio de todos los nombres de Dios, y esto por tres razones. Primera, por su significado. Este nombre no significa una forma determinada, sino el mismo ser, y puesto que el ser de Dios es su misma esencia, y esto a nadie conviene sino a Él, éste será, sin duda, entre todos, el nombre que le designa con mayor propiedad, pues los seres toman el nombre de su forma. Segunda, por su universalidad. Los otros nombres de Dios son menos comunes, y cuando equivalen a éste, le añaden algún concepto distinto, por lo cual, en cierto modo, lo informan y determinan. Pues bien, como nuestro entendimiento no puede durante esta vida conocer la esencia de Dios tal cual es en sí misma, todo cuanto determina lo que conocemos de Dios a un modo de ser cualquiera, contribuye a alejarlo del modo de ser que tiene; y por esto, cuando menos determinados y más comunes y absolutos sean los nombres, con tanta mayor propiedad los aplicamos a Dios. A este propósito dice el Damasceno que el más principal de todos los nombres que se aplican a Dios es *El que es*, pues es nombre que lo abarca todo, porque incluye al mismo ser como un piélago de sustancia infinito e indeterminado. Efectivamente, con otro nombre cualquiera se determina algún modo de ser de la sustancia de una cosa, pero con este nombre no se determina ninguno, porque se refiere indeterminadamente a todos, y por esto le llama piélago infinito de sustancia. Tercera, por lo que incluye su significado, pues significa el ser en presente, y esto es lo que con la mayor propiedad se dice de Dios, que no conoce pasado ni futuro, como dice San Agustín”(SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11.).

²⁹ En la Sagrada Escritura hay un texto del *Éxodo* que todos los filósofos cristianos han considerado a la hora de explicar la naturaleza propia de Dios, profundizando filosóficamente en su sentido: “Moisés dijo a Dios: pero si voy a los hijos de Israel y les digo: el Dios de nuestros padres me envía a vosotros, y me pregunta cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles? Y dijo Dios a Moisés: Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: *Yo soy* me manda a vosotros” (*Éxodo*, 3, 14).

Finalmente, desearía concluir con una analogía y breve reflexión: Hay algo que todos sabemos pero que, en determinadas ocasiones olvidamos (quizás llevados por una, llamémosla, “euforia racionalista”, por otra parte bastante humana): la razón, siendo un instrumento lícito y legítimo, en nuestro intento por alcanzar el conocimiento de la realidad divina, es insuficiente. Es insuficiente no sólo porque la esencia divina trasciende infinitamente la limitación y capacidad de nuestra razón, sino también porque en nuestro conocimiento estamos mediatizados por su propia estructura y modo de conocer³⁰. Muy probablemente, de niños, hemos intentado coger con nuestras propias manos el agua del mar e impotentes hemos observado cómo se escapaba entre nuestros dedos. Sería no sólo pueril, sino absurdo, negar la realidad del mar por ese simple hecho. Análogamente, esa sería la situación de quienes anclados en la orilla del materialismo niegan la existencia de las realidades inmateriales simplemente porque escapan a sus instrumentos de conocimiento. Después, ayudados por un cubo, hicimos realidad nuestro propósito y vivimos la ilusión de poder llevar con nosotros el mar. Tarde o temprano caímos en la cuenta de que nuestro cubo, por muy lleno que estuviese, era despreciable en comparación con la inmensidad del océano que permanecía frente a nosotros. Con el paso del tiempo, quizás también nos percatamos de que nuestra “posesión” no sólo estaba limitada por la capacidad o volumen de nuestro cubo particular, sino también condicionada por su propia forma o figura. ¿Debemos entonces renunciar a nuestra razón, enterrar nuestro cubo en la arena? Claro que no, de ningún modo. Pero tampoco debemos permitir que nuestro cubo sea el obstáculo que nos impida intentar sumergirnos en el mar.

³⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 13, a. 12.

LA INTUICIÓN INTELECTUAL EN SANTO TOMÁS DE AQUINO VS. FILOSOFÍA CREÓNTICA

Por RAQUEL VERA GONZÁLEZ
Universidad Complutense de Madrid

Conocemos que en la filosofía de Kant la teoría del conocimiento es la piedra de toque para enfocar la metafísica, a pesar de que su filosofía dé por supuestas varias premisas metafísicas, como la de que todos los hombres disponen de las mismas categorías *a priori* del entendimiento y que cada uno de ellos se enfrenta a la oposición dualista sujeto-objeto en su ser que antecede a su conocimiento de la realidad. Pues bien, en la filosofía de Santo Tomás sucede exactamente lo contrario: una concepción metafísica del hombre da lugar a una teoría del conocimiento adecuada a aquella. A partir de una comprensión unitaria del hombre concluimos una concepción unificadora de todas sus facultades cognoscitivas en orden al conocimiento de la realidad del ser. Así podemos deducirlo de la consideración de que “*nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*”¹. Pero mientras que esta aserción no constituye obstáculo alguno para que ciertos filósofos realistas continúen asumiendo la posibilidad de la intuición intelectual en el hombre como método de conocimiento de las verdades eternas, en Santo Tomás, en cambio, la intuición simple es entendida de tal manera que resulta imposible atribuirla a la capacidad humana de cognición. Intentaremos llevar a cabo una exposición de las razones que llevan a Santo Tomás a afirmar tal cosa, así como un juicio crítico al respecto.

¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*: Opera Omnia, Tomo XXII/Vol. 1, ed. lit. León XIII (Roma, Sanctae Sabinae, 1970) q. 2, a. 3.

I. PUNTO DE PARTIDA TEOCÉNTRICO: PRIMER PRESUPUESTO DE LA IMPOSIBILIDAD DE LA INTUICIÓN INTELECTUAL

La *intuición intelectual* en Santo Tomás es definida como el ejercicio espontáneo del entendimiento simple que conoce espontáneamente las especies universales de modo perfecto así como las formas individuales encarnadas en la materia existente².

No hay que perder de vista que la *Suma Teológica* comienza tratando temas teológicos, en los cuales se establecen nociones como la de la intuición en orden a dar razones de la fe. Esto es así porque el modelo de conocimiento que servirá de patrón tanto a la antropología como a la gnoseología tomistas es el modelo divino. En *Dios* se encuentran las formas o razones de toda la realidad, así como las especies universales, y todo ello es, en cierta medida³, uno con su esencia. Siguiendo el pensamiento de Santo Tomás, en Dios, ser y entender son una misma cosa, puesto que su entender está siempre en acto y es omnisciente, por tanto infinito; de ahí se deduce que comprenda de manera directa y simultánea toda la realidad en tanto que toda ella se encuentra de alguna manera en Dios al que se asemeja⁴.

² “Por el contrario, el conocimiento de los ángeles es uniforme, porque de la única fuente de verdad, que es Dios, reciben el conocimiento de la misma; y es también invariable, porque sin discurrir de los efectos a las causas, o viceversa, ven con una simple intuición la verdad pura de las causas; y, además, indefectible, porque ven en sí mismas las naturalezas o esencias de las cosas, sobre las cuales no puede errar el entendimiento, como tampoco yerra el sentido respecto de los sensibles propios. Nosotros, sin embargo, conjeturamos [*coniectamus*] las esencias de las cosas a través de sus accidentales y efectos.”

Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, Vol. II (BAC, Madrid, ²1968), libro III, cap. 91, 260-261; cf. también *De Veritate*, q. 2, a. 13; *S. Th.*, I-I, q. 14, a. 11, co. respecto del conocimiento del entendimiento simple y también cf. *Idem*, a. 7, co. respecto de su espontaneidad, el conocimiento de Dios no es discursivo.

³ No se trata tan sólo de una semejanza según el ser, sino también según el modo de ser, según la participación de las especies en las perfecciones de Dios, en su naturaleza:

“Dios lo conoce todo sea cual fuere el modo de su existencia. Nada impide que lo que no es totalmente, no sea de algún modo” (*S. Th.*, q. 14, a. 9, co.)

“Aun cuando la materia, por su potencialidad, esté alejada de la semejanza de Dios, sin embargo, por tener ser, conserva cierta semejanza con el ser divino” (*S. Th.*, q. 14, a. 11, ad 3)

“la naturaleza propia de alguna cosa consiste en que de algún modo participa de la naturaleza divina. Además, Dios no se conocería a sí mismo perfectamente si no conociera perfectamente todo lo que puede ser participada su perfección por otros. Como tampoco conocería perfectamente la naturaleza de su ser si no conociera todos los modos de ser” Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* (Madrid, BAC, ⁴2001), q. 14, a. 6, co. Utilizaré siempre esta edición para citar la *Suma Teológica*.

⁴ “Solución: *Hay que decir*: Es necesario que haya ideas en la mente divina. Pues *idea*, palabra griega, en latín se dice *forma*; de ahí que por las ideas se entiendan las formas de otras cosas existentes fuera de estas mismas cosas. La forma de una cosa existente fuera de esta misma cosa

2. PUNTO DE PARTIDA ANTROPOLÓGICO: SEGUNDO PRESUPUESTO DE LA IMPOSIBILIDAD DE LA INTUICIÓN INTELECTUAL

En el hombre, sin embargo, no sucede así. El hombre no puede entender toda la realidad simultáneamente por ser su entendimiento finito; pero tampoco conoce las especies universales de manera directa por no hallarse en contacto inmediato con lo inmaterial dada su condición corpórea; ni tiene por qué corresponderse su modo de entender la realidad con las formas reales existentes en la materia que supuestamente debieran ser las referidas en dicho entender, excepto en el caso usual de que los sentidos estén bien dispuestos entre sí y ordenados a sus objetos propios.

El alma humana es ciertamente inmaterial, mas está unida al cuerpo de manera sustancial⁵ y esto limita su capacidad de conocer: las formas de la realidad se encuentran fuera de él, de modo que habrá de esforzarse por *abstraerlas* en forma de conceptos *a partir de la imagen análoga* que tenemos de los seres materiales externos al cuerpo; no puede acceder directamente a ellas. En el hombre no hay pensamiento sin conceptos del mismo modo que no lo hay sin palabras: la contemplación directa de las esencias le está vedada por su carácter de *animal*, si bien racional. Esta condición en la que se encuentra arrojado al mundo, en sentido heideggeriano, hace que esté, desde el primer momento, obligado al contacto con lo sensible en orden al conocimiento humano: es preciso que lo que está en nuestro intelecto haya estado antes en el sentido. Si bien la realidad conocida por este procedimiento no se reduce a un mero concepto, como tampoco a un simple fenómeno. Una interpretación tal nos conduciría al nominalismo, en el primer caso, y al idealismo trascendental en el segundo. Es conocido, por el contrario, que la verdad a la que puede aspirar el hombre en el sistema tomista es una verdad ‘aproximada’⁶ de la realidad

puede tener dos funciones: *una*, que sea ejemplar de aquello que se llama forma; *otra*, que sea principio de conocimiento de sí misma, en cuanto que las formas de lo cognoscible están en quien conoce. [...] es necesario que en la mente divina está [esté] la forma a cuya semejanza se hizo el mundo. Y en esto consiste la idea. [...]

ad 3: “Dios por su esencia es semejanza de todo. Por eso en Dios la idea no es más que la misma esencia divina.” *S. Th.*, I-I, q. 15, a. 1, co. y ad. 3.

⁵ Observamos aquí la primacía de la antropología tomista para entender su teoría del conocimiento. Si bien, en algunos pasajes, Santo Tomás da a entender que esta unión no ofrece necesidad metafísica. Para ello cf. *De Anima*, a. XV; *De veritate*, 10, a. 6.

⁶ Cf. ARMANDO SEGURA, ‘El hombre en cuerpo y alma’: *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, Vol. I, director Abelardo LOBATO (Valencia, Edicep, 1994) 555.

por contraposición a las pretensiones de verdad absoluta del conocimiento claro, distinto y cierto que Descartes pensaba alcanzar por medio de su duda metódica y la aplicación de la intuición intelectual al ‘yo pienso’. No es este el lugar para cuestionarse si dicha intuición lo es del yo, de su existencia, de un acto del pensar, o meramente de la existencia de dicho acto. En cualquier caso, el proceder cartesiano busca el conocimiento inmediato de algunas realidades haciendo *epoché* desde un principio de la información que nos proporcionan los sentidos.

Advirtamos a este respecto que el conocimiento del yo como claro y distinto del que parte Descartes tiene una semejanza asombrosa con el conocimiento que alcanzan *los ángeles* o espíritus puros en Santo Tomás:

“en Dios la esencia se identifica con el acto de entender, entender que entiende y entender su esencia son lo mismo. Hay otro entendimiento, el angélico, que no es su mismo entender, pero que tiene como primer objeto de su intelección la propia esencia, como ya dijimos (q.79 a.1). Por lo tanto, aunque en el ángel haya que distinguir lógicamente la intelección de su acto y la de su esencia, sin embargo, simultáneamente y en un solo acto conoce ambas cosas, porque la perfección propia de su esencia es entenderla, y en un solo y único acto se conoce una cosa y su perfección. Hay otro entendimiento, el humano, que ni es su mismo entender ni el primer objeto de su intelección es su propia esencia, sino algo extrínseco, esto es, la naturaleza de lo material.”⁷

Según Santo Tomás, por tanto, el ángel conoce la especie inteligible inmediatamente por contemplación de la Palabra y sin proceso discursivo ya que desde su origen accede al objeto en la esencia divina con todas las conclusiones que de él se pueden extraer. El hombre, sin embargo, no puede acceder directamente a las especies inteligibles, sino que sólo conoce después de un proceso, excepto en el caso de los primeros principios que abordaremos en este trabajo. Para entender mejor este proceso, que impide atribuir la capacidad de intuir intelectualmente al hombre, hemos de considerar ahora la distinción entre el entendimiento agente y el paciente, de especial relevancia para la explicación de esta imposibilidad en Santo Tomás.

⁷ Santo TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 87, a 3, co.

3. DIVISIÓN ENTRE ENTENDIMIENTO POSIBLE O PACIENTE Y ENTENDIMIENTO AGENTE

Hemos visto que las formas de la realidad son parte del mismo Ser divino, de modo que no habría lugar en Dios para una distinción entre el entendimiento agente y el paciente. Pero en el hombre, esta potencia existe limitada por su separación en agente y paciente. En Dios no puede haber entendimiento paciente por una parte y entendimiento agente por otra. Dios no sería perfecto si pudiésemos separar ambos modos de ser del entendimiento: su entendimiento paciente podría ser actualizado por las formas que el entendimiento agente extraiga de las imágenes, y si algo en Dios puede ser actualizado es que no ha llegado a la plenitud de su ser, no sería un ser absolutamente perfecto. De modo que decimos que el entendimiento divino está en acto puro: es absolutamente perfecto, como todo su Ser, no requiere de actualización alguna.

En el hombre, empero, los entendimientos agente y paciente son limitados, precisan de un trabajo conjunto. Ambos entendimientos han de entrar en relación para llegar a un conocimiento más o menos amplio de la realidad. En primer lugar, lo entendido y el entender no son nunca una misma cosa en él desde el primer momento. El hombre dispone de entendimiento, pero no de lo entendido que tendrá que ir adquiriendo por mediación inexorable de los sentidos. El entendimiento en él es una potencia del alma y, en tanto que potencia, puede ser actualizada, lo cual indica ya dos modos de presentarse esta facultad: su ser potencia y su ser agente donde una parte actualizaría a la otra a través de una operación sobre su ser potencia. No es que nos enfrentemos a dos facultades del hombre, sino que se trata de una facultad en dos estados, dos modos de ser: el agente y el paciente. Por otra parte recordemos que, para Santo Tomás, el hombre es la unión sustancial de alma y cuerpo. Esto conlleva que, si bien la inteligencia es la más importante y noble de las potencias⁸ por hacernos accesible lo universal, no puede desarrollar su actividad propia sin contar con los sentidos: estos le proporcionan las imágenes por las cuales abstrae las formas a partir de lo material⁹ concreto. Llegados a este punto de la argumentación, quiero señalar una pregunta que posiblemente se haga el lector: ¿en qué medida los sentidos y la misma composición de

⁸ *S. Th.* I, q. 79, a. 1, ad 1.

⁹ *S. Th.* I-II, 80, a. 3, ad 2.

la información que de estos nos llega no han manipulado ya el resultado de alguna manera, es decir, la forma, el universal? La respuesta la obtenemos al considerar la importancia de *la analogía* en la teoría del conocimiento de Santo Tomás, pero no podemos afrontar aquí el análisis que merece una respuesta tal¹⁰.

El entendimiento en tanto que potencia tan sólo puede actualizarse por medio de un entendimiento agente que no actuaría si no fuera gracias a la información que le proporcionan los sentidos y sobre la cual elabora una cosmovisión. Sin esta información, el entendimiento agente no podría ejercer, con lo cual no sería tal: ante la lámina en blanco de la que parte, o *tabula rasa*¹¹, nada podría actualizar.

Para Santo Tomás, el entendimiento como potencia en su estado primero no alberga ningún contenido innato. El entendimiento sólo puede afectarse a sí mismo a partir de las formas obtenidas por abstracción, actuando así sobre el entendimiento paciente. Pero, para que podamos calificar de pasivo al entendimiento, este ha tenido que ser primero potencia no en acto, no ejerciendo. De ahí que el entendimiento pueda enriquecerse adquiriendo conocimientos. La *función* de esta potencia en su dimensión activa o *entendimiento agente* es la de hacer inteligibles en acto las especies por medio de la abstracción de sus particularidades materiales. Este método de conocimiento es medular en la concepción tomista. El entendimiento agente, por lo tanto, *ilumina* las imágenes: les da forma para que se hagan inteligibles, abstrayendo así de ellas las especies inteligibles. Pero esta especie inteligible es tan sólo el *medio* a través del cual el entendimiento entiende, y, a la vez, resulta que lo que entendemos es la misma especie inteligible, si bien nos percatamos de ello en un segundo orden de aplicación del intelecto. Después de una reflexión¹² sobre aquello a través de lo cual entendemos, al considerar lo que tienen en común estas especies inteligibles, alcanzamos a conocer las formas de la realidad en tanto que universales.

El entendimiento humano como potencia del alma humana tiene necesidad de este movimiento de la inteligencia para entender: en el mismo momento en que entiende está, de facto, pasando de la potencia al acto¹³.

¹⁰ Véase FRANCISCO CANALS VIDAL, 'La analogía como vía de síntesis': *Tomás de Aquino: un pensamiento siempre actual y renovador* (Barcelona, Scire Selecta, 2004) 231-246.

¹¹ *S. Th.* I, q. 79, a. 2, co.

¹² *S. Th.* I, 85, a. 2.

¹³ Con palabras del santo:

Nuestro entendimiento requiere de procesos abstractivos y discursivos por no poder captar directa y simultáneamente la verdad acerca de todas las cosas en contraste con el modo de conocer de los entendimientos divino y angélico.

4. INTUICIÓN INTELECTUAL Y ABSTRACCIÓN¹⁴

En general, al hablar de la gnoseología tomista, se suele confrontar la abstracción o bien con el método de la intuición intelectual o bien con el método empirista de mera constatación de los hechos. Que existen razones para una confrontación entre el método abstractivo de conocimiento y el método intuitivo he procurado demostrarlo con lo hasta ahora expuesto. En cuanto a la objeción empirista no podemos ocuparnos de ella en este artículo, aunque sería muy interesante. Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente la abstracción? Es decir ¿cuáles son los pasos de este proceso que la diferencian del método intuitivo descrito? No es este el tema directo del presente artículo, pero estimo necesaria una breve indicación al respecto para una mejor comprensión de la posición tomista en lo que atañe a la intuición como método de conocimiento inválido para el hombre en su condición de *homo viator*.

La abstracción quiere ser el camino por el cual las imágenes de los objetos –y los objetos mismos por su semejanza con dichas imágenes- se hacen inteligibles en acto o, lo que viene a ser lo mismo, el camino por el cual nos introducimos en el mundo de lo inteligible, si bien no en tanto

“La necesidad de admitir en nosotros un entendimiento posible se debe al hecho de que, a veces, estamos en potencia para entender y, a veces, estamos en acto. Por eso, es necesario que exista una facultad que, antes de entender, esté en potencia con respecto a lo inteligible, y que pase a acto cuando lo conoce y después cuando lo piensa. Esta es la facultad llamada entendimiento posible. La necesidad de admitir el entendimiento agente proviene del hecho de que las naturalezas de lo material que son las que nosotros conocemos, no existen fuera del alma en estado inmaterial y actualmente inteligible, sino que, tal como existen fuera del alma, sólo son inteligibles en potencia; por lo cual es necesario que exista alguna facultad que las haga inteligibles en acto. Esta es la facultad llamada entendimiento agente.

Pero en los ángeles no se da ninguna de estas dos necesidades, puesto que nunca está en pura potencia para entender lo que entienden por naturaleza, ni sus objetos son inteligibles en potencia, sino en acto; pues, ante todo y sobre todo, entiende lo inmaterial, como se demostrará”.

S. Th. I, Q. 54, a. 4, co.

¹⁴ Para una más amplia confrontación de estos dos métodos: cf. STÉPHANE AGULLO *Idealité et réalité dans les RECHERCHES LOGIQUES de Husserl* (Bendern, archivo de tesis defendidas en la IAP, 2002).

que separado de la materia sino como encarnado en ella. El alma es inmaterial y la forma también lo es, pero la relación que se establece entre ambas no es directa debido a nuestra corporeidad y es posible gracias a la abstracción que tiene lugar *a partir de* lo concreto material, o mejor, a través de la experiencia del mundo material que los sentidos externos y la sensibilidad interna¹⁵ nos proporcionan. El entendimiento humano, como facultad del alma –que es, a su vez, forma del cuerpo–, conoce así la forma actual de la materia corporal particular

“si bien no tal como está en la materia. Pero conocer lo que está en una materia individual y no tal como está en dicha materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes.”¹⁶

La naturaleza específica del objeto se conoce ahora con independencia de las particularidades representadas en las imágenes que ya se han abstraído. Esto es así, aún cuando estas naturalezas específicas no son las formas que coinciden con la esencia divina y que, de este modo, pueden ser intuitas tanto en el caso de Dios como en el de los ángeles por contemplación directa de aquella esencia divina, sino que, más bien,

“Esto lo sabemos por experiencia, cuando *observamos* que las formas universales las abstraemos de sus condiciones particulares, y en esto consiste *poner* en acto lo inteligible.”¹⁷

En cuanto a la cuestión de una posible manipulación que dejé sin contestar, quiero, ahora, hacer honor a la reputación que se merece el pensamiento de Santo Tomás recordando dos condiciones ya indicadas: en primer lugar, los sentidos han de estar bien dispuestos, subordinados unos a otros según corresponda a la naturaleza de cada uno; en segundo lugar, tendrán que ser aplicados a los objetos a los cuales pertenezca su ámbito de estudio. Una vez respetado este orden; las imágenes que obtenemos son denominadas por Santo Tomás *semejanzas en acto* de las especies, si bien son inmateriales en potencia, no lo son puramente en la materia de la cual se están abstrayendo. Pero si son semejanzas en acto es

¹⁵ La sensibilidad interna abarcaría en Santo Tomás tanto la conciencia sensible o sentido común como la memoria sensible, la imaginación y la memoria cogitativa. Cf. ARMANDO SEGURA, ‘El hombre en cuerpo y alma’, 557.

¹⁶ *S. Th.*, q. 85, a. 1, co.

¹⁷ La cursiva es mía.

“Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia.” *S. Th.*, I, q. 79, a. 4, co.

que son semejanzas en sí mismas, sin necesidad de la actualización o manipulación por parte de algún elemento extraño a la objetividad de la imagen que pudiese interpretarla como fenómeno distinto o incontrastable con la realidad de la que la imagen misma es análoga. De este modo no habría cabida para el engaño más que debido a una mala disposición de los sentidos o a un enjuiciamiento erróneo. Es el carácter unívoco de esta semejanza, de esta analogía, el que libra a Santo Tomás de ser contado entre los fenomenistas.

5. IMPOSIBILIDAD METAFÍSICA DE LA INTUICIÓN INTELECTUAL EN EL HOMBRE

Ahora bien, ¿es este método verdaderamente el único legítimo para que el hombre conozca sin discurso? Aún aceptando que así fuera ¿constituye una *necesidad metafísica* –que no psicológica– la aserción según la cual *nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*? Es decir, ¿realmente le está vedado al hombre todo conocimiento no discursivo que no parta de la información que proporcionan los sentidos, y no puede ser de otro modo bajo ningún concepto? No puede extraerse una respuesta afirmativa rotunda a estas preguntas a partir de las afirmaciones explícitas de Santo Tomás, quedan así abiertos la posibilidad de una negativa y el diálogo con algunos filósofos que cuentan el método de la intuición intelectual entre los métodos del conocimiento humano. En efecto, es imposible que responda afirmativamente si quiere mantener la respuesta que encontramos en la cuestión 89 de la primera parte de su *Suma Teológica*. En ella defiende que el alma separada del cuerpo puede tener otro modo de ser pero no otro ser y que, sin embargo, este modo de ser del alma separada sí que está en contacto directo con lo inteligible; sin contradecir a su naturaleza¹⁸, si bien esto sucede por la visión directa de Dios¹⁹. Incluso

¹⁸ En algunos pasajes alude Santo Tomás a la naturalidad del alma respecto de su contacto directo con los inteligibles universales una vez separada del cuerpo, donde la abstracción sería, incluso, un procedimiento de conocimiento impropio para el alma en dicho estado.

“Ahora bien, cuando el alma esté separada del cuerpo, como su ser ni dependerá del cuerpo ni existirá en él, recibirá el influjo del conocimiento intelectual de tal modo que ni estará ligada al cuerpo, en el sentido de que lo ejerza por el cuerpo, ni tendrá orden alguno al cuerpo. [...] cuando tenga el ser desligado del cuerpo, recibirá el influjo del conocimiento intelectual como lo reciben los ángeles, sin orden alguno al cuerpo, ya que recibirá de Dios mismo las especies de las cosas, y no será preciso, para entender en acto mediante éstas o mediante las que adquirió antes, convertir-

llega a afirmar el santo que en el primer hombre la ciencia de todas las cosas le era concedida por infusión divina directa de las especies²⁰. Todo lo cual implica que el famoso *nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu* no es de necesidad metafísica; es así pero podría ser de otro modo, no tiene por qué ser así necesariamente, dada la naturaleza propia del alma y aún estando unida al cuerpo.

6. EL OBJETO DE LA INTUICIÓN INTELECTUAL: LAS ESENCIAS Y LOS ESTADOS DE COSAS NECESARIOS

Veamos ahora qué nos dice Santo Tomás acerca de lo que clásicamente se entiende por objeto propio de la intuición intelectual: las esencias o ideas eternas, las razones de la realidad en terminología tomista propia²¹. Según su eternidad, estas ideas se encuentran en el entendimiento divino, es más, de algunas se puede decir que son encarnadas por Dios mismo, esto es, que la realidad de estas esencias es propiamente divina. En cuanto al título que he elegido para este apartado parece, sin duda, extraño a la terminología tomista. Indico por ello, de antemano, que este pretende ser un apartado temático antes que una exposición hermenéutica del pensamiento tomista al respecto.

Según la terminología de Santo Tomás, el objeto propio de la intuición intelectual lo derivamos de la consideración del entendimiento divino. Dios contiene las especies inmateriales o inteligibles, ellas forman parte de su misma esencia de uno u otro modo²²; de aquí que pueda captarlas inmediatamente, y sin proceso discursivo o abstractivo alguno con mayor razón que en el caso de los ángeles. Pero de los inteligibles, esencias o formas de las cosas que se encuentran en Dios como ejemplar o razón de las formas encarnadas en lo existente real y concreto²³ a modo de identi-

se a los fantasmas, y podrá ver con conocimiento natural las sustancias separadas, ángeles o demonios, aunque no a Dios, lo cual no es concedido a ninguna criatura sin la gracia.” (Santo TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, 19, trad. de José Ignacio Murillo (Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999) q 19, a. 1, co.) Cf. también *De veritate*, 19, a. 1, ad 5, ad 6; q. 19, a. 2; *S. Th.* I-II, q. 5, a. 1, ad 2.; *De Anima* a. XV, ad. 14. Al respecto, carece de desperdicio: *De Anima*, a. 19, ad 18.

¹⁹ Cf. *Summa contra gentiles*, libro III, cap. 60, 250-251.

²⁰ *S. Th.*, q. 94, a. 3, ad 1.

²¹ *S. Th.*, I, q. 15, a. 3, co.

²² Ver nota 3.

²³ Ver nota 2.

dad con el entendimiento divino, hemos de decir que serán necesarios por dicha identidad con el entendimiento del Ser eterno, y no meramente dependientes de su voluntad creadora que, no obstante, podría dar lugar a conexiones o estados de cosas igualmente necesarios²⁴. Admito, pues, la existencia –si bien en la esencia divina y, desde el punto de vista fenomenológico, ‘ideal’- de esencias necesarias y de todas las conclusiones que en sí encierran o que subsisten entre ellas a modo de ‘conexiones’ necesarias (y no meramente ‘relaciones’: la subsistencia atribuida a aquellas sobrepasa en el ser a estas). Pueden estar encerradas en una misma esencia o ser el resultado de ‘conexiones’ necesarias entre diversas esencias. De las conclusiones que vienen implicadas en las esencias mismas diremos que son o bien analíticas o bien sintéticas en sentido kantiano. A estas ‘conclusiones’ se las denomina ‘estados de cosas’ (*Sachverhalt*) en el movimiento fenomenológico iniciado por Edmund Husserl. La necesidad apodíctica de estas esencias o estados de cosas obedece a la forma del ser-así y no-poder-ser-de-otro-modo en ningún otro mundo posible.

Volviendo al discurso tomista, el entendimiento humano se limita, no obstante, a las formas de las cosas existentes alcanzadas por abstracción. Su objeto de estudio son las esencias de los objetos materiales extraídas de las imágenes por medio de la abstracción. Con todo ¿qué ocurriría si fuésemos capaces de afirmar con verdad un estado de cosas necesario que implicase cierto conocimiento de las esencias necesarias puestas en relación subsistente como por ejemplo que “el amor requiere de, al menos, dos seres personales (es decir, libres, dotados de entendimiento y voluntad)”? ¿Qué tendríamos que aceptar si fuésemos capaces de adquirir conocimiento de las verdades eternas, de un ser-así y no-poder-ser-de-otro-modo? Este conocimiento no sería, sin duda, comparable a la capacidad divina de penetrar simultánea y directamente en todas las conclusiones de una esencia y de todas las verdades eternas. Pero ¿por qué no iba a tratarse de un conocimiento inmediato si se nos ofrece la necesidad propia de los objetos de la intuición intelectual, esto es, se nos presenta como verdad eterna? Esto, a su vez, tampoco tendría por qué excluir cierta actividad de atención y acompañamiento (*Aufmerksamkeit und Mitge-*

²⁴ Incluso en lo que se refiere al entendimiento humano: cf. *S. Th.*, I, q. 85, a. 6, co.

Dejando aquí apartado el problema de la distinción entre formas simples y formas compuestas como podría ser la del hombre en tanto que unión sustancial entre alma y cuerpo, y que podrían depender en parte de la voluntad divina.

*hen*²⁵) del entendimiento respecto del objeto que considera como verdad eterna. Es más, aunque el hombre estuviera obligado metafísicamente a partir de la experiencia sensible, la necesidad y la inteligibilidad que entrañan las formas abstraídas nos estarían poniendo en contacto directo con las razones ideales de dichas formas abstraídas de la realidad, es decir, con las esencias necesarias y sus estados de cosas necesarios. Esto implicaría un salto cualitativo en el método empleado para la adquisición de conocimiento, seamos o no conscientes de ello. Lo que aquí trato de defender no es una posición innatista o reminiscente de las ideas sino la posibilidad de un cierto *toparse* directamente con el ser ‘compacto’ de la esencia, con su inteligibilidad, su necesidad, su unidad determinada; cerciorada de la certeza absoluta que tenemos de esta necesidad. Esta certeza no es el argumento último que legitima el salto mencionado, pero es garante de la calidad del método en el que nos introduciríamos si admitiésemos ese *toparse* con ciertos estados de cosas o esencias necesarios. No significa esto que nos introduzcamos en el núcleo mismo de la esencia (*Wesenskern*) al modo en que lo penetra el entendimiento divino, sino un cierto *toparse con*. Por último, ¿estaríamos suponiendo así la posibilidad de penetrar en la misma esencia divina o tan sólo ese *toparse con*? ¿o se trataría, por el contrario, de un mero *toparse* con la forma de lo existente en su necesidad? Mas no puede disponer de necesidad metafísica algo que se encuentra in-formando a un ser material contingente porque será, a su vez, algo concreto. La forma de un ser existente puede corresponder a una esencia necesaria, pero ella misma no puede ser necesaria por cuanto que tiene un comienzo, es decir, podría no haber sido. Quizá la afirmación a la primera parte de la primera pregunta (esto es, que penetramos en la misma esencia divina) sea la más difícil de aceptar aún cuando dicha posibilidad aportase a la teoría del conocimiento una certidumbre cualitativamente mayor que la que alcanza la sola analogía por la cual no podemos nunca llegar a la certeza absoluta ni por la correspondencia del entendimiento con la realidad ni por la correspondencia entre los resultados obtenidos por los distintos entendimientos humanos existentes²⁶. Además, hay que añadir la distinta perfección entre el conocimiento que se logra por medio de la intuición de las verdades eternas y el

²⁵ DIETRICH VON HILDEBRAND, *¿Qué es la filosofía?* trad. Araceli HERRERA (Madrid, Encuentro, 2000), 28-31.

²⁶ Cf. *S. Th.*, I, q. 79, a. 5, ad 3.

que nos proporciona la analogía. Pero Santo Tomás no se propone penetrar en la esencia divina; este santo pensador parte de una visión moderada de la comprensión del conocimiento humano, en el sentido de que no pretende una penetración en la esencia divina, al menos no total, pero, al mismo tiempo, rebasa la mera constatación de lo fáctico.

Y, sin embargo, encontramos diversos pasajes en las obras de Santo Tomás que nos enuncian que este filósofo está presuponiendo con o sin conciencia de causa la factibilidad de un cierto grado de intuición intelectual, a no ser que no hayan de tomarse en serio las siguientes afirmaciones:

“Al quinto debe responderse que la verdad conforme a la que el alma juzga acerca de todas las cosas es la verdad primera. Pues del mismo modo que de la verdad del entendimiento divino fluyen al entendimiento angélico las especies innatas de las cosas, mediante las cuales él conoce todas las cosas, así también de la verdad del entendimiento divino procede ejemplarmente en nuestro entendimiento la verdad de los primeros principios conforme a la cual juzgamos acerca de todas las cosas.”²⁷

“A lo sexto hay que decir que los primeros principios, cuyo conocimiento es en nosotros innato, son una cierta semejanza de la verdad increada; por eso, en cuanto que por medio de ellos juzgamos de las demás cosas, decimos que juzgamos de las cosas mediante razones inmutables o mediante la verdad increada.”²⁸

“contemplamos la inviolable verdad por la que definimos perfectamente, en la medida que nos es posible, no cómo sea la mente de cada hombre sino cómo deba ser según las razones sempiternas”, como dice S. Agustín en el libro IX de *Sobre la Trinidad*. Contemplamos esta inviolable verdad en su semejanza, que está impresa en nuestra mente, en cuanto conocemos naturalmente algunas cosas como evidentes de suyo, respecto de las cuales examinamos las demás cosas, juzgando de todas en función de ellas.”²⁹

²⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la verdad*, trad. Julián Velarde, (Madrid, Biblioteca Nueva, 2003) q. I, a. 4, ad 5. Sólo traduce la primera cuestión.

²⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, 10, a. 6, ad 6.

En efecto, el santo afirma:

‘prima principia quorum cognitio est nobis innata sunt quaedam similitudo increatae veritatis’ (Opera Omnia, Tomo XXII/Vol. 2).

Una visión de conjunto de su filosofía nos induce, sin embargo, a una interpretación no literal de la atribución de ‘innata’ a los primeros principios: cf. IOSEPHUS GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae II* (Barcelona, Herder, 1961) 645-647. Agradezco esta referencia a la dra. Sara Gallardo que ha contribuido a aclarar el sentido de esta afirmación en este trabajo. Cf. nota 34.

²⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, 10, a. 8, co.

Parece así que este modo de conocimiento es aceptado por el santo para los primeros principios, así como se habla de una segunda forma de abstracción para los trascendentales³⁰ del ser, aunque no emplee la terminología de la que aquí hago uso para abordar la accesibilidad de las esencias necesarias. El hecho de que abstraigamos las formas a partir de la información que nos aportan los sentidos, no elimina la posibilidad de la intuición intelectual como tampoco es argumento suficiente para impedir metafísicamente que, de algún modo no natural a la corporeidad del hombre en este mundo pero sí a su espiritualidad, y aunque siempre hayamos alcanzado conocimiento de estas verdades eternas de otro modo, exista la posibilidad de intuir una esencia necesaria o un estado de cosas necesario sin precedentes sensibles. Es más, el filósofo admite en la *Suma Teológica* que la premisa de un conocimiento previo aunque confuso de los universales es necesaria para la comprensión global del desarrollo del conocimiento³¹. Trataré de argumentar en lo que sigue que este conocimiento no es el correspondiente a un innatismo tomista tomando como ejemplo el conocimiento de los primeros principios.

7. EL CONOCIMIENTO DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

Un examen como el de Patricia Moya sobre el principio de no contradicción³² nos muestra que, en los primeros principios no nos situamos ni en el ámbito de las ideas innatas ni en la mera abstracción de las formas a partir de las impresiones sensibles. Sin embargo, y al contrario de que constatábamos en el *De Veritate* (q. I, a. 4, ad 5), una visión de conjunto de la filosofía del Aquinate nos muestra que el origen del conocimiento de estos principios está en la experiencia sensible, aunque, siendo previo al conocimiento formal del principio mismo, no se obtenga por representación.

El conocimiento del principio de no contradicción es un conocimiento natural al intelecto, presupuesto previo de cualquier otro conocimiento y, por tanto, no demostrable sino preexistente al discurso mismo de la demostración; no obstante, no es anterior al conocimiento mismo. El inte-

³⁰ Cf. *S. Th.*, I, q. 85, a. 1, ad 2; a. 6, co.

³¹ *S. Th.* I, q. 85, a. 3, co.

³² PATRICIA MOYA, *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino* (Barañáin/Navarra, EUNSA, 1994).

lecto está ordenado naturalmente a conocer estos principios, es más, esta ordenación constituye su primera determinación, lo cual no significa que ya posea el conocimiento de los mismos de una manera innata. La experiencia sensible es, en Santo Tomás, el punto de partida de todo conocimiento:

“No se obtienen [los primeros principios] por discurso o razonamiento porque el intelecto los capta simultáneamente a la captación de su objeto propio [el ente].”³³

“Los primeros principios de la demostración, como afirma el Comentador en el libro III de *Sobre el alma*, son como los instrumentos del entendimiento agente por cuya luz está vigente en nosotros la razón natural; y por eso nuestra razón natural no puede alcanzar el conocimiento de nada a lo que no se extiendan los primeros principios. Ahora bien, el conocimiento de los primeros principios tiene su origen en las realidades sensibles, como es claro por lo que dice el Filósofo en el libro II de los *Segundos Analíticos*”³⁴

Esta determinación es ley del pensamiento y del ser. No es un conocimiento buscado sino dado directa y concomitantemente al contacto con el ser, no requieren más que de una experiencia elemental para ser dados al entendimiento. El entendimiento agente se encargará de hacer cognoscibles en acto estos principios que, dicho sea de paso, formalmente, se remiten todos al principio de identidad³⁵, en consecuencia con su concomitancia con el ser. El único ‘argumento’ es $\neg p$, el ente. Es cierto, no podemos hacer una lectura creóntica de este principio en Santo Tomás, pues no se refiere a una necesidad ideal de este principio sino a una necesidad del pensamiento y del ser. El filósofo está, a mi juicio, haciendo acopio de un tipo de intuición que no es la reclamada por excelencia en la filosofía creóntica, no es eidética, pero que puede entenderse como intuición *quasi*-intelectual: conocimiento directo que no abstractivo de los primeros principios, sin intervención del entendimiento agente en un primer momento. Digo ‘*quasi*’ porque Santo Tomás no es consciente de poder atribuir a este principio la necesidad metafísica propia del objeto de estudio de la intuición intelectual, más no veo el motivo por el cual se pudiese impedir a los filósofos creónticos su pretensión de intuir este

³³ *Ibíd.*, 93.

³⁴ *De veritate*, 10, a. 13, co.

³⁵ PABLO DOMÍNGUEZ, ‘El trasfondo ontológico en la formalización de los primeros principios’, *Lógica y filosofía: MSTUDIA PHILOSOPHICA MATRITENSIA* 1, JAN WOLENSKI-PABLO DOMÍNGUEZ (Madrid, Fac. de Teología de S. Dámaso, 2005) 241-242.

principio directa y concomitantemente al ente *ideal* según la comprensión que de este acceso al ente y al principio se atribuye al santo. Ahora bien, para ello hemos de admitir, en primer lugar, que es posible un contacto con el ente ideal por el cual podamos de modo concomitante intuir intelectualmente dichos principios, y esto no ha sido afirmado por Santo Tomás respecto del hombre en su condición terrestre.

8. EVALUACIÓN PERSONAL: ACERCA DEL PREKANTISMO EN SANTO TOMÁS Y DE LA POSIBILIDAD DE UN TOMISMO CREÓNTICO

Esperamos que, con lo dicho, hayan quedado expuestos con claridad los puntos comparables entre la teoría del conocimiento de Santo Tomás y de Kant o Wittgenstein, de tal manera que nos sea patente que la filosofía del santo queda fuera de la acusación atribuida a Suárez según la cual su filosofía pecaría de un cierto *prekantismo*:

“Si la inmaterialidad del entendimiento produce automáticamente la universalización, el individuo (...) será una ocasión, pero el universal será producto del entendimiento desprovisto de intuición intelectual. Esto es igual, o muy parecido, a lo que dijo Kant.”³⁶

Sin embargo, en la filosofía tomista, el objeto de estudio del entendimiento no son las formas lógicas vacías de un sujeto lógico igualmente vacío en tanto que concepto pero presupuesto insoslayable del mismo conocimiento. Para Santo Tomás, estas formas están llenas de sentido, de contenido, y son el resultado de semejanzas en acto; no nos hallamos, por tanto, ante el puro nómeno inaccesible de Kant. A partir de nuestro contacto sensible con ellos, las formas son abstraídas de las particularidades de los cuerpos existentes, a los cuales conforman, ‘conjeturadas’ a partir de sus accidentes y efectos³⁷. Estas formas inmanentes a la materia han sido creadas teniendo como modelo las razones que encierra la esencia divina. El nómeno negado totalmente en la teoría kantiana del conocimiento queda aquí salvado por la analogía que la forma de las cosas existentes mantiene con la forma ejemplar correspondiente en Dios, donde es la forma encarnada la que se nos hace inteligible y no la *razón* divina (en

³⁶ JOSÉ MARÍA ALEJANDRO ‘Gnoseología de lo universal en Suárez’: nº extr. de *Pensamiento* en el centenario de Suárez (Madrid, 1948) 428.

³⁷ Ver nota 2.

el sentido de *idea* del entendimiento de Dios), a no ser por dicha analogía.

1. Pero ¿en qué medida *el universal* no ha sido *co-constituido*? En tanto que forma de la cosa existente queda a salvo el inteligible particular como ocasión del entender, pero ¿qué hay del inteligible universal entendido? ¿Cómo llegamos a la afirmación de que aquellas razones ejemplares son el modelo efectivo de las formas a las cuales tiene acceso nuestro entendimiento? El mismo Canals afirma:

“el alma intelectiva humana tiene por su esencia [...] también la virtud activa que hace todas las cosas [...] debe decirse, en realidad, que es una ‘virtud’ *causativa o factiva*”

“Esta virtud activa, *formadora* de los inteligibles en la conciencia pensante humana, le pertenece a la mente porque ella es inteligible en acto.”³⁸

El recurso a la analogía es viable, pero, a mi modo de ver, y según lo argumentado con anterioridad, cierto grado de intuición intelectual no sólo confuso o indistinto es innegable al entendimiento humano con respecto a las razones ejemplares o ideas y sus conclusiones y, además, proporciona una certeza absoluta no atribuible al conocimiento alcanzado por la analogía. Sin duda, dentro de los parámetros indicados, la aceptación de este método en la filosofía tomista no constituiría un desarme de su metafísica, ni siquiera de su gnoseología, sino más bien un refuerzo y complemento a las mismas como argumentamos a continuación.

2. En cuanto a una posible objeción tomista acerca de la imposibilidad de *trascendencia* total por parte del sujeto, esto es, en cuanto a la imposibilidad de renunciar totalmente a la autoconciencia para aprehender de manera totalmente pasiva el objeto, pienso haber respondido, en parte, al referirme al movimiento de *Aufmerksamkeit* (atención) o *Mitgehen* (acompañamiento). Ese acompañar al objeto no tiene por qué peligrar de artificio para perjuicio del mismo, sino que significa exactamente aquello a lo que se quiere referir: un ir de la propia conciencia junto al objeto que se muestra tal cual es. El que la conciencia vivencie este hecho subjetivamente no significa que dicha vivencia subjetiva haya de transformar al

³⁸ La cursiva es mía. FRANCISCO CANALS VIDAL, *Tomás de Aquino: un pensamiento siempre actual y renovador*, 180-181.

objeto y a su necesidad en una mera necesidad psicológica del acto de pensar la realidad. Si para evitar este ‘acompañar’ del sujeto al objeto introducimos una identidad entre lo entendido y el entender³⁹, entre sujeto y objeto, entonces ¿cómo soy capaz de diferenciar mi acto de entender la mesa de lo que yo entiendo en mí acerca de la mesa? Se trata de dos cosas totalmente distintas y pienso que Santo Tomás establece bien esta diferencia.

Por lo que se refiere a una posible imputación del dualismo objeto-sujeto a esta exposición tanto en el ámbito del ser como en el del conocer, me parece que un análisis exhaustivo requiere la separación relativa de los elementos componentes. Por muy artificial que sea esta separación no tiene por qué desembocar en un resultado irreal habida cuenta que una separación tal pondría de relieve la mutua dependencia de los elementos puesto que también se considera que dan cuenta de lo incompleto de esas sus entidades cuando se presentan por separado. Si realmente se trata de un estudio profundo y exhaustivo en la medida de nuestras capacidades, tendremos que apreciar estas necesidades impuestas a cualquier metodología seria. Un estudio diferenciado de cuerpo y alma es obligado a una comprensión adecuada de la persona humana⁴⁰, por ejemplo. Lo cual no es razón para acusar a la intuición intelectual de constituir una separación irreconciliable entre el ámbito material y el espiritual. Para muchos filósofos partidarios de admitir la intuición intelectual es, precisamente, gracias al mundo real existente que tenemos la experiencia de la intuición después de haber abstraído la especie inteligible. La intuición intelectual como método del conocimiento no escinde, por tanto, al hombre sino que eleva su entendimiento. Esta respuesta, sin embargo, no es válida para el dualismo objeto-sujeto que encontramos en la filosofía kantiana: en ella, esta distinción deriva, en el fondo en un monismo que se presenta como monismo gnoseológico según el cual sólo el fenómeno es accesible al conocimiento y sólo gracias al sujeto; el objeto en su realidad externa al sujeto queda entre paréntesis; posición que desembocará finalmente en un monismo ontológico en discípulos neokantianos como Paul Natorp.

³⁹ “Por esto el entendimiento no es actual, no ‘existe en acto’ como entendimiento, sino en cuanto ‘unificado’ con lo inteligible: ‘El entendimiento entiende todo lo que es inteligible en acto en él (*De veritate*, q. 8, a. 6, co.)” *Ibid.* 196.

⁴⁰ Cf. mi artículo “El alma humana en Josef Seifert”: *Espíritu*, LIV/31 (Barcelona, ed. Balmes, enero-junio 2005) 53-74.

3. En cuanto a la referencia a un *tomismo creóntico* o fenomenológico, si cabe esta acepción, encontramos ciertos parecidos que nos hacen cuestionarnos si el mismo Santo Tomás no era creóntico⁴¹ sin saberlo o si los mismos creónticos no serán tomistas en cuanto al contenido y fenomenólogos realistas en cuanto a la terminología que emplean.

El adjetivo ‘creóntico’, que califica a este movimiento filosófico, procede del griego *tó chréon* y hace referencia a la noción de ‘lo necesario’. La filosofía creóntica, de la cual la fenomenología realista constituye su máxima representación, es aquella cuyo principal objeto de estudio - aunque no exclusivo- es lo necesario, todo aquello que es así y no-pueder-ser-de-otro-modo en ningún otro mundo posible por estar afectado de una necesidad metafísica irreducible a cualquier otro tipo de necesidad contingente. Dentro de esta filosofía se distinguen dos grandes grupos: aquellos que podrían clasificarse como filósofos creónticos conscientes (los fenomenólogos realistas) y aquellos que lo son de una manera inconsciente. La pregunta que aquí se formula es, como digo, la de si Santo Tomás no sería un filósofo creóntico inconsciente que, buscando dar explicación de la estructura de la realidad, hubiese buscado, para ello, principalmente, pero sin definirlo de este modo, los elementos necesarios subyacentes a esta estructura del ser colocándolos en la base de esta estructura y del mismo conocer.

Ya hemos introducido algunos términos de la filosofía creóntica consciente y hemos visto cómo podrían ser compatibles e incluso reforzar y completar la filosofía tomista, si nos atenemos a la interpretación que los fenomenólogos realistas dan a la filosofía en tanto que creóntica. Pero si queremos dar una respuesta adecuada a la pregunta que acabamos de formular, hemos de considerar otro término de no menos importancia para los fenomenólogos realistas: la *epoché*. Este movimiento no acepta una *epoché* eidética en la cual no tenga cabida la pregunta acerca de lo existencial, sino que adopta una *epoché* metodológica que no excluye dicho ámbito del ser sino que viene a complementarlo, y que, por tanto, no considera la intuición intelectual, para la cual se aplica esta *epoché*,

⁴¹ Para la explicación de este término sigo la explicación del libro de FRITZ WENISCH, *La filosofía y su método*, trad. de Miguel García-Baró (México, Fondo de Cultura Económica, 1987). F. Wenisch rechaza el empleo del término ‘fenomenología’ por el uso indiscriminado al que se ve sometido en la actualidad; aquí, sin embargo, será empleado en conjunción con el adjetivo ‘realista’ para designar al mismo movimiento calificado de filosofía creóntica consciente y entre cuyos representantes principales podemos enumerar a: Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Josef Seifert, Edith Stein entre otros.

método válido autosuficiente de la filosofía. La filosofía creóntica ni siquiera esta abocada a colocar este método en el inicio cronológico de la reflexión filosófica, sino que puede optar por partir de una *epoché* en servicio de la abstracción. La abstracción pone, ciertamente, entre paréntesis las particularidades materiales de lo existente para atender a la forma de la cosa misma. Pero, una vez se ha entendido esta forma aparte, la vuelve a situar en lo existente mismo; no se restringe, por tanto, a la idea comprendida en la esencia divina o razón de dicha forma existente en el mundo real.

Por otra parte y, según lo afirmado hasta ahora, las objeciones hechas a Platón, por parte de Santo Tomás, como defensor ejemplar de la intuición intelectual en el hombre, no afectan a estos filósofos creónticos. No constituye objeción alguna para los fenomenólogos realistas el que el entendimiento no sea perfecto y requiera del proceso discursivo para el conocimiento de la realidad; dado que no me refiero aquí a la posibilidad de una intuición intelectual al modo divino sino conforme a las restricciones ya indicadas. Añado que el término ‘intuición intelectual’ desarrollado por estos filósofos no es el negado por Santo Tomás; el santo rechaza la noción de ‘intuición simple’ por la cual el intelecto penetra simultánea y directamente todas las propiedades de la esencia. La intuición intelectual es, por lo tanto, más modesta que la intuición rechazada, no sin razón, por el filósofo. El hombre no penetra simultáneamente todas las propiedades de la esencia, ni siquiera una tras otra podría conocer por la mera intuición intelectual directa, sino que precisa del discurso. Los filósofos creónticos admiten que también precisamos del discurso para emitir juicios apodícticos, de modo que ni siquiera todo conocimiento claro y evidente se alcanza de manera inmediata sino a partir de las intuiciones primarias de las cuales derivamos ciertos enunciados como si de la base elemental del conocimiento *a priori* se tratara.

En cuanto a la posible objeción de que el conocimiento de la realidad perdería su valor en tanto que el método más perfecto de la intuición nos abocaría al mundo de las ideas, pienso que las ideas que se realizan en Dios son, sin duda, más perfectas que las formas de lo existente. Pero señalo que estas ideas son tanto más perfectas en Dios que en la realidad cuanto que están, de hecho, encarnadas, realizadas en su Ser absoluto, y no meramente ‘flotando’ en un mundo eidético de desconocida ubicación. Si así fuera, podríamos decir que la idea de justicia es menos per-

fecta que un acto concreto justo en cuanto que no es ella misma justa, mientras que el acto concreto sí lo es. No hay que pensar, por tanto, que aquí se afirme que lo material es menos perfecto o, incluso, malo porque nos impida conocer directamente las ideas. El cuerpo del que se forma nuestra persona nos limita, ciertamente, pero no nos impide la experiencia de la intuición intelectual y, en segundo lugar, nos permite desarrollar capacidades que no podrían desarrollar espíritus puros: podemos compartir materia con los demás humanos y transmitir vida a imagen de la Trinidad gracias a nuestra corporeidad de una manera insólita; podemos *expresar* y transmitir nuestros sentimientos gracias a la corporeidad; podemos reír y llorar sólo gracias a nuestra corporeidad.

Concluyendo, particularmente no calificaría a Santo Tomás de filósofo creóntico inconsciente porque, si bien anhela el conocimiento inmediato del estado beatífico en el que desemboca su antropología, no lo considera accesible al hombre en este mundo y, por tanto, no pone por base de su comprensión de la realidad a lo necesario más que de una manera consciente pero indirecta: la esencia divina contiene las razones, las ideas eternas y, por tanto, necesarias. Pero el conocimiento del hombre no puede estructurar la realidad a partir de esas esencias necesarias porque no tiene acceso directo a ellas debido a la inexorable mediación de su sensibilidad. Ratifico, no obstante, que la filosofía tomista no es incompatible con la filosofía creóntica según los argumentos desarrollados en este artículo. Es más, a la luz de estas cavilaciones, es insostenible una contraposición, en sentido estricto, de la abstracción y la intuición, porque aunque son divergentes, no son, como digo, incompatibles sino que, antes bien, se complementan.

4. ¿A qué se deben entonces las diferencias entre ambas corrientes de pensamiento? Ya hemos visto que no se debe sólo a un empleo distinto de la terminología. Pienso que la clave está en la comprensión de *la experiencia* en Santo Tomás: esta no es lo suficientemente abarcante según los filósofos creónticos, recortando así el acceso a la realidad debido a la asignación de una limitación determinada a la capacidad gnoseológica del ser humano. Santo Tomás va más allá de la mera impresión kantiana que los fenómenos producen en la conciencia y, desde su posición realista, entiende la experiencia como la impresión que se produce *a)* en los sentidos tanto externos *b)* como interno a raíz de una estimulación en el caso de los externos o de un traer a la conciencia por parte del interno.

Ahora bien, la intuición intelectual, tal como la hemos comprendido en la fenomenología realista, da lugar a una experiencia no clasificable en ninguno de los dos tipos de impresión anteriormente definidos. La siguiente cita de Fritz Wenisch es más que ilustrativa al respecto:

“A argumentar debe preceder experimentar que hay intuición intelectual, y es esta experiencia la que justifica la proposición ‘hay intuición intelectual’. Tal experiencia no es ella misma una argumentación. [...] Ahora bien, quien experimenta que hay intuiciones intelectuales y que hay objetos evidentes por intuición intelectual, al hacer tal experiencia –ni antes de hacerla– no da ya por supuesto que hay intuiciones intelectuales, del mismo modo que un hombre que hace la experiencia de que ciertas cosas despiertan la cólera de otro, no da ya por supuesto, ni antes de esa experiencia ni durante ella, que ocurra así.”⁴²

El último ejemplo de esta cita puede parecer poco ocurrente, puesto que mucha gente provoca situaciones de este tipo a sabiendas de que muy probablemente sucederá así, pero la tesis principal que quiere darnos a conocer este autor es clara: la intuición intelectual es una experiencia de lo necesario que precede a todo discurso y que es necesaria para el discurso mismo. Se puede negar esta experiencia con o sin razones, pero no por ello dejaremos de tener conocimiento de que ciertas cosas son así y nunca podrán ser de otro modo, ni siquiera en otros mundos posibles, porque no dependen de acto creativo alguno de nuestra voluntad o de nuestro entendimiento, así como tampoco de la intervención de cualquier otro ser por muy poderoso que sea. La experiencia sensible, así como la abstracción de las formas encarnadas puede erigirse en paso imprescindible para la experiencia de la intuición intelectual, pero la necesidad que descubrimos en esta última no la encontramos en ninguna de las anteriores y nos pone en contacto directo con las esencias y estados de cosas necesarios⁴³.

⁴² FRITZ WENISCH, *La filosofía y su método*, 92-93.

⁴³ Terminando este artículo descubrí un ensayo de Mark Roberts que bien puede servir para completar las tesis aquí expuestas, aún cuando en él se defiende una incomplementariedad entre el tomismo y la filosofía creóntica y, por otra parte, una conformidad documentada entre ambas corrientes de pensamiento (como si Santo Tomás no se hubiese dado cuenta de lo que implicaban ciertas afirmaciones suyas que habría que entender en su contexto) que, como consta, no pretendo dar a entender en este trabajo. Cf. MARK ROBERTS, ‘Dietrich von Hildebrand and St. Thomas Aquinas on Ideal Essences’: *Aletheia* V (Bern, Lang, 1992) 186-214.

III. EDUCAR PARA LO NUEVO I

EDUCAR PARA LO NUEVO EN LA UNIVERSIDAD. UN ANÁLISIS DESDE LA PERSPECTIVA CATÓLICA

Por JOSÉ MANUEL GARCÍA RAMOS
Universidad Complutense de Madrid

Es para mí un gran honor haber sido invitado a inaugurar con esta conferencia el *XXII Curso de Pedagogía para Educadores* que organiza la Fundación Universitaria Española: «Educación para lo nuevo». El elevado número de convocatorias que ha alcanzado este curso de pedagogía para educadores, ya da fe, no sólo de la calidad de sus contenidos y del interés que suscita, sino también, de la vocación y esfuerzo de la FUE por ofrecer al debate intelectual y universitario español constantes y necesarios estímulos y referencias para la reflexión y la renovación.

El tema propuesto para nuestra intervención, en la línea del hilo conductor del curso, que es «educación para lo nuevo», versa sobre el papel que la Universidad está llamada a desempeñar en este momento que, desde tantos puntos de vista, podemos considerar como de cambio y de renovación: la adaptación a Bolonia, la globalización económica, la revolución tecnológica...

Ahora bien, como esperamos mostrar a lo largo de nuestra intervención, nuestra propuesta toma pie claramente de la tradición universitaria y católica. De hecho, si históricamente la Universidad nace como respuesta desde la vivencia de la fe a los retos novedosos de un mundo cambiante y en búsqueda del saber, como era la Cristiandad medieval, estamos persuadidos de que las razones de fondo de entonces han de arrojar algo de luz sobre los modos concretos de hoy.

No podemos olvidar que la Universidad está llamada a ofrecer respuestas siempre actuales a los retos, siempre nuevos, que le presenta la

sociedad. Y esto, pese a lo que pueda parecer, está en la línea de la más genuina tradición que anima a una institución que va camino de cumplir el milenio de existencia. Como bien recordaba Chesterton a inicios del siglo pasado, «sin comprender lo antiguo, no podemos comprender lo moderno», ya que a pesar de las apariencias, el mundo siempre es el mismo, porque —como le gustaba señalar con sus habituales paradojas— *es siempre inesperado*. Que nadie piense que con este planteamiento tratamos de esquivar el tema central de la conferencia, ni mucho menos. Proponemos esta perspectiva porque nos parece más auténtica a la hora de hablar de la novedad en la educación que compete aportar a la institución universitaria. Una de cuyas grandezas reside, precisamente, en que es el ámbito en el que cultivar el asombro por la realidad, la capacidad de admirarse por el saber y la inteligencia humanos, el compromiso personal con la ciencia, y en consecuencia, en el que educar para lo nuevo.

A partir de este planteamiento inicial, el recorrido teórico que nos proponemos hacer en nuestra conferencia es el siguiente. Partiremos de una breve descripción de las novedades que configuran el reto cultural del presente, esas novedades que en apariencia constituyen lo inaudito a lo que la Universidad ha de hacer frente. A continuación, recordando la identidad primigenia de la Universidad como *Ayuntamiento de maestros et escolares*, veremos de qué manera el docente universitario ha de encarnar los distintos elementos de la tradición que perfilan su labor al servicio de los estudiantes, tanto en lo lectivo, como en lo personal y en la investigación. Finalmente, expondremos cómo la educación, universitaria o no, es ante todo una labor que se dirige a, y se realiza *desde el corazón*, porque engloba a la totalidad de la persona.

Con motivo de la celebración del Jubileo de las Universidades durante la primera quincena del mes de septiembre del año 2000 en Roma, el difunto Cardenal Van Thuan nos dirigió entonces a todos los presentes la meditación de la vigilia de oración en la que sugería, quien había sido durante años prisionero de la fe en un régimen comunista y presidía entonces la Comisión *Iustitia et Pax*, que «quizá hoy, es precisamente la Universidad el lugar privilegiado, en el que se puede proclamar la buena noticia de la realización del año de gracia del Señor. [...] Gracias a vosotros, mediante el rigor de vuestra investigación y de vuestra enseñanza, la Universidad podrá llegar a ser para muchos un “laboratorio de

la fe”, donde en el total respeto de la libertad de cada uno, la Verdad de Dios pueda ser propuesta y testimoniada, para que su esplendor ilumine todos los campos del estudio y de la investigación sobre el hombre, sobre la naturaleza y sobre la historia». El nuevo humanismo al que nos alentaba aquel encuentro en Roma, que recordamos este pasado mes de junio con un nuevo encuentro de docentes universitarios europeos en la Ciudad Eterna, se edificaba, pues, sobre la teología del «hoy de Dios». Y claro, el «hoy de Dios» para quienes, desde la fe en armonía y diálogo exigente con la razón, nos movemos en el ámbito universitario tiene unos perfiles muy claros y definidos, los denominados «signos de los tiempos», que hay que saber leer y discernir con madurez y responsabilidad.

El propio Benedicto XVI, en su propuesta universitaria e intelectual lanzada desde Ratisbona, en un discurso manipulado y poco entendido por muchos a causa de las polémicas suscitadas por una lectura sesgada y reductora, planteaba que la Universidad Occidental y general, y católica en particular asumiera el nuevo reto: la evangelización de la cultura, y el necesario diálogo intercultural en orden a la misma. Algo que resulta imposible sin recuperar el pleno sentido de la razón: «la intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso. Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Sólo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir sus horizonte en toda su amplitud. [...] Sólo así seremos capaces de entablar un auténtico diálogo entre las culturas y las religiones, del cual tenemos urgente necesidad. [...] Una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas, es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas».

Nos gustaría, como primer paso de esta conferencia, esbozar los elementos característicos de esos signos de los tiempos que consideramos como característicos de «lo nuevo» de la cultura y la sociedad de hoy.

1. EL RETO CULTURAL DEL MOMENTO

1.1 *Cambios tecnológicos y sociales*

Puede sonar algo exagerado, pero estamos casi seguros de que cualquier referencia que podamos hacer sobre los cambios tecnológicos que se están produciendo en nuestro mundo, teniendo en cuenta el tiempo transcurrido entre la preparación de estas notas y su lectura hoy —apenas unos días— ya se habrá quedado antigua al concluir esta charla. Tal es la rapidez de los mismos. A pesar de ello, algún ejemplo tenemos que dar y nos aventuraremos a elegir alguno que no sea particularmente efímero. Por ejemplo, hace un par de semanas que apareció en la prensa un reportaje sobre *Facebook*, un sitio web característico de la denominada Web 2.0 o Web social. Los usos emergentes de Internet —de los que quizá sean los blogs o bitácoras una de las expresiones más conocidas—, gracias a la difusión en línea de herramientas de programación y de gestión al alcance de todos, están convirtiendo a la red de redes en un auténtico laboratorio de nuevas e innovadoras iniciativas de comunicación y participación que se escapan al uso tradicional del ordenador. (Bueno, me reconocerán que ya tiene cierta «guasa» que hablemos del uso *tradicional* del ordenador, cuando es un instrumento que apenas hace veinte años era casi un intruso en algunas dependencias universitarias, y desde luego, en la mayoría de los hogares).

Regresando a nuestro ejemplo, resulta que *Facebook* es una especie de comunidad virtual en la que recuperar o mantener el contacto con antiguos compañeros de promoción, una especie de macro-orla o anuario académico. Puesta en marcha por un estudiante de Harvard, Marck Zuckerberg, hace apenas tres años, e inicialmente como herramienta restringida a los estudiantes de dicha universidad, ya reúne hoy a más de 49 millones de usuarios en todo el mundo. Parece que el gigante Microsoft está dispuesto a comprarle el invento por la módica cantidad de 15.000 millones de dólares. Ya saben, en euros la cantidad no es tan elevada, hablamos «tan sólo» de unos 10.400 millones.

Más allá de la anécdota —si es que podemos considerar anecdótico que un invento, que no es más que una aplicación de la informática, te permita ganar a los 23 años esa cantidad de millones— nos gustaría señalar algunos de los cambios tecnológicos y sociales de los que este caso no es más que una expresión sintomática. Porque la invasión de las tecnolo-

gías en el día a día, especialmente de los jóvenes, está produciendo, por ejemplo: facilidad en las comunicaciones, sí, pero también fragmentación de las mismas, carácter circunstancial, efímero y libre de compromisos de las relaciones sociales (entendidas como contactos o conexiones sólo), sobrevaloración del entretenimiento por encima del trabajo, visión cortoplacista de los esfuerzos, búsqueda de logros y satisfacciones inmediatas y rápidas, incapacidad de postergar en el tiempo la consecución de los resultados del trabajo realizado actualmente... La invasión de la tecnología en el ámbito personal —PC, móvil, pda, ipod...— convierte a las personas en terminales ambulantes de macroneces de comunicación, y al tiempo, en un mero usuario y consumidor de productos, más que un buscador. Dicho con otras palabras, le convierte en alguien que disfruta con lo alcanzado o con lo que se le ofrece al alcance de un clic, con lo que la persona empieza a perder ese otro perfil de alguien que lucha y se esfuerza por alcanzar unos objetivos arduos o lejanos en el tiempo.

Por ejemplo, otro reportaje, en esta ocasión en una revista de temática económica y empresarial, ponía de relieve hace unas semanas cómo se está produciendo un cambio radical en los procesos de admisión y formación dentro de los departamentos de selección de personal de las grandes firmas nacionales e internacionales. Y la razón principal que se aducía era que, en los últimos diez años, cuando van terminando sus estudios los jóvenes de la denominada «generación Y», empiezan a poner en juego modos de hacer y valores que no formaban parte de los jóvenes trabajadores. Prefieren su tiempo y su independencia a un sueldo mayor, no calculan su futuro laboral a largo plazo, saben que pertenecen a una generación joven con menos individuos que compitan por puestos de trabajo similares, por lo que no les importa dejar un trabajo si no están satisfechos... Prefieren el cambio y la variedad al compromiso y el sacrificio. Vale, son perfiles muy generales, pero que indican, sin duda, algunas tendencias. Son pinceladas que nos permiten situarnos ante un entorno tecnológico y social que está cambiando. Lo que nos plantea, sin duda, un reto educativo serio. Pero más en los medios, actitudes y contenidos, que en los fines u objetivos últimos.

Porque, como decía el Presidente de la República Francesa, Nicolás Sarkozy, en la interesante carta que dirigió a todos los educadores al inicio del presente curso escolar, «las tecnologías de la información deben estar en el centro de la reflexión sobre la educación del siglo XXI. Pero no

hay que perder de vista que sigue siendo esencial la relación humana entre el educador y el educando, y que la educación debe también inculcar el gusto por el esfuerzo, hacerle descubrir el placer de que comprender algo, es como una recompensa tras el largo trabajo del pensamiento. Recompensando el mérito, sancionando la falta, cultivando la admiración por lo que está bien, por lo justo, por lo bello, por lo grande, por lo verdadero, por lo profundo y rechazando lo que está mal, lo injusto, lo feo, lo pequeño, la mentira, lo superficial, lo mediocre, así es como el educador ayuda realmente a quien tiene a su cargo. Y es la mejor manera de expresar el amor y el respeto que le dispensa».

De modo que podemos considerar como una *primera expresión* de «lo nuevo» a lo que nos enfrentamos *estos cambios tecnológicos y sociales*. Que de alguna manera han pasado a ser expresión de una mentalidad, la postmoderna: de la fragilidad del pensamiento, hemos pasado a la debilidad de la acción, y finalmente, a la trivialización de las relaciones sociales. El sociólogo Zygmunt Bauman ha acuñado el término de «amor líquido» como fundamento de esta nueva forma de comprender los vínculos entre las personas. En este nuevo contexto, las relaciones humanas nacen con fecha de caducidad: preferimos estar conectados a una red a mantener una relación. La red da multiplicidad de opciones y no exige un compromiso.

No cabe duda, pues, de que estos cambios en usos y costumbres nos plantean una novedad a los educadores. Y es la de formar en la «gestión» de situaciones, sentimientos, aspiraciones y proyectos que no se contemplan en la verdadera dimensión de la persona. La que no es discutible, la que no cambia. La educación en general, y la formación universitaria en particular, ha de adaptar la consecución de los fines a los nuevos medios y sus mentalidades, aunque sin cambiar aquéllos. Pero no sólo. Hay otra serie de modificaciones que afectan a la vida académica universitaria. Apuntemos alguna de ellas.

1.2 Novedades estructurales y legales

Hay otra serie de novedades que afectan muy claramente a la vida universitaria, y de las que no podemos hacer caso omiso, aunque creamos que no son las que de verdad interesan al educador. Nos referimos, sin duda, a las modificaciones legales y estructurales que desde hace unos años, con la Ley de Reforma Universitaria han venido perturbando la vida cotidiana de las aulas, y que no han sido más que los prolegómenos

de la perturbación más seria que va a suponer la creación del Espacio Europeo de Educación Superior, la famosa convergencia de Bolonia.

No nos detendremos en especificar estas novedades y sus repercusiones en la vida universitaria. Y no porque no consideremos importantes estas modificaciones, sino porque en el hilo conductor de nuestras reflexiones hoy, no suponen más que una cuestión secundaria. La milenaria institución universitaria ha visto pasar muchas modificaciones estructurales, externas casi todas, pero que han repercutido positiva o negativamente en su funcionamiento interno, en función de la buena o mala salud espiritual, intelectual y docente de quienes integran sus filas.

Algunos recordarán el conocido como Informe Bricall, y que en realidad se trataba de un informe elaborado por distintos expertos de diferentes universidades españolas, con el fin de reflejar «las modificaciones substanciales que están teniendo lugar en el ámbito de la educación superior; modificaciones que afectan no solo a la naturaleza de dicho nivel de enseñanza, sino a la inserción de las instituciones que lo prestan en el conjunto de la sociedad. Sólo si ésta acierta a comprender el alcance de dichas transformaciones —que no son sino consecuencia de las nuevas necesidades de formación y aprendizaje que se dan en la misma— se estará en condiciones de afrontar los problemas de organización y de financiación del sistema universitario».

Pero más allá de cuestiones estadísticas o presupuestarias, imprescindibles para diseñar los modos de funcionamiento de estructuras complejas y que se financian con dinero público, lo que realmente hará que la Universidad satisfaga las demandas de la sociedad no es únicamente que pasemos de transmitir conocimientos a formar en destrezas, actitudes y comportamientos, *sino que el profesor transmita al alumno la pasión por conocer la Verdad*, por plantearse las auténticas preguntas, por integrar en un todo coherente las distintas informaciones, conocimientos y perspectivas vitales que va descubriendo con el estudio, el diálogo y la reflexión.

En este sentido, y con todas las salvedades que ya hemos puesto al decir que no son las estructuras externas las que constituyen la calidad de la formación universitaria, las modificaciones que supone la convergencia de los planes universitarios con el proyecto de Bolonia, se presentan como una nueva oportunidad para el docente que sabe ver «lo nuevo» con los ojos del educador, de quien se sabe llamado a ofrecer a los demás la posibilidad y las herramientas para abrirse camino en la existencia. Los

resultados y conclusiones de quienes ya han iniciado el proceso de trabajo y adaptación de los currícula universitarios europeos, los encontramos recogidos en el proyecto *Tuning Educational Structures in Europe*.

Sin duda se trata, también, de elementos novedosos que tocan directamente la vida universitaria. Pero que, aun siendo conscientes de su importancia y de la necesidad de incorporarlos al quehacer docente diario, no nos parece que constituyan la radical novedad en la que ha de formar la Universidad. ¿Cuál consideramos que es el auténtico reto de «educar para lo nuevo»?

1.3 El auténtico reto: el anuncio de la eterna novedad de Cristo

Quien busca educar en un sentido integral o auténtico, ya sabe que no puede limitarse a las cuestiones tecnológicas, ni a las burocráticas, ni a impartir más o menos horas de una asignatura, sino que ha de reintegrar los saberes, la ciencia, la cultura en la unidad que es el propio ser humano, entendido como un todo y no como compartimentos estancos. Como expresa Forment (1997, 205), «con la sustitución de la Verdad por la verificación, la Bondad por la Utilidad, y la Belleza por la sensualidad, y podría añadirse, de la Unidad, posibilitadora de toda multiplicidad, por la fragmentariedad, discontinuidad, localismo y disenso postmodernos, la cultura actual no puede cumplir adecuadamente su función esencial de promocionar al hombre. La cultura ya no le ayuda en su desarrollo en orden a su perfección ni a alcanzar así la felicidad».

De modo que la última expresión del reto cultural ante el que nos encontramos viene a ser, en un cierto sentido, la síntesis del mismo: *restablecer como punto de partida de la tarea formativa el realismo antropológico y pedagógico*, del que brotó la Universidad como su expresión más elevada. Tal y como formuló claramente Pío XI en su encíclica *Divini Illius Magistri*: «la educación cristiana comprende todo el ámbito de la vida humana, la sensible y la espiritual, la intelectual y la moral, la individual, la doméstica y la civil, no para disminuirla o recortarla, sino para elevarla, regularla y perfeccionarla según los ejemplos y la doctrina de Jesucristo» (nº 81). Este realismo no es una virtud de los cristianos, en el sentido de que nosotros nos hayamos empeñado en alcanzarla, sino una de las aportaciones culturales más sólidas emanadas del Evangelio, lo que explica el nacimiento mismo de la Universidad en la Cristiandad medieval. Desde la misma predicación de Cristo queda claro que su mi-

sión no fue salvar a la humanidad en abstracto, al colectivo como hoy se dice con un concepto claramente ideológico y despersonalizador, sino redimir *a cada hombre*. Podemos recordar a este propósito, por ejemplo, el más que significativo capítulo 15 del evangelio de San Lucas, en el que se narran tres parábolas que responden a la murmuración de los fariseos «fijaos en éste, acoge a los pecadores y come con ellos». Un escándalo para la categoría de «los elegidos» que manejaban algunos israelitas, y que curiosamente subyace en las interpretaciones del cristianismo surgidas durante la Modernidad, cuando el calvinismo introduce el concepto de «predestinación» y rompe así el fundamento metafísico, la raíz auténtica de la libertad, de la vocación del hombre a su desarrollo y realizaciones plenas, expresiones pedagógicas más claras de ese realismo antropológico del Evangelio.

Las tres parábolas, conocidas por todos, son: la oveja perdida, la dracma perdida, el hijo pródigo. Al pastor no le importa el rebaño en cuanto tal, el colectivo, sino cada uno, cada oveja, y sobre todo, quien más lo necesita, la oveja perdida o débil que se separa del grupo. Éste es el realismo antropológico del Evangelio. En términos teológicos el Vaticano II lo ha expresado diciendo que «el hombre es el camino de la Iglesia». No formamos en abstracto, sino en concreto y a seres humanos concretos. La afirmación más radical en este sentido la hizo Juan Pablo II cuando señaló que la moral cristiana no es un «ideal» que luego ha de ser adaptado o concretado en los distintos momentos históricos o según las circunstancias más o menos adversas. «*Sólo en el misterio de la Redención de Cristo están las posibilidades «concretas» del hombre*» (*Veritatis Splendor*, n.103). Y por tanto, cuando piensa en la tarea educativa, el católico no está pensando en utopías, en proyectos estructurales, en realizaciones ideológicas, sino en las exigencias concretas de la vida según Cristo.

La diferencia radical entre el modelo educativo que surge de la tradición católica, por un lado, y cualquier otro modelo por otro, no viene dada por la diferencia de medios, ni de complejidades técnicas, ni de estructuras burocráticas, ni siquiera por el debate ideológico. La vieja discusión entre naturaleza y gracia tiene en este caso una reedición: las posibilidades concretas del hombre, aquello que el educador busca en el educando, no pueden encerrarse en el estrecho ámbito de las miras naturales. La realidad cristiana es, gracias a Dios, otra más amplia y más real: la certeza de la salvación obrada en Cristo hace que las posibilidades

abiertas por Cristo sean más reales, más humanas. No son un añadido más, interesante sin duda, pero anexo. Para el cristiano la verdadera ontología incluye como categoría central la gracia: por ella se ha iniciado ya la restauración de todo en Cristo. Razón de más para que empecemos por ahí la tarea formativa.

Por este motivo, Juan Pablo II señalaba que el secreto educativo de la Iglesia «encuentra su punto de apoyo no tanto en los enunciados doctrinales y en las exhortaciones pastorales a la vigilancia, cuanto en *tener la “mirada” fija en el Señor Jesús*». Educar es conducir al hombre a la verdad sobre sí mismo, facilitar el acceso a la solución del único problema que todo sujeto humano ansía solucionar: el del sentido de su vida. En su encíclica programática *Redemptor Hominis* lo expresaba así: «El cometido fundamental de la Iglesia en todas las épocas, y particularmente en la nuestra, es dirigir la mirada del hombre, orientar la conciencia y la experiencia de toda la humanidad hacia el Misterio de Cristo, ayudar a todos los hombres a tener familiaridad con la profundidad de la Redención, que se realiza en Cristo Jesús. Al mismo tiempo, se toca también la más profunda obra del hombre, la esfera —queremos decir— de los corazones humanos, de las conciencias humanas y de las vicisitudes humanas» (nº 10).

El reto cultural del momento, pues, presenta una serie de perfiles de lo más complejo y variado. En todo caso, «lo nuevo» que se le presenta al educador, más allá de los cambios tecnológicos, sociales, estructurales, externos en definitiva, sigue siendo la propuesta del Misterio de Cristo como redentor del hombre, de la cultura en cuanto manifestación de lo humano. Es la paradoja de la novedad de la redención, por la que, como dice el libro del Apocalipsis (5,21), «se hacen nuevas todas las cosas». Ha sido la exclusión de la vinculación esencial del hombre con Dios la que convirtió el giro antropológico de la Modernidad en un ensayo cultural agotado y estéril, porque estaba abocado al fracaso por su cierre a la Trascendencia, como señaló el Papa en el discurso antes citado de la Universidad de Ratisbona.

Por eso no está de más que, junto con esta reflexión de lo que consideramos el fundamento de «lo nuevo» en cualquier proyecto educativo, recordemos la identidad de la institución universitaria atendiendo a sus orígenes históricos. Lo veremos brevemente en el siguiente apartado.

2. LA IDENTIDAD DE LA UNIVERSIDAD

Recordamos en estos días el vigésimo quinto aniversario de la primera visita pastoral de Juan Pablo II a nuestro país. De la apretada agenda de aquellos diez días —en los que leyó casi sesenta discursos en sus diversos encuentros—, me gustaría recordar el que se produjo en la Universidad Complutense de Madrid con representantes de las Reales Academias y del mundo de la Universidad, la Investigación y la Cultura. Rico y denso en su desarrollo, el Papa hiló sus reflexiones precisamente, en torno a las «condiciones esenciales de la creatividad intelectual» (¿no es esto «educar para lo nuevo» en un cierto sentido?). Entonces, el profesor universitario, filósofo y teólogo que era el Papa Wojtyła, nos dijo que «una exigencia particularmente importante hoy para la renovación cultural es la *apertura a lo universal*. En efecto, se advierte con frecuencia que la pedagogía queda reducida con frecuencia a la preparación de los estudiantes para una profesión, pero no para la vida, porque, más o menos conscientemente, se ha disociado a veces la educación de la instrucción. Y sin embargo, la Universidad debe desempeñar su función indispensable de educación. Esto supone que los educadores sepan transmitir a los estudiantes, además de la ciencia, el conocimiento del hombre mismo; es decir, de su propia dignidad, de su historia, de sus responsabilidades morales y civiles, de su destino espiritual, de sus lazos con toda la humanidad. Ello exige que la pedagogía de la enseñanza se base en una imagen coherente del hombre, en una concepción del universo que no parta de concepciones apriorísticas y que sepa también acoger lo trascendente. Para los católicos, el hombre ha sido creado a imagen de Dios y está llamado a trascender el universo».

Nos parece una síntesis atinadísima de la tesis que mantenemos en esta conferencia. Por eso nos detenemos ahora en el recuerdo de la identidad originaria de la Universidad. Unos minutos antes de este discurso, el Papa se la había recordado a los estudiantes reunidos en el campus para recibirle.

Ya en la ley primera del título 31 —De los estudios en que se aprenden los saberes y de los maestros y de los escolares— de la Segunda de las Siete Partidas de Alfonso X el Sabio, rey de Castilla entre los años 1252 a 1284, se daba una definición precisa de lo que se pretendía con la creación de la institución de los Estudios Generales: «ayuntamiento de maestros et escolares que es fecho en algunt logar con voluntad et con

entendimiento de aprender los saberes». Son este entendimiento y voluntad primeros dispuestos al conocimiento de la ciencia lo que define la razón de ser de la labor docente. En el mismo texto jurídico, el rey castellano pedirá a los profesores que se entreguen con toda su alma a tan insigne labor, que justifica todo cuanto la ley dispondrá en beneficio de la Universidad. Son unos párrafos bellísimos que, más allá de las meras disposiciones jurídicas y reglamentarias, lo que muestran es una sensibilidad exquisita por parte de la sociedad para la creación de una institución nueva, llamada a servir a la sociedad desde la búsqueda sincera del conocimiento.

Pero no olvidemos una cosa: que esa búsqueda del conocimiento, ya decían *Las Partidas*, se hace «con voluntad et con entendimiento» y en conjunto, en comunidad. No se trata, por tanto, de una mera vocación teórica o investigadora, de curioso intelectual. Es una vocación de educador. Quizá sean estos dos vocablos la síntesis más acabada que podemos hacer del profesor universitario. Más allá de las variaciones externas a las que ya hemos aludido, de lo que no tenemos ninguna duda es de que el profesor universitario será educador en la medida en la que se comprenda a sí mismo como miembro de una comunidad, no como una isla, y con la misión de ayudar a buscar el conocimiento con la inteligencia y la voluntad. La Verdad es de todo el hombre, no sólo de una reducida dimensión racionalista.

De ahí que, además, el profesor haya de ver su labor como un servicio, que busque la armonía vital entre su preparación académica, su diseño vital y su servicio a la sociedad y a la cultura en la que vive. Transmitir la duda o el escepticismo —como ha estado tan de moda en las últimas décadas— no es formativo. Todo lo contrario, hunde más en el infantilismo de la ignorancia o del relativismo que impide el crecimiento en la madurez y en la libertad, o de la misma ciencia como se ponía de manifiesto en la anécdota protagonizada por el físico Alan Sokal (1999, 18). Hace unos años se propuso desvelar la impostura de los postmodernos y los cínicos vestidos de aparato crítico, para lo que envió a una revista muy postmoderna un artículo titulado “*transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformativa de la gravitación cuántica*”, que fue enseguida publicado por esa revista, paradigma de la revolución y el escepticismo. Enseguida el físico desveló en otra publicación la tomadura de pelo de su texto como ejemplo de la ausencia de criterio de muchos discursos actua-

les, incluso supuestamente científicos. El modo más adecuado de transmitir estos conocimientos puede ser objeto de diversas discusiones y, necesariamente, ha de adaptarse a las circunstancias psíquicas y sociales del alumno. El conocimiento de la verdad no tiene por qué ser dogmáticamente transmitido. No deben confundirse ambos extremos. El conocimiento de la verdad es un proceso que debe seguir cada sujeto. Pero que el camino sea personal y que la forma depende del lugar al que se dirija no puede suponer el desprecio del itinerario, esto es la negación de la verdad. El trabajo intelectual no significa nunca, que una persona acabe con un caos de teorías en la cabeza. Si esto sucediera, quiere decir que el profesor no ha contribuido a la educación del alumno.

Por tanto, consideramos que el marco general desde el que considerar el papel y perfil del profesor en la Universidad es precisamente, a la luz de la identidad de esta antigua institución, *el de un educador*, alguien que acompaña al alumno, *dentro de una comunidad de personas que buscan con determinación crecer en el conocimiento de la realidad*. Quizá haya sido la pérdida de esta razón de ser en la Universidad durante el último siglo, la que se refleja en el conocido verso de T.S. Eliot, tomado de los coros de su obra *La Piedra*, y que tiene tanto de diagnóstico del mundo actual:

«Todo nuestro conocimiento nos acerca a nuestra ignorancia,
Toda nuestra ignorancia nos acerca a la muerte,
Pero la cercanía a la muerte no nos acerca a DIOS.
¿Dónde está la Vida que hemos perdido viviendo?
¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido en conocimiento?
¿Dónde está el conocimiento que hemos perdido en información?».

3. LA ENSEÑANZA DE LA TRADICIÓN

Ya recordábamos al inicio de estas palabras la paradoja de Chesterton, según la cual, la mejor forma de comprender lo moderno es comprender lo antiguo. El docente ha de afrontar lo nuevo, ha de educar para lo nuevo. Pero eso no significa que haya de inventarse todo de la nada. La tradición encierra un enorme potencial de sabiduría en el que

inspirarse para los nuevos retos. Uno de los ensayistas contemporáneos que, a mi entender, ha aportado algunas reflexiones realmente sugerentes y profundas en este sentido es Georges Steiner. En su obra *Lecciones de los Maestros* plantea toda una seria reflexión, precisamente, sobre la razón de ser de la educación en su sentido más radical, esto es: de la relación entre maestro y discípulo que va mucho más allá de la mera instrucción, a la que desde luego si reducimos la tarea docente, queda muy mermada en capacidades y potencialidades frente a los nuevos medios tecnológicos, y muy escasa frente a las nuevas aspiraciones personales y sociales. La multiplicidad y fragmentación de ciencias y modos de saber nos ha conducido, afirma, a una pérdida del sentido de la formación, del «misterio» que es inherente al hecho mismo de la maravilla de la transmisión. No cabe duda de que su sugerente propuesta no se reduce al ámbito universitario, pero, éste no queda excluida de la misma. La conclusión de su ensayo es toda una declaración de principios sobre la auténtica formación, en todos sus niveles. Dice así:

«Hemos visto que el Magisterio es falible, que los celos, la vanidad, la falsedad y la traición se inmiscuyen de manera casi inevitable. Pero sus esperanzas siempre renovadas, la maravilla imperfecta de la cosa, nos dirigen a la *dignitas* que hay en el ser humano, a su regreso a su mejor yo. Ningún medio mecánico, por expedito que sea; ningún materialismo, por triunfante que sea, puede erradicar el amanecer que experimentamos cuando hemos comprendido a un Maestro. Esa alegría no logra en modo alguno aliviar la muerte. Pero nos hace enfurecernos por el desperdicio que supone. ¿Ya no hay tiempo para otra lección?» (Steiner 2004, 173)

No cabe duda de que la asistencia a este curso que hoy comenzamos, de alguna manera, es ya una prueba palpable de que algunos en el mundo universitario, y educativo en general, estamos convencidos de que *el tiempo para otra lección existe*. Porque para el creyente, la muerte no es un desperdicio, sino un horizonte a cuya luz el tiempo del que disponemos para otra lección, puede contemplarse en un doble sentido. La primera de estas formas tiene que ver con el hecho de que la conciencia de la muerte nos hace más conscientes de la necesidad del sentido. De que a todos nos ha sido dado un tiempo único y precioso en el que hemos de responder si es posible o no ofrecer esa lección que otro está esperando de nosotros. Porque, como dice Gandalf a Frodo en la película *la Comunidad del Anillo*, «lo único que podemos decidir es qué hacer

con el tiempo que se nos ha dado». La vocación docente, más allá de la necesaria comunicación de saberes y experiencias, tiene como razón última de ser lo que el ya citado Steiner (1998, 64) comenta en otro de sus ensayos: contagiar al alumno de la pasión por la búsqueda de la Verdad: «una vez que un hombre o una mujer jóvenes son expuestos al virus de lo absoluto, una vez que oyen, “huelen” la fiebre en quienes persiguen la verdad desinteresadamente, algo de su resplandor permanecerá en ellos. Para el resto de sus vidas y a lo largo de sus trayectorias profesionales, acaso absolutamente normales o mediocres, estos hombres y estas mujeres estarán equipados con una suerte de salvavidas contra el vacío». Para ello, el profesor universitario ha de ser, desde luego, maestro en docencia. Pero también ha de ser tanto maestro en humanidad y auténtico investigador.

Y la segunda forma en que la muerte nos ayuda a considerar la labor del docente cristiano queda fuera de la perspectiva del agnóstico Steiner. Y es que como diría San Agustín en su diálogo *De Magistro*, será entonces cuando lleguemos al encuentro con el verdadero Maestro interior, y podremos comprender definitivamente las lecciones que hasta entonces sólo de una manera aproximada y como a tientas, ha procurado el maestro terrenal al modo socrático. Esta es también otra de las razones de la grandeza espiritual de la tarea del formador.

Así pues, lejos de pensar que no queda tiempo para otra lección, la comunidad universitaria garantiza esa continuidad y tradición en el tiempo, y el maestro sabe que su labor, de alguna forma, es un acompañamiento, una preparación para la lección definitiva. Este acompañamiento es la mejor forma de educar para lo nuevo, en el sentido que comentamos antes de anunciar la eterna novedad de Cristo. Consideramos que dicha educación-acompañamiento puede darse a través de tres facetas principales. Veámoslas brevemente.

3.1 Maestro en docencia

Un buen profesor universitario no es un mero investigador, un científico, un erudito. El profesor añade a esa preparación académica básica, su vocación de servicio, lo que le convierte en maestro y guía, como acabamos de leer en Steiner. Un profesor que sea incapaz de llegar hasta sus alumnos, que no enganche con sus inquietudes, sus anhelos y necesidades, no es un buen profesor universitario. Ya sabemos que las dificultades son

muchas, que el ambiente en el que se mueven los jóvenes no es necesariamente el más idóneo para el estudio y la formación. Pero precisamente por ello el docente ha de saber despertar en los alumnos el gusanillo por saber qué es lo que está dispuesto a hacer con el tiempo que se le ha dado.

En este sentido, el profesor ha de ir más allá de su competencia científica. El alumno ha de estar satisfecho con él. Y esta satisfacción, no nos equivoquemos, no es la del cliente que espera un producto. Por eso la traslación automática de exitosos modelos empresariales de gestión a la vida académica está condenada al fracaso. Esto sería una visión tan materialista y pragmática de la educación, que dejaría de ser algo realmente universitario. El universitario sabe bien quién le está ayudando a plantearse las preguntas que de veras merecen la pena, lo haga a través de la asignatura que lo haga. El alumno percibe quién es ese maestro que, como decía Steiner, le contagia una pasión que de otro modo no encontraría, porque le da lo mejor de sí mismo.

La pasión por la Verdad (en todos los sentidos que ya hemos mencionado más veces) se vive y se transmite. Eso es la docencia. Y eso es lo que forma. Utilizando la conocida expresión de García Hoz (1987, 21) la pedagogía visible se complementa con la educación invisible. Los elementos externos que convierten a un profesor en un maestro en docencia son los que permiten que su labor contribuya a la educación del alumno. Los instrumentos de medición y evaluación de la calidad de las prácticas docentes son una ayuda fundamental para conocer hasta qué punto se da esa compenetración entre nuestros profesores y el alumnado, puerta de entrada para el resto de las funciones formativas.

3.2 Maestro en humanidad

Educar para lo nuevo supone, pues, que el verdadero maestro en docencia, sea, también y sobre todo, maestro en humanidad. Como ya apuntábamos al inicio de nuestra intervención, el realismo antropológico que ha aportado el Evangelio a la tradición cultural occidental, nos lleva a considerar que nada mejor que ayudar al otro a encontrar su mejor yo, en palabras de Steiner. La verdadera ayuda personal implica la donación de uno mismo, la integración del todo de la existencia en un orden coherente y vitalmente atractivo. La juventud hoy, como siempre, está necesitada de maestros así: que sepan ofrecer con su vida el testimonio de que el

camino a la Verdad no sólo no violenta, sino que implica completamente a la persona.

La conocida dramaturga Yasmina Reza, autora de la exitosa obra dramática *Arte*, publicó el año pasado un breve relato con el sugerente título *En el trineo de Schopenhauer*. Son una serie de monólogos de cuatro personajes, que como casi todos los de sus obras, reflejan el sinsabor de una generación que corrió detrás de unos ídolos de barro, las ideologías, y que sobrevive entre el relativismo, el desencanto y la monotonía de una existencia gris y mediocre. Ninguno de los personajes de la trama — un profesor universitario de Filosofía y su mujer, un amigo de ambos y la psiquiatra que atiende al marido—, ha tenido la oportunidad de encontrar en su vida una razón que le saque del egoísmo y la decadencia.

Está claro que el retrato de la autora, muestra por vía negativa la crítica que merece un planteamiento vital que ha sido cualquier cosa menos el de maestros en humanidad. Es un contraejemplo, no lo cito como modelo, como se verá claramente a continuación. El profesor de la obra se expresa así de su trabajo, de sus maestros y de la relación con sus alumnos: «Oscilo entre tristeza y aburrimiento, la tristeza me sirve para recuperar un poco las fuerzas que el aburrimiento abate inmediatamente, oscilo, como los acentos, entre agudo y grave, jamás logré dominar los acentos, acento agudo, acento grave, nunca lo entendí, asimilé los razonamientos más especulativos, pero nunca los acentos, pienso que cuando pongo un acento, efectúo un trabajo de falsificador para que el trazo se pueda leer de las dos maneras, el lector elige. En la pizarra, en las correcciones, en todas partes, nunca un signo definitivo. Nada nos salva. El trabajo, lo creí durante mucho tiempo, quiero decir la actividad que llamamos trabajo pero que no es más que una manera de desviar la muerte, la actividad nos salva, la agitación frenética, entretenimiento aureolado de prestigio, hasta que se desmorona. [...] Digan lo que digan, Spinoza no ayudó demasiado a mi maestro Deleuze cuando éste se tiró por la ventana, ni a mi maestro Althusser cuando estranguló a su mujer antes de ornarla con un trozo de cortina roja» (Reza 2006, 29).

¿Maestros en el suicidio, el crimen? ¿Incapaces de dar a la existencia de los alumnos razones para la salvación, esto es, para encontrar sentido a la existencia? ¿Capaces de «asimilar razonamientos especulativos», pero «incapaces de dar un signo definitivo» a nada en su existencia?

El docente universitario, sobre todo con el testimonio de su vida, de su

pasión por la enseñanza y por la ciencia, es la mejor ayuda que el joven puede tener para el diseño vital de su persona, que termina de configurarse en esta etapa de su vida. Para ser maestro en humanidad, el profesor universitario tiene que haber buscado ya en sí mismo, la síntesis de saberes. De este modo, además de lo específico de su especialidad, será capaz de abrir en el alumnos nuevos horizontes, perspectivas y nexos de unión entre campos parciales del saber. Ninguna ciencia se agota en sí misma, y mucho menos, puede ser explicación suficiente de la realidad para dotar de sentido la existencia.

La inteligencia, las destrezas técnicas no pueden estar separadas de la vida. Pensar que hay ciencias independientes de la sabiduría es uno de los más crasos errores de nuestro ambiente, de la crisis cultural en que nos encontramos. Esto supone que en teoría podemos contar con esclavos muy bien formados en lo técnico, pero que nunca nadie les ha hecho plantearse cuál es el fin de su vida y de lo que hacen. En la práctica esto es difícil, porque el impulso interior del hombre es lo suficientemente fuerte como para que antes o después surja la pregunta por el sentido de la vida. Pero no cabe duda de que en el ambiente actual, cuantos más estímulos externos bombardean al sujeto, más difícil es que se despierten las inquietudes internas, aunque eso no significa que no existan, y lo que es más, que no sean las que empujan más radicalmente a la persona. No se puede enseñar la verdad sin ser maestro de ella, sin hacer ver que la verdad no es teórica, sino también práctica.

3.3 Maestro investigador

Por último, el perfil de un profesor universitario quedaría incompleto si ese profesor no fuera realmente un buen investigador. Que lo hayamos dejado para el final no significa que sea menos importante, sino que queremos insistir en la dimensión más vital y personal. Hay profesores universitarios que sólo valoran de su perfil, precisamente, la investigación. Olvidan que no son meros investigadores. Los centros de investigación no son necesariamente universidades. Pero evidentemente un profesor universitario que no investigue, que no se forme constantemente en los avances de su disciplina, dejará de cumplir también con su misión específica de contribuir a la búsqueda de la verdad desde su especialidad académica.

Las agencias de evaluación y acreditación de la calidad docente han hecho que muchos tomen conciencia de la importancia de la excelencia

científica, de que el prestigio de su quehacer profesional viene dado también por la consecución de unos indicadores suficientes en proyectos de investigación, publicaciones, e incluso en tareas de gestión. La dedicación a la vida universitaria en su conjunto, aunque no sea igual para todos ni todos tengamos las mismas cualidades, es un buen ejercicio para la comprensión de que todas las dimensiones de dicha labor son integrantes y complementarias.

4. CONCLUSIÓN: EDUCAR DESDE Y CON EL CORAZÓN

No quisiéramos alargar mucho más nuestra intervención. A modo de conclusión nos gustaría esbozar el perfil de educador que surge de estas consideraciones acerca de los retos que se le presentan al profesor universitario y de las tres dimensiones de su obrar que la tradición le asigna en su tarea. En el fondo, más que de un perfil se trata de un «estilo», por utilizar la misma palabra que usa Saint-Exupéry en su libro *Ciudadela*, cuando habla de la educación o se dirige a los educadores. Un estilo que, además, asume una especificidad propia, la cordialidad. Veamos.

Ya hemos mencionado que, desde el ejercicio de la inteligencia, la ocupación del docente es por el hombre, por todo el hombre. Porque ningún teorema ha ofrecido a nadie el sentido de la existencia, ni ninguna fórmula estadística ha resuelto las expectativas de futuro de ninguna persona o sociedad. Teorías, fórmulas o teoremas educan en la medida en la que son propuestas esencialmente humanas, esto es, experiencias integradoras de sentido para el hombre.

El centro de la existencia humana no está en el cerebro, sino en su corazón, que el Catecismo de la Iglesia Católica define como «la morada donde yo estoy, o donde yo habito (según la expresión semítica o bíblica: donde yo “me adentro”). Es nuestro centro escondido, inaprensible, ni por nuestra razón ni por la de nadie; sólo el Espíritu de Dios puede sondearlo y conocerlo. Es el lugar de la decisión, en lo más profundo de nuestras tendencias psíquicas. Es el lugar de la verdad, allí donde elegimos entre la vida y la muerte. Es el lugar del encuentro, ya que a imagen de Dios, vivimos en relación: es el lugar de la Alianza». Si es el lugar de la Verdad, el docente comprometido con la búsqueda de esa Verdad no puede dirigirse a la inteligencia, en un sentido racionalista, si no que ha

de procurar el cultivo de un estilo que apele también a esta dimensión cordial.

Pues bien, retomando la lectura de esa obra inconclusa y póstuma que se considera el testamento espiritual de Saint-Exupéry, encontramos que de sus páginas se pueden extraer ideas más que interesantes para el debate y la aplicación educativa, ya que concibe la relación formador-formando lejos de las categorías tan actuales y materialistas de producto-beneficio. «Prohíbo a los mercaderes alabar demasiado sus mercaderías. Porque se convierten pronto en pedagogos y te enseñan como fin lo que por esencia es un medio, y al engañarte así acerca del camino que seguir, te degradan; porque si su música es vulgar, te fabrican para vendértela, un alma vulgar» (Saint-Exupéry 1997, 180) Frente a esta venta del espíritu humano a la satisfacción de las necesidades ficticias que lo reducen y mutilan, *el estilo cordial ha de dar a la educación la tensión que necesita para que suponga una verdadera comunión de las personas*. Lo expresa a lo largo del libro en numerosas ocasiones, precisamente cuando describe el modo en que quiere organizar su ciudad, a la que compara con frecuencia con un navío o con un templo: «¡bien he comprendido que el espíritu Señor, domina la inteligencia! Porque la inteligencia examina los materiales, pero solamente el espíritu ve el navío» (Saint-Exupéry 1997, 369). Así pues, educar para lo nuevo es abrir el corazón humano para la comprensión de su vocación, en comunión con los demás hombres y con Dios. No podemos menos que recomendar vivamente la lectura de esa obra. Nos limitamos a apuntar aquí alguno de los rasgos de ese estilo cordial a modo de resumen de cuanto hemos dicho.

Educar desde ese estilo implica, en *primer lugar, la comunidad de fines entre educador y educando*, pues son los que dan sentido y razón de ser a los medios, sean los que sean. La docencia es siempre un medio, el medio que define la naturaleza de la institución universitaria junto con la investigación, como hemos visto, pero no se agotan en sí mismos. Ambos se dirigen a formar al hombre. Por encima de planes académicos, currícula, reformas legales... la universidad ha de concebir claramente que esos medios necesarios han de servir a la formación del hombre, que es un *primum* ontológico. El estilo educativo que sugiere Saint-Exupéry incide en lo mismo. «Toma ese salvaje. Puedes aumentar su vocabulario y se cambiará en inagotable charlatán. Puedes llenarle el cerebro con la totalidad de tus conocimientos; ese charlatán se convertirá en oropel y preten-

sión. (...) Porque había sólo un regalo para hacerle, que poco a poco olvidas. Y era el uso de un estilo. (...) Enséñale a actuar ante de confiarle sobre qué actuar». (Saint-Exupéry 1997, 320) Cuando se educa sobre la certeza de lo que es el hombre y su dignidad se está enseñando el más sublime de los estilos de vida, y además se consigue una comunidad de estilo que nos ha de caracterizar. En caso contrario podemos instruir en contenidos, que no tendrán puntos sólidos de referencia y que, inevitablemente, se convertirán en semilla de relativismo o de integrismo, en supuestas verdades que caminen por sí solas, y por tanto, que rompan y dividan.

En segundo lugar, *la educación ha de proponer ámbitos de pertenencia y de vida*. Va muy unido con lo que acabamos de decir. El corazón humano necesita ser educado desde la experiencia vital, no desde la asepsia fría y lejana. «Porque he descubierto una gran verdad. A saber: que los hombres habitan y que el sentido de las cosas cambia para ellos según el sentido de la casa Y que el camino, el campo de cebada y la curva de la colina son diferentes para el hombre, según que compongan o no un dominio. Porque he aquí de pronto esa materia dispar que se reúne y pesa en el corazón» (Saint-Exupéry 1997, 52). Las personas, los conocimientos, las cosas, las relaciones humanas tienen sentido para cada uno en la medida en la que formen parte de su universo afectivo. Hay toda una pedagogía de la vivencia que hemos descuidado con frecuencia pensando sólo en la necesidad de los contenidos. No quiere esto decir ni que los contenidos no sean necesarios, ni que sea cada quien el encargado de dar el sentido a la realidad. Pero es evidente que el sentido de la realidad ha de ser integrado en el universo del corazón humano, para ser valorada como tal realidad.

Y finalmente, *frente a la organización racionalista, atender el anhelo del corazón*, o lo que es lo mismo, frente a un orden externo y frío, desvelar las inquietudes profundas del ser humano, de su corazón. Hay unas páginas en *Ciudadela* en las que el autor muestra con claridad cómo el aparente desorden que supone que cada uno realice su propia vocación lleva a la plena realización no sólo de cada uno, sino a la formación de una comunidad más coherente y humana. El trabajo en común y en orden al fin, no es uniformista o supresor de la diferencia, sino precisamente enriquecedor, potenciador de las cualidades y posibilidades individuales, que gracias a la comunidad de fines, se complementan con sentido unas a otras.

Porque cada hombre tiene en sí la vocación de eternidad que Dios le ha puesto en el corazón. No es un mero ejecutor de funciones de un mecanismo social o económico. Si alguien es capaz de despertar ese anhelo de eternidad y hacerlo consciente y vivo, se manifestará también la necesidad que tenemos todos de la comunión con los demás. El alma humana tiene en sí la huella de la comunión que se da entre las Personas de la Trinidad. La educación tiene que ser reflejo de esa comunidad. «Se equivoca el que crea un orden de superficie, sin dominar desde una altura suficiente para descubrir el templo, el navío o el amor, y en lugar de un orden verdadero, funda una disciplina de gendarmes donde cada uno tira en el mismo sentido y adelanta el mismo paso» (Saint-Exupéry 1997,189).

Saint-Exupéry recuerda en este libro muchas veces la figura del geógrafo, que muchos recordarán porque aparece también en *El Principito*: la de quien sabe todas las medidas y características de las cosas, pero es incapaz de conocer el sentido último de las mismas: «he aquí la verdad del hombre. Existe por su alma. Al frente de mi ciudad instalaré poetas y sacerdotes. Y harán dilatarse el corazón de los hombres. Y esto no era más verdadero ni menos verdadero. Era otra cosa» (Saint-Exupéry 1997, 189). Los cristianos sabemos, como vimos al hablar del realismo antropológico y de las posibilidades reales de la educación, que el único capaz de satisfacer el anhelo del corazón del hombre es Cristo, en quien conocemos nuestra perfección y quien nos ha liberado del pecado que nos aleja de nosotros mismos, pues nos aleja de Él.

Atender, pues el anhelo del corazón supone permitir el más humano de los ámbitos de vivencia que nos hará comprender el sentido último de las cosas. Utiliza Saint-Exupéry una imagen que nos parece insuperable, en la que contraponen el ganar tiempo para adquirir cultura por un lado, con la «pérdida» de tiempo en la vivencia personal. Y es que muchas veces, agobiados por la dinámica meramente productiva que ya hemos criticado y que nos lleva a querer hacer muchas cosas, a «ganar tiempo» lo que realmente provoca es «perder cultura», porque cuando tenemos tiempo, sin más, tenemos una cantidad, algo que usamos para hacer cosas, para adquirir conocimientos, «ejercicio vacío, sin densidad» lo denomina. Porque formar no es hacer. Educar a alguien no es darle conocimientos, es entregarse a él y «perder tiempo» con él para atender el anhelo del corazón. Tener tiempo, no significa necesariamente realizarse mejor, ni vivir desde el corazón.

No creemos que cuanto hemos apuntado aquí tenga el carácter de utópico. Sí el de lo arduo, complejo y exigente. Y libre, claro. Pero tal es la tarea educativa, por definición. Lo sabe cualquier padre o madre de familia en relación con cada uno de sus hijos. Cuanto más el profesor universitario. Con todo, creemos que este es el estilo más auténtico para el ejercicio de la labor del profesor universitario, en la medida en la que ha de ser educativa, y en la medida en la que ha de servir para lo nuevo.

Muchas gracias.

BIBLIOGRAFÍA

- BARMAN, Z. (2005). *Amor líquido*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- FORMENT, E. (1997). «El profesor católico del siglo XXII», en *Espíritu*, XLVI, p. 205.
- GARCÍA HOZ, V. (1987). *Pedagogía visible y educación invisible*. Madrid: Rialp.
- REZA, Y. (2006). *En el trineo de Schopenhauer*. Barcelona: Anagrama.
- SAINT-EXUPÉRY (de) A. (1997). *Ciudadela*. Barcelona: Alba.
- SOKAL, A. y BRICMONT, J. (1999). *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós.
- STEINER, G. (2004). *Lecciones de los Maestros*. Madrid: Siruela.

REFERENCIAS DIGITALES:

- BRICALL, J.M. (et alii) (2000). *Informe Universidad 2000*.
[<http://www.crue.org/informeuniv2000.htm>] (Consultado: 5 noviembre 2007)
- BENEDICTO XVI
- Discurso en la Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html
 - Discurso en la Universidad Lateranense, 21 de octubre de 2006
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20061021_lateranense_sp.html
- JUAN PABLO II
- Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae_sp.html

- Discurso a los representantes de las reales academias, del mundo de la Universidad, de la investigación, de la ciencia y de la cultura de España, Madrid, miércoles 3 de noviembre de 1982
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1982/november/documents/hf_jp-ii_spe_19821103_universita-ricerca_sp.html
- Saludo a los universitarios, Madrid, miércoles 3 de noviembre de 1982
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1982/november/documents/hf_jp-ii_spe_19821103_universitari_sp.html
- Discurso a los profesores universitarios, 9 de septiembre de 2000
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/documents/hf_jp-ii_spe_20000909_jubilteachers_sp.html

SARKOZY, N. (2007). *Lettre aux éducateurs*
[http://www.elysee.fr/elysee/elysee.fr/francais/interventions/2007/septembre/allocation_du_president_de_la_republique_lettre_aux_educateurs.79338.html] (Consultado: 5 noviembre 2007)

UNIVERSIDAD DE DEUSTO (18 enero 2005) Tuning Educational Structures in Europe. Informe Final. Fase Uno [Archivo pdf]
http://www.relint.deusto.es/TUNINGProject/spanish/doc_fase1/Tuning%20Educational.pdf (Consultado: 5 noviembre 2007)

UN RETO EN LA FORMACIÓN: LA EDUCACIÓN PERSONALIZADA

Por M^a EUGENIA GÓMEZ SIERRA
Universidad Complutense de Madrid

1. LA PERSONA, UNA NECESIDAD EN UN MUNDO INDIVIDUALIZADO

Postmoderna materialista, relativista e individualista sirven como calificativos de una sociedad en la que todos, aun sin pretenderlo, nos encontramos aposentados. Una forma de vida que lleva al hombre a una libertad ilusoria que no guarda relación con la verdad.

Vivimos, sin pretenderlo, en un mundo individualizado, donde cada “uno” se levanta como un muro infranqueable frente al “otro”, porque cada cual se erige en baluarte de la verdad. La sociedad es, sencillamente, un conjunto de individualidades que deambulan muchas veces desnortadas, sin cuajar en un “nosotros”. Esta situación egocéntrica, propia de una sociedad “avanzada”, ha invadido todos los ámbitos: político, económico, social, intelectual y por supuesto, educativo.

La educación en el mundo del progreso permanente ha perdido el rumbo, convirtiéndose en un lugar donde se transmiten sólo y exclusivamente conocimientos. La preocupación inminente en la institución escolar es el currículo, conjunto de intenciones, metas, criterios, etc..., necesarios para diseñar un modelo de hombre a gusto de las necesidades sociales, pero la persona como tal carece de importancia, es más, cuando se evoca en estos ámbitos suena a trasnochado o tradicional. En una sociedad eminentemente funcional y pragmática importa sólo la productividad escolar.

De esta manera, al asomarnos a la escuela aparece un panorama ensombrecido, reflejo de una sociedad enferma de egoísmo y desesperanza; en el que a pesar de todo, la educación, primera responsable de la memoria his-

tórica de Europa¹, puede ser luz para el futuro que ha comenzado con el siglo XXI. Pues hablar de educación es hablar de esperanza, es creer en el “hombre” que crece y se transforma buscando el bien, la belleza y la verdad.

La aldea global es una estructura social común, una especie de emeritorio donde el individuo se refugia en sí mismo, encontrando en espacio tan amplio y, a la vez, tan estrecho sus propios límites. El hombre se ahoga porque palpa de cerca su finitud. La ausencia de referente a la trascendencia le hace caer en la esclavitud de sus simples certezas humanas.

El brutal secularismo educativo, unido a intereses económicos y políticos, ha llevado a la educación española a una severa crisis enraizada en lo más profundo de los fines educativos, para la cual no tiene respuesta ninguna reforma educativa.

La persona humana, única y exclusiva, está hecha para otra cosa bien distinta. Su capacidad de trascendencia le permite no encerrarse en sí misma, donde no hay respuesta, sino salir fuera para construirse en plenitud. El ser humano es un ser perfectible, está llamado a lo grande, es capaz de crecer, y por tanto, de educarse para desarrollar todas sus potencialidades al máximo². Esta labor es propia de una educación personalizada que, como afirma Juan Pablo II, enseñe a “ser” más y no sólo a “tener” más, a “ser” plenamente hombre no sólo “con los otros”, sino también “para los otros”. Esta noble misión, del arte de educar, es capaz de romper los aislamientos y las barreras formando para las relaciones interhumanas y sociales³.

2. APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE EDUCACIÓN PERSONALIZADORA

La educación personalizada es una teoría educativa de carácter progresista que enfatiza el valor del individuo y del grupo frente a conocimientos, métodos, currículos, etc⁴... Como cualquier otra teoría de este campo

¹ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. *Educación y educadores. El primer problema moral de Europa*. (Madrid, PPC, 2003) 246 p.

² MORALES PÉREZ, Tomás. *Tesoro escondido*. (Madrid, CSM, 1982). 192 p.

³ JUAN PABLO II. *Discurso a la UNESCO 1980*, nº 11

⁴ La educación de corte progresista pone de relieve los agentes personales de la enseñanza, más concretamente el educando. A diferencia de la tradición educativa, no considera al alumno como un adulto en pequeño que ha de crecer con la asimilación de conocimientos, sino más bien como un ser en desarrollo que va madurando hacia una meta, la personalización, por eso en ella ni importan tantos conocimientos, métodos, medios o recursos sino los protagonistas.

dispone de objetivos, métodos, criterios, etc... que regulan la eficacia del aprendizaje. Su rasgo peculiar consiste en tener como centro unificador de sus principios, de sus métodos y de sus tareas a la persona. De ahí que sus más fervientes defensores utilicen la expresión “la persona está en el corazón del proceso educativo”.

Ahora bien, remarcar la expresión “centrada en la persona” nos sitúa en primer lugar ante la obligación tácita de delimitar, aunque sin pretensiones filosóficas, la diferencia entre ésta y el individuo.

Individuo puede entenderse como un ser aislado, un “uno” que se define por oposición frente a los “otros”, a un colectivo. En el campo educativo el sujeto que se construye a sí mismo desde sí mismo; con un talante inmanentista se queda en él y en sus propias capacidades.

La persona, por el contrario, se define como ser en relación: con el mundo, con los otros y con Dios. Es por tanto un ser trascendente, que no se encierra en sí mismo sino que sale al exterior desde sus capacidades, para ponerse en relación con los demás. Transforma y se deja transformar por la cultura, siendo activa frente a lo que le rodea. Es, no “uno” frente a “otros”, sino un “único”, “exclusivo”, “original” para y por los otros, porque con ellos alcanza su pleno sentido.

El modelo antropológico que subyace en el educando hace a este tipo de educación ciertamente peculiar y obliga no sólo a trabajar con métodos distintos sino a abordar fines exclusivos.

En la relación dialéctica⁵ que se establece entre contexto y educación, actualmente estamos más acostumbrados a ver una educación individualista, rasgo social de moda donde el ser del educando aparece difuminado, que personalista o personalizadora.

Hoy en día la referencia a los alumnos se centra con frecuencia en estadísticas y datos para analizar el fracaso escolar, los factores de calidad, los métodos novedosos, etc..., más que en una preocupación ontológica.

Por el contrario, en el modelo que estudiamos la persona se convierte en sujeto protagonista, lleno de posibilidades que verán la realidad al concluir el proceso. En sus tareas y en sus métodos se aprecia la sabia esperanza del hombre hambriento de cultura, que atisba en la educación el medio para ser más hombre, un hombre, como dirían nuestros viejos campesinos, de “provecho”.

⁵ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Op, cit*; 11

La persona, con todas sus potencialidades, se implica en un proceso de crecimiento que no tiene vuelta atrás. Se encamina hacia una meta valiosa, la personalización.

Quizás sea Boecio quien, con más eco a lo largo de la historia, haya logrado definir a la persona: “Sustancia individual de naturaleza racional” y podemos atrevernos a decir que con más acierto, pues reconociendo en ella su naturaleza racional la coloca como artífice de su desarrollo interior y exterior.

Sin embargo el concepto de persona no se agota en esta antigua definición, Pío XII ahonda en ella reconociendo su condición de individuo independiente y dotado de una naturaleza espiritual.

¡Eh ahí la clave!, una naturaleza espiritual que le saca de sí mismo y le convierte en, expresión de Maritain, un centro de libertad frente a las cosas y frente a Dios.

La educación personalizada cree en el hombre, por eso, considera a la persona como un ser que puede poseerse por dos claves: la inteligencia y la voluntad, pero además, le confiere la capacidad de conocer el mundo y entregarse libremente a los otros por amor.

Es una educación que tiene en la diana a un ser digno, cuyo señorío radica en su dimensión trascendente. La valía no le viene de su hacer, aunque posea inteligencia y libertad para determinarse, sino de su mismo ser.

¿Qué razones educativas apoyan esta condición naturalmente tan bien dotada llamada persona?. Sencillamente que la persona es capaz de conocer por la razón la ley humana inscrita en su naturaleza, y a partir de su conocimiento ajustarse a unos fines, tendiendo con ellos a venir a ser cada vez, con más nitidez y precisión, “ser humano”.

El hombre no se agota en sí mismo, está hecho para el absoluto. Su tarea más ardua y a la vez más gratificante consiste en descubrir la azada con la que labrar con fuerza su propia vida.

3. CON MIRAS MUY ALTAS

“Si quieres ser alguien”, afirma un dicho popular, “no te quedes en el suelo, fija tu mirada en las estrellas”, manera sencilla de marcar el profundo objetivo de toda una vida personalizadora.

Llegados a este punto de la exposición, conviene preguntarse por las

metas de la educación personalizadora, ordenadas siempre hacia la humanización. El término humanización, desafortunadamente prostituido por sus diferentes usos, es entendido entre nosotros como el progreso del hombre en la historia, junto a la transformación personalizante del sujeto que busca siempre la excelencia, o más sencillamente como una tendencia a lo máximo. Recuérdese aquí la bella expresión de san Agustín “corazón inquieto” si no descansa en el absoluto.

La persona, entendida como unidad pluridimensional que se desarrolla, busca su armonía hacia una meta. En este sentido realiza un proceso educable que le permite “cultivar” su naturaleza hasta las cumbres de lo personal (exclusivo), lo cultural (expresión del propio crecimiento) y lo espiritual.

El objetivo de este modelo educativo será por tanto guiar al hombre en el proceso dinámico que le acaba formando como persona humana, al desarrollar integralmente todas sus potencialidades. Educación integral, alta meta que puede confundirse con una ley educativa que no se cansa de darle un sentido parcial al término.

Hablar de integral es decir globalidad o unicidad, que permite reconocer en el alumno una amalgama de dimensiones: cognitiva, afectiva, motora, ética, social, estética y religiosa, que tienen que estar perfectamente armonizadas.

La contemplación de un gigante o un enano como atracción de feria no deja de resultarnos ciertamente burlona, y sin embargo contemplamos impasibles en el ámbito educativo como el sistema de trabajo programado genera “gigantes” del ámbito intelectual y enanos del comportamiento ético o del reconocimiento estético; es decir, deformes por una educación parcial que no contempla a la persona como una unidad sino por su funcionalidad.

Para evitar esta situación la educación personalizada se propone el desarrollo global del ser humano, aún reconociendo la dificultad de la armonía ante la disparidad en el crecimiento de los diferentes aspectos.

La identidad y la autonomía personal son retos que se alcanzan cuando se tiene la paciencia de esperar el crecimiento de dimensiones lentas como: la ética, la estética o la religiosa, lo que retrasa, hablando en términos funcionales, la tarea educativa.

Es fácil apreciar que no supone el mismo esfuerzo, ni por supuesto el mismo tiempo o los mismos recursos, aprender a sumar (elemento fun-

cional, socialmente valorado) que cultivar el asombro, o el estupor humano, pero no por eso deja de ser importante educarlo, ya que se trata de una capacidad del ser humano que singulariza respecto del mundo animal.

Los educandos cuentan con habilidades para hacer algo, pero la primera tarea empieza por reconocerlas.

De nuevo aquí nos encontramos con un rasgo diferenciador de este modelo formativo, el discernimiento. Método para el conocimiento propio, la aceptación propia y la imagen positiva de habilidades y limitaciones; reconocimiento de la autoestima, valor esencial en el proceso de identificación personal.

El discernimiento es una tarea, que, como ya indicara san Ignacio en sus Ejercicios espirituales, dura toda la vida, y en el cual es preciso ejercitarse.

Apuntar a lo alto en busca de la perfección y la felicidad (personalización), es crear un proyecto de vida personal que tiende a la práctica de las virtudes⁶.

Objetivo, y no secundario, en el acompañamiento educativo es ayudar a reconocer habilidades e inclinaciones personales de los alumnos, estableciendo una diferenciación clara y precisa entre unas y otras. Tender a la excelencia pasa en primer lugar por reconocer cualidades y limitaciones.

La inclinación es una tendencia del educando hacia algo que quiere conseguir, una forma de mover la voluntad hacia un deseo. Es un rasgo educable, en algunas ocasiones admirable, pero sin embargo no puede equivocarse con la capacidad, disposición natural. El punto de partida de la personalización ha de ser el reconocimiento de la verdad y la aceptación de los límites. Sí entre nuestros alumnos encontramos a uno con mucha capacidad para tocar el violín y educamos esos talentos, la meta a alcanzar puede estar entre los genios de la música. Mientras que si trabajamos con otro que sólo tiene afición (tendencia) a tocar el violín, y se esfuerza aprendiendo toda la teoría y todas las técnicas, podemos estar, casi seguros, de tener un buen violinista, pero nunca un genio.

Apuntar hacia arriba en el modelo personalizador es descubrirse dotado de una *dignidad inmanente*, de una *libertad inherente* y de una *misión correspondiente* que ha de ser descubierta⁷.

⁶ Cf. ISAACS, David. *La educación de las virtudes humanas y su evaluación*. (Pamplona, EUNSA, 142003). 459-468 pp.

4. EL TRÍPODE DE LA EDUCACIÓN PERSONALIZADA

Hemos ido marcando hasta ahora los dos objetivos de la educación personalizada: el *desarrollo integral* del sujeto y el *discernimiento* que permite el descubrimiento, la valoración y la aceptación de las propias potencialidades.

Este primer paso está bien para delimitar qué busca en pedagogía este modelo educativo, pero no es suficiente pues se queda en terreno baldío si no se acompaña de, lo que hemos dado en llamar, el trípode personalizador.

a) *Conocimiento propio*

El ser humano, regalada por Dios junto al don de la vida, recibe la capacidad de autorrealización. Ésta se convierte en tarea, para pasar desde la fragilidad inicial al nacer a la madurez de un proyecto adulto de vida.

Por eso, afirma Agustín⁸, el hombre es una labor inacabada de sí mismo. Un ser que progresa pasando desde la experiencia de “no ser aún” (todavía no) a la de “ser” (ya), y en este recorrido es capaz de dirigir su vida. Sus posibilidades (capacidades) son una realidad que aún no está presente. Un “ya” pero “todavía no” que para ponerse por obra requiere conocimiento, aceptación y un acto libre de voluntad.

La primera de las tareas, como bien recuerda nuestro hidalgo Don Quijote, pasa por *conocer* la identidad, por responder a la pregunta ¿Quién soy? “-Yo sé quién soy- respondió don Quijote-, y sé que puedo ser, no sólo los que he dicho”⁹, pues para actuar hacia una dirección es necesario conocer la realidad que nos rodea, conocerse a uno mismo y conocer al otro¹⁰.

⁷ Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL. O. *Op, cit*; 294 p.

⁸ AGUSTÍ I BARRI, Carme. *Fragilidad y plenitud. Un camino educativo hacia la integración personal*. (Madrid, PPC, 2004). 109 p.

⁹ CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Libro I. Cap 5. Edición del IV Centenario. Real Academia española. (Madrid, Alfaguara, 2005). 58 p.

¹⁰ Para profundizar en esta idea puede resultar interesante el planteamiento que hace Olegario González en una propuesta para el mundo universitario y que me atrevo a reproducir: “Uno tiene que descubrirse en su constitución somática, psicológica y pneumática (cuerpo, alma, espíritu). (...) una antropología ternaria: una cosa es la realidad bioquímica del cuerpo, otra cosa es la psíqué, que está ahí -en un entretiempos y entrelugar-, y otra es el orden de la libertad personal, del pneuma, que puede ejercerse incluso en situaciones de degradación del cuerpo y aun viéndose afectado por graves enfermedades del cuerpo o del alma. Por el cuerpo soy mundo estando en él; por el alma soy capaz de abrimme a él y distanciarme de él; por el espíritu soy capaz de abrimme a él y distanciarme de él; por el espíritu soy capaz de abrimme a Dios y entrar en comunicación con

Es prioritario saber lo que se es en cada “ahora” y lo que se está llamado a ser, pues sólo así es posible alcanzar la plenitud. El hombre necesita saber para ser; reconocer en definitiva que cada sujeto individual tiene un nombre propio, una misión única que le ha sido otorgada. Es imprescindible, afirma la educación personalizada, descubrir el camino *exclusivo y fundante* que a cada uno le constituye como persona.

Conocer para ser y aceptar para liberar son las claves que facilitan la superación progresiva de las limitaciones. En el progreso humanizador la persona debe aprender a mover su voluntad libremente para purificar sus límites, impidiendo que se conviertan en limitadores, o dicho de otra manera, aprender a caminar superando los obstáculos, bien saltando sobre ellos o pasando por debajo, pero siempre en dirección hacia la meta.

b) Deseo de alcanzar un fin

La verdad y la libertad remiten ineludiblemente a un ideal de vida y atraen por sí solas. La persona y también la sociedad, aunque parezca lo contrario, buscan la perfección y la felicidad aunque sea a tientas. Viven, sin pretenderlo, un proyecto de vida trascendente, un ideal (imposible necesario).

Es cierto que las tareas de la vida y las propias limitaciones oscurecen en más de una ocasión los deseos de verdad, e incluso niegan la posibilidad de vivir en libertad. No le basta al educando con conocer dónde está la felicidad, es necesario que quiera conseguirla y orientar hacia ella su vida.

La formación personalista potencia la búsqueda de la razón última que mueve el comportamiento y ayuda a aclarar los deseos más profundos. Frente a una sociedad de bienestar que muestra como auténtico los placeres aparentes que se desvanecen al instante motiva para encontrar el motor que anima la propia existencia. Solamente si merece la pena la meta, se tendrá fuerza para luchar por ella. “Dadme una razón para luchar y yo encontraré el cómo”¹¹. Nadie, a no ser que le falte el más común de los sentidos, el juicio, entregaría la vida por algo pasajero y sin importancia.

Aprender a observar con mirada profunda se convierte así en meta educativa prioritaria, que se va alcanzando al contemplar algunas formas

él” (...) Hay que descubrir nuestra constitución y nuestro contexto. Hay que saber el propio origen, de las limitaciones que implica, para no vivir en resentimiento contra él, y de las posibilidades que otorga para desplegarlas” *Op. cit.*; 128 p.

¹¹ Cf. FRANKL, Víctor. *El hombre en busca de sentido*. (Barcelona, Herder, ²⁴2004). 90 p.

admirables de vida donde se manifiesta externamente la excelencia, una educación de modelo donde se transmite con el testimonio.

Este planteamiento se vislumbra en grandes educadores del siglo XX como Tomás Morales: “Acertar a encender en el alma la llama del ideal, eso es educar. Un hombre no vale absolutamente nada si no ama un gran ideal. Las almas grandes no son las que tienen menos pasiones y más virtudes que las almas vulgares. Son las que tienen los más grandes ideales, las que para mantener derecho el surco de su vida atan su arado a una estrella”¹². Desde un pensamiento atrevido llega a decir: “un hombre vale lo que vale su ideal” reconociendo en él la razón para vivir.

c) Equilibrio entre tres dimensiones espirituales

El tercer punto de apoyo del trípode para lograr, en palabras de Maritain, el humanismo integral se halla en el equilibrio de las tres dimensiones de la condición espiritual: vocación, encarnación y comunicación.

Mounier, hablando de la persona, la reconoce como alguien singular, con una existencia comprometida. Su apertura a la trascendencia la hace diferente, dice él, la sitúa en la utopía. Así aparece la vocación como un crecimiento imparable desde el nacimiento hasta la muerte. Cada “yo” se hace en cada instante, moviéndose entre la ambigüedad de lo histórico y la aspiración a la perfección. El resultado es la *vocación*, la tarea que cada persona realiza en el dinamismo de su existencia¹³.

Junto a ella aparece la *encarnación* como vida lograda, hecha realidad y no simple quimera, fruto de la presencia de lo trascendente en la historia. No es suficiente con que el alumno aspire a la verdad con el pensamiento, ya que éste por sí solo no transforma, requiere el realismo experiencial que se pone por obra en lo cotidiano de la vida.

Por último, es importante descubrir la llamada universal de todo ser humano a la plenitud como proyecto de purificación constante; valorar la *comunicación* como necesidad de darse al otro y de encontrarse en el otro, para elevar la calidad particular de vida. Nadie está hecho para encerrarse en sí mismo sino para la apertura, la relación y la donación, clave única en la que se reconoce la verdadera identidad. El hombre que se entrega se reconoce en el otro como la figura en un espejo.

¹² MORALES PÉREZ, Tomás. *Tesoro escondido*. (Madrid, CSM, 1983). 202 p.

¹³ Cf. VELA LÓPEZ, Fernando. *Persona, poder, educación. Una lectura de Mounier*. (Salamanca, U. Pontificia, 1989). 27 p.

Conocimiento, deseo y equilibrio se convierten en acciones imprescindibles para crecer hacia una unidad armónica de todas sus dimensiones, alcanzando la plenitud.

5. CON UN SISTEMA BIPOLAR

Quizás de lo más conocido en el campo educativo personalista y también de lo más novedoso sean los rasgos o principios que configuran a la persona. La amplia literatura vertida en torno a estos conceptos ha tenido su parte de acierto, qué duda cabe, pero ha supuesto también una lacra, por la mala interpretación que se ha hecho y se sigue haciendo de sus significados.

Llegado a este momento quizá sea bueno aclarar la razón de las características emparejadas en este modelo: singularidad/ creatividad; autonomía/libertad; apertura/comunicación; globalidad/integralidad.

Los pedagogos de esta línea antropológica destacan aspectos complementarios que se encuentran: la unicidad del ser personal, la interdependencia como liberación y tarea, la pluridimensionalidad y la relacionalidad. Son, curiosamente, el reflejo del *misterio* que embarga al hombre y le hace moverse entre la esperanza trascendental y temporal simultáneamente.

El hombre es un misterio cuya auténtica verdad se le oculta a él mismo y sólo se alcanza cuando es iluminada (revelada) desde fuera. Él conoce su verdad cuando se deja guiar por la luz suprema capaz de purificar las propias sombras, luz a la que los creyentes llamamos Dios.

Esta pedagogía ayuda a esclarecer la profunda realidad personal analizando los principios básicos que caracterizan a la persona y en los que el educando debe crecer:

Singularidad/ creatividad

En las claves didácticas que facilitan el aprendizaje es necesario valorar la singularidad, entendida como originalidad exclusiva de cada uno en el interior y en el exterior.

Cada alumno que tenemos es único e irrepetible, a pesar de que convivan muchos en la misma aula. Las personas no son nunca un número en el grueso de una colectividad. Su origen, de naturaleza trascendente,

las hace diferentes e iguales a la vez. Iguales en una dignidad que proviene de su naturaleza, y diferentes porque existe en cada una, por el ejercicio de su libertad, algo que le singulariza. Lo que no indica que aparezcan muchos rasgos que la vinculen al resto de sus compañeros.

No es solo el origen lo que hace a un hombre exclusivo sino su capacidad creativa entendida como autoría. Cada persona es autor de la obra que realiza (creada), dueño de lo que sale de su pensamiento, de sus manos, de su palabra o de su corazón.

En este sentido, para realizarse el hombre crea y se crea con sus libres acciones y elecciones. Es importante recordar que la creatividad es algo más que el puro ingenio y no puede reducirse a esa chispa de novedad que poseen sólo los artistas.

La educación, fundamentalmente a partir de la Escuela Nueva, ha considerado el aspecto de la creatividad como un valor a desarrollar, un simple aspecto externo que la persona puede o no apreciar. La educación personalizada tiene otro planteamiento más importante, para ella la creatividad no es simplemente algo valioso sino un elemento esencial que hace al alumno responsable de la acción (autoría) que realiza. Ser creativo no es ser novedoso u original, sino “dueño” de la acción y de las consecuencias de lo que se realiza.

El hombre, ciertamente, es capaz de transformar la realidad, pero por su creatividad es además capaz de hacerlo dando a su tarea un significado. La historia ensombrecida por las guerras del siglo XX nos ha manifestado la capacidad creativa del ser humano, no solo cuando ante la adversidad ha sabido sobrevivir sino cuando ha sabido ser “señor” ante las atrocidades de los otros seres humanos.

Al hacer estas afirmaciones vienen a la memoria esas palabras de Víctor Frankl¹⁴ al analizar los tipos de respuestas que apreció en el campo de concentración. Algunos, que habían perdido la esperanza, se comían rápidamente el trozo de pan diario que se les entregaba y esperaban la muerte; otros, no dispuestos a sufrir más de lo necesario, repartían el botín en dos veces, para sentir la mitad de hambre; pero había otros, que venciendo su necesidad eran capaces de entregar, al que estaba a punto de quitarse la vida, su trozo de pan.

Estos planteamientos, que no comparten otros autores que sufrieron la misma experiencia, recuérdese el caso opuesto en *Si esto es un hombre*

¹⁴ Cf. FRANKL, Victor. *Op. cit.*; 57-58 pp.

de Primo Levi¹⁵, manifiestan que, efectivamente, la creatividad es un rasgo del hombre, que depende de su estilo de vida y de su esperanza.

Autonomía/libertad

La autonomía es uno de los objetivos claves de la educación y quizás uno de los aprendizajes más difíciles de la vida, a pesar de ser tan deseada la independencia. Está intrínsecamente relacionada con la educación, pues ésta consiste en enseñar a valerse por uno mismo.

Ser autónomo significa tener conciencia de la propia identidad, no ser un cualquiera¹⁶ sino vivir el “yo”, y saber responder con responsabilidad de los propios actos. Implica tener ánimo interno para llevar a cabo las cosas que en conciencia debemos hacer, atreverse a ser diferente.

La autonomía, entendida en este sentido, supone un fuerte contraste en una sociedad globalizada que invita a lo contrario y aplaude el gregarismo de manera sistemática.

Este principio no consiste en ir por la vida haciendo lo que uno quiere, movido por el egoísmo y el libertinaje. Es, por el contrario, una opción personal desde lo que se es, pero en comunión profunda con los seres que le rodean.

La autonomía se convierte en una actitud de discernimiento, que permite desde la sabiduría profunda dirigir el comportamiento hacia la auténtica libertad del ser, el amor.

Curiosamente, autonomía y libertad se emparejan para llevar a cabo el complejo proceso del crecimiento.

Para definir la libertad acudamos de nuevo al gran maestro del sentido común D. Quijote: “La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como la honra, se puede y debe aventurar la vida”. De sus palabras se deduce la importancia de este principio para venir a ser cada vez más persona.

La persona, afirma Mahillo¹⁷, es un ser a la vez naturalmente indeterminada y potencialmente libre. Por cada una de sus autodeterminaciones

¹⁵ LEVI, Primo. *Si esto es un hombre*. (Barcelona, Muchnik Editores, 2005).

¹⁶ MORALES PÉREZ, Tomás. *Coloquio familiar*. (Valladolid, CSM, 1971). 9 p.

¹⁷ MAHILLO, Javier. *Ética y vida*. (Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 21994). 53 p.

va realizando su sentido de la vida, conforme va creciendo y madurando se “libera” cada vez más, determinando bien su indeterminación inicial.

El proyecto de vida exige cada instante de la existencia humana una decisión que ayude a crecer como persona libre, tanto más libre cuanto mejor elige y tanto mejor persona cuanto elige un bien mayor.

Cuando se asume el trabajo personal de la autorrealización, hay que contar necesariamente con la búsqueda permanente y estable (hábito) de lo bueno, lo verdadero y lo bello. Se hace pues una apuesta por una vida de virtudes vinculada al deseo personal de autosuperación. Nunca el hombre puede ni quiere algo exclusivamente porque es un mal, porque en esa misma elección se limita negando su propia libertad. La libertad es una ganancia que permite al hombre autoconstruirse, completarse y obtener por sí mismo un fin sublime¹⁸. La verdadera libertad consiste en poseerse uno mismo, viviendo el presente con toda su riqueza, de ahí que la pedagogía resulte liberadora cuando enseña a olvidar inquietudes del pasado y temores del provenir.

Autorrealizarse consiste en la conquista de uno mismo porque la libertad no equivale a capricho sino a liberación de capricho¹⁹, e implica no sólo elegir y realizar actos sino actos buenos, que construyan a la persona dirigiéndola a la verdad. La educación personalista ayuda a crecer libremente hacia la meta única y definitiva que trasciende.

Apertura/comunicación

La filosofía personalista comprende el mundo como una realidad no cerrada sobre sí misma y autosuficiente, sino como un conjunto de posibilidades que proyectan lo real. El hombre, parte consciente de la realidad, se proyecta también más allá de sí mismo para encontrarse con el otro. Es un ser abierto, lleno de posibilidades, que busca y halla respuestas fuera y dentro de sí.

Su vida tiende hacia un horizonte absoluto, sin límites de tiempo ni de espacio, desde la utopía. El personalismo no es una forma teórica de interpretar la realidad, sino más bien una manera activa de situarse ante ella desde el servicio. La clave de la vida humana está en el amor transformador, que necesariamente tiene que saltar fuera del sujeto.

Hablar de un ser abierto es poner a la educación en la tesitura de for-

¹⁸ Cf. OLIVEROS, F. Otero. *Educación y manipulación*. (Pamplona, ICE, 1975). 43 p.

¹⁹ VALVERDE, Carlos. *Antropología filosófica*. (Madrid, Edicep, 1995). 195 p.

mar alumnos activos, dispuestos a comenzar siempre de nuevo, porque, en expresión mouneriana, “lo permanente es la aventura”. Personas en constante búsqueda y perfeccionamiento, capaces de “no cansarse nunca de estar empezando siempre”²⁰.

El ser abierto reclama necesariamente comunicación, la vida comparte el mismo *munus*, la misma tarea, hacerse persona. Un trabajo que evoca *communio*.

Descubrir la propia identidad requiere al de enfrente, para poder pasar de la confusión indiferenciada del yo al nacer al yo adulto. El descubrimiento de la limitación personal añora la presencia de los demás para conquistar la cima de la madurez humana.

El hombre se mira en el espejo del otro para responder a su pregunta permanente: ¿quién soy? De esta forma, en el “nosotros” se vuelve más creativo y más valiente. La conciencia del valor personal se mide por la aceptación de los que le rodean²¹.

La comunicación es una exigencia intrínsecamente humana, que se convierte en personalizante porque despierta el valer personal de los que se comunican.

La fragilidad humana experimenta una soledad que se llena con el otro, con su mensaje pero, sobre todo, con su propia donación. El hombre se siente mendigo del encuentro para alcanzar la estabilidad.

Globalidad/ integralidad

Por último, es bueno hablar en el método personalizado del dúo que resalta la pluridimensionalidad humana.

La tarea prioritaria de este modelo educativo será descubrir al educando como una variedad de dimensiones que le configuran, sin negar ninguna de ellas. Trabajar por la integralidad consiste en ayudar a que el joven descubra la necesidad de una armonía y un orden de todas sus dimensiones. Aprender a percibir, a querer y a desarrollar todas por igual, aunque su ritmo de crecimiento sea distinto.

Es más o menos fácil trabajar con el aspecto intelectual, incluso, porque existe un interés social muy llamativo en este terreno, pero no lo es tanto en otros ámbitos menos reconocidos como el religioso.

²⁰ MORALES PÉREZ, Tomás (1971). *Op, cit*; 43

²¹ DE GREGORIO, Abilio. *Por las huellas del Padre Tomás Morales, un idealista con los pies en la tierra*. (Madrid, FUE, 2007). 99 p.

Un paso más de esta propuesta educativa exige integrar todas las dimensiones formando una globalidad y dirigiéndolas, como hemos comentado anteriormente, hacia la búsqueda de un sentido; lo que exige una globalidad, una unicidad.

La pedagogía eficaz, recuerda Morales, afirma simultáneamente al cerebro, a la voluntad y al corazón del educando²², considerando la persona como una unidad que alcanza el auténtico significado cuando de manera global reconoce su origen y tiende a identificarse con la propuesta transformadora que se hace en ella. Cuando camina con todo su ser a un proceso de liberación frente a ella misma, frente a las cosas, frente al otro y por último frente a Dios.

Estos rasgos multiplican y hacen lenta la tarea de las aulas, porque requieren una serie de presupuestos que no se contemplan en las leyes educativas. Para poder hacer realidad esta pedagogía no es necesario contar sólo con recursos materiales, sino con deseos personales por parte del educando y del educador.

Exige como prerrequisito la toma de conciencia del valor de la vida humana y el deseo por llevar a ésta a la excelencia.

6. LA RELACIÓN EDUCATIVA DEL MODELO

Hasta ahora hemos venido llamando la atención de los rasgos que fundamentan filosóficamente el modelo. Desde este momento entramos en las relaciones interpersonales que lo acompañan dando también un sentido original.

La clave de la relación educativa es el encuentro entre un “yo” y un “tú”, por el cual uno se hace partícipe de la vida del otro y se convierte en una luz que no hace sombra.

La educación se hace *personalizante* cuando, alentada por un guía que instruye a la vez que acompaña en el crecimiento personal, logra ayudar a un joven a salir de su anonimato. Noble misión preñada de obstáculos que vienen de dentro y de fuera, y requieren el cálido apoyo del “otro”, que ya atravesó el desierto por las mismas dunas.

Aun salvando las distancias de los intereses de Sain-Exupéry al escribir su obra más famosa, me serviré de ella para explicar un elemento cla-

²² Cf. MORALES PÉREZ, Tomás. *Pensamientos*. (Burgos, CSM, 2006), 313.

ve de la relación educativa personalizada la aparición de lazos afectivos que actúan de motor en la ardua tarea del crecimiento personal.

- ¿Qué significa «domesticar»?
- Es una cosa demasiado olvidada -dijo el zorro- . Significa «crear lazos».
- ¿Crear lazos?
- Sí - dijo el zorro- Para mí no eres todavía más que un muchachito semejante a cien muchachitos. Y no te necesito. Y tú tampoco me necesitas. Yo no soy para ti más que un zorro semejante a cien mil zorros. Pero, si me domesticas, tendremos necesidad el uno del otro. Serás para mí único en el mundo. Seré para ti único en el mundo...²³

En el texto el zorro enseña al principito a crear lazos como método para singularizar la relación. De manera semejante, la enseñanza personalizada estrecha lazos entre educador y educando como camino para facilitar un auténtico proceso de interiorización, previo a la autoeducación.

Lazos que comparten un curioso paradigma, el educador se aproxima desde la superioridad intelectual, moral, psicológica, que ofrecen seguridad y confianza, y a la vez desde la tierna cercanía, que alienta al esfuerzo motivador. Mano de hierro en guante de terciopelo, para animar la tarea constante de la propia conquista.

El primero de los pasos en la interdependencia educador-educando es la convicción de la necesidad de lucha para alcanzar la auténtica interioridad, venciendo apariencias de lo que ofrece la moda o el ambiente social en el que el educando está inserto. Hacerse persona exige una consolidación del núcleo personal desde la conciencia, tomando como fuente la verdad y rechazando siempre lo aparente.

Este logro es posible cuando el educando cae en la cuenta de su necesidad de ser receptivo a la experiencia del educador que ya recorrió ese camino. Esto no implica, a pesar de ser uno de los aspectos más cuestionados de este modelo educativo, que el educando sea un sujeto pasivo, o que su forma de crecer tenga que ser igual que la del educador. Éste ha de hacer pensar y despertar en el interior del artista latente que tiene frente a él, la mejor de sus obras²⁴.

²³ SAINT-EXUPÉRY, Antoine. *El principito*. (Madrid, Alianza/Emecé, 1972) 81-82 pp.

²⁴ Cf. IBÁÑEZ-MARTÍN, José Antonio. *Hacia una formación humanística*. (Barcelona,

Todo el modelo personalizado se cae si no se logra el acompañamiento educativo que permite el discernimiento. El educador, que actúa como mediador de este proceso humano, está llamado a generar actitudes positivas y creativas para el aprendizaje.

Una de las formas de más trascendencia en la relación es la acogida mediante la escucha atenta al educando. Con ella se manifiesta a la persona que no le es indiferente, sino que le interesa su crecimiento personal. Se suscitan de esta forma expectativas que el mismo educando no había considerado²⁵.

A la *escucha* le acompañan otras actitudes necesarias para que la relación funcione: a) la *gratuidad*, como atención sin hipotecas al crecimiento personal; b) la *confianza*, sin miedo al riesgo o al fracaso del educando, que arrastra la caída inminente del educador; c) el *aprecio*, como valoración progresiva del crecimiento por pequeño que se presente; d) el *respeto*, por la originalidad del alumno que se tiene enfrente, a veces tan distante del crecimiento del educador; e) la *alegría*, como fuente motivadora de la tarea compartida.

Desde estas exigencias del educador se conjugan la autoridad y la libertad en el contexto educativo, haciéndose realidad el planteamiento de Jaspers: “la autoridad es verdadera sólo en cuanto despierta a la libertad”. Sólo el educador que ayuda a liberarse impulsa a consolidar la verdadera personalidad.

7. CRÍTICAS ACTUALES AL MODELO PERSONALIZADO

El modelo educativo personalizado no está exento de críticas y por este motivo no estaría bien concluir sin abordar esta temática.

La mayor de las oposiciones proviene de su poca funcionalidad en la organización del sistema educativo. Está bien, afirman algunos, si se trata de una enseñanza de pocos alumnos, pero no puede llevarse a cabo en la densidad de un trabajo de aula.

Herder, 1980). 31 p.

²⁵ Este efecto, muy de moda en la actualidad educativa, se conoce como *efecto Pigmalión* por el cual se produce que “cuando alguien confía en nosotros y espera mucho más de lo que nosotros mismos nos atrevemos a esperar, nos sentimos estimulados y capaces de conseguir metas que no creíamos a nuestro alcance” en *El educador cristiano y su presencia en la comunidad educativa* (1990) 20 p.

Ciertamente a esta gente no le falta razón, pues el planteamiento personalizado exige una redistribución del espacio escolar, o, al menos, una concienciación de la tarea que en el aula se realiza y de sus limitaciones.

Otra de las reticencias proviene de la lentitud del proceso y de la oposición de los padres al no ver resultados inmediatos. Esta es, si se quiere, más fácil de responder, porque hacer esta afirmación implica no haber entendido nada de esta filosofía educativa.

Es claro que el proceso es lento pues dura toda la vida de la persona. La meta es siempre la misma, lo único que cambia son las formas de desarrollo. No consiste, por tanto, en apreciar visiblemente los cambios sino en no parar de estimularlos a pesar de no tener resultados a corto plazo.

Por último, la más fuerte de las críticas proviene del mundo filosófico. Alguno de los autores que se oponen a este planteamiento argumentan con la hipótesis de que no todas las potencialidades del sujeto son buenas. Y es verdadera su preocupación, la clave para darle solución está en discernir las potencialidades buenas y las malas, para potenciarlas o reorientarlas según se aproximen o se alejen de la verdad.

8. CONCLUSIÓN

El modelo educativo de enseñanza personalizada es un modelo arriesgado, que implica creer en el hombre y creer en sus posibilidades. En él se hacen realidad las palabras de Morales en su libro *Forja de Hombres*: “El abc de la pedagogía es impulsar al joven desde niño a hacer siempre algo, aunque sea cometiendo errores o deficiencias. La paciencia del educador está ahí, precisamente, para corregirlos enseñando con amor a subsanarlos”²⁶.

²⁶ MORALES PÉREZ, Tomás. *Forja de Hombres*. (Madrid, CSM, 41987). 176 p.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍ I BARRI, Carme. *Fragilidad y plenitud. Un camino educativo hacia la integración personal*. (Madrid, PPC, 2004)
- CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Edición del IV Centenario. Real Academia Española. (Madrid, Alfaguara, 2005)
- DE GREGORIO, Abilio. *Por las huellas del Padre Tomás Morales, un idealista con los pies en la tierra*. (Madrid, FUE, 2007)
- FRANKL, Víctor. *El hombre en busca de sentido*. (Barcelona, Herder, ²⁴2004)
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. *Educación y educadores. El primer problema moral de Europa*. (Madrid, PPC, 2003)
- IBÁÑEZ-MARTÍN, José Antonio. *Hacia una formación humanística*. (Barcelona, Herder, 1980)
- ISAACS, David. *La educación de las virtudes humanas y su evaluación*. (Pamplona, EUNSA, ¹⁴2003).
- JUAN PABLO II. *Discurso a la UNESCO 1980*
- MAHILLO, Javier. *Ética y vida*. (Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, ²1994)
- MORALES PÉREZ, Tomás. *Coloquio familiar*. (Valladolid, CSM, 1971)
- MORALES PÉREZ, Tomás. *Forja de Hombres*. (Madrid, CSM, ⁴1987)
- MORALES PÉREZ, Tomás. *Pensamientos*. (Burgos, CSM, 2006)
- MORALES PÉREZ, Tomás. *Tesoro escondido*. (Madrid, CSM, 1983)
- OLIVEROS, F. Otero. *Educación y manipulación*. (Pamplona, ICE, 1975)
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine. *El principito*. (Madrid, Alianza/Emecé, 1972)
- VALVERDE, Carlos. *Antropología filosófica*. (Madrid, Edicep, 1995)
- VELA LÓPEZ, Fernando. *Persona, poder, educación. Una lectura de Mounier*. (Salamanca, U. Pontificia, 1989)

LA RELACIÓN MAESTRO-DISCÍPULO

Por TERESA CID

Universidad CEU-San Pablo (Madrid)

I. «COOPERADORES DE LA VERDAD»

Santo Tomás amó de manera desinteresada la verdad, la buscó allí donde pudiera manifestarse poniendo de relieve al máximo su *universalidad*, por eso ha sido denominado «apóstol de la verdad»¹. También es considerado el «teólogo del amor»², el amor constituye el hilo conductor de su obra cumbre, la Suma de Teología.

Como intentaremos mostrar, la íntima conexión entre la verdad y el amor es clave para entender qué significa educar como lo destaca Juan Pablo II, en la *Carta a las familias*: «¿En qué consiste la educación? Para responder a esta pregunta hay que recordar dos verdades fundamentales. La primera, que el hombre está llamado a vivir en la verdad y en el amor. La segunda, que cada hombre se realiza mediante la entrega sincera de sí mismo. Esto es válido tanto para quien educa como para quien es educado. La educación es, pues, un proceso singular en el que la recíproca comunión de las personas está llena de grandes significados. El educador es una persona que «engendra» en sentido espiritual. Es una comunicación vital, que no sólo establece una relación profunda entre educador y educando, sino que hace participar a ambos en la verdad y en el amor, meta a la que está llamado todo hombre»³.

¹ JUAN PABLO II, *Fides et ratio* 44.

² J.J. PEREZ-SOBA, Prólogo en P. WADELL, *La primacía del amor*, Palabra (Madrid 2002) 10.- J.J. PEREZ-SOBA, «Amor es nombre de persona». *Estudio sobre la interpersonalidad en el amor en santo Tomás de Aquino*, PUL-Mursia (Roma 2001).

³ JUAN PABLO II, *Carta a las familias Gratissimam sane*, n. 16.

La fórmula «cooperadores de la verdad», de la tercera carta del apóstol san Juan (v. 8), es el lema que escogió el entonces cardenal Ratzinger, hoy Benedicto XVI, al ser consagrado obispo, lema que explica en su autobiografía: «me parecía que podían representar muy bien la continuidad entre mi tarea anterior y el nuevo cargo; porque con todas las diferencias que se quieran, se trataba y se trata siempre de lo mismo: seguir la verdad, ponerse a su servicio»⁴. En el prólogo de otra obra suya titulada precisamente *Cooperadores de la verdad*, observa que la frase expresa la participación de todos los creyentes en el servicio del Evangelio, así como la dimensión «católica» de la fe: «En esa expresión sencilla se manifiesta el entrelazamiento de la verdad y el amor, de la fe personal y la catolicidad de la Iglesia»⁵.

Sirve para expresar lo que constituye la *tarea del obispo*: es «cooperador», es decir, no interviene en nombre propio, sino que está enteramente determinado por el «con», sólo cuando obra «con» Cristo y «con» toda la Iglesia de cualquier tiempo y lugar hace lo que tiene que hacer. El amor al que nos quiere llevar la fe viene de la verdad y lleva a la verdad. Por eso en esta sencilla fórmula *cooperadores de la verdad* «lo decisivo es la conexión de verdad y amor»⁶.

Pues bien, esta fórmula sirve para definir también al maestro, como lo advirtió san José de Calasanz, fundador de las Escuelas Pías⁷. En el *proemio* de sus Constituciones define al maestro como *cooperator veritatis*⁸. El insigne santo aragonés sintió como nadie la *universalidad del llamamiento de Dios a la verdad* y no podía resignarse a que los más pobres quedaran alejados de ella; sentía también la *universalidad de la verdad misma* y no podía consentir en ver fragmentada en verdad religiosa por un lado (piedad) y verdad profana por otro (letras). Una y otra se complementan en nuestro limitado entendimiento⁹.

En el concepto de maestro como cooperador de la verdad nos encontramos con una primera impresión de rebajamiento del maestro, no apa-

⁴ J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Ed. Encuentro (Madrid 2005⁴) 157.

⁵ J. RATZINGER, *Cooperadores de la verdad. Reflexiones para cada día del año*, Rialp (Madrid 1991) 17-19.

⁶ J. RATZINGER, *Cooperadores de la verdad. Reflexiones para cada día del año*, o.c., 18.

⁷ Mientras los tratadistas de educación de su tiempo pensaban únicamente en la formación de príncipes y nobles como condición necesaria para una ordenación justa de la sociedad, san José de Calasanz, con una visión que salta por encima de varias generaciones, señala expresamente la educación del pueblo como fundamento del orden político y social.

⁸ *Constitutiones Scholorum Piarum*, Proemio III.

⁹ V. GARCIA HOZ, *La tarea profunda de educar*, Rialp (Madrid 1981⁵) 135 y ss.

rece con esa cualidad de superioridad emanada de la misma raíz de la palabra¹⁰. A juicio de V. García Hoz, san José de Calasanz sitúa al maestro en el plano justo: no como principal agente de la educación, sino como una causa subordinada a otra principal, colocándose así en la línea del *pensamiento tomista*, medular en el pensamiento de Calasanz. Su *originalidad* se encuentra en la definición misma de maestro, que nadie con anterioridad a san José de Calasanz había formulado¹¹. El maestro es un cooperador de la verdad. Ambos maestro y educando están al servicio de la verdad: el maestro sirve a la verdad cooperando en su aprehensión por el discípulo, y éste encarnándola en su vida, como norma objetiva para caminar.

Basta con que nos fijemos en la primera de las palabras, «cooperador», para que nos demos cuenta de que la función del maestro es una *función práctica*. El maestro no puede recluirse en el ámbito de su intimidad, ha de saltar las barreras de su propia persona para ir en ayuda de los demás. Sin embargo, en el maestro se da una peculiar vida práctica.

Como observa V. García Hoz, la vinculación de san José de Calasanz al pensamiento de santo Tomás resulta muy significativa para explicar su devoción por la verdad y la inserción de la función magistral en la vida práctica. Cuando santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* y en el *De Veritate de las cuestiones disputadas* se plantea el problema de si el acto de enseñar pertenece a la vida contemplativa o a la vida activa, responde *incluyéndola en la vida activa* de un modo predominante, aun cuando participa de la contemplativa.

En el pensamiento de santo Tomás la educación, que se realiza a través de la enseñanza, tiene dos objetos: la verdad conocida por el maestro y la palabra que éste utiliza para despertar o iluminar el conocimiento del discípulo. La esencia de la actividad magistral carga su acento precisa-

¹⁰ La palabra «maestro» deriva del latín *magister*: *magis* (más) y *stare* (estar de pie o parado). El reconocimiento de la preeminencia del maestro es de dominio universal: el nombre «Confucio», venerado en la China, equivale a «rey de los maestros». Los griegos reservaban el nombre de «maestro» para los filósofos más sabios: *didaskalon*, el que enseña la sabiduría; y en la República romana, se reservaba al magistrado que seguía en dignidad al dictador; también los judíos llamaban «maestro» a los hombres más eminentes; y al mismo Jesucristo, a quien se reconocía como hijo de Dios, le llamaron «Maestro»; en la Edad Media, al aparecer las Universidades, «maestro» equivalía a Doctor, el supremo grado docente. Es en el siglo XIX y XX, a partir del movimiento pedagógico inspirado en Rousseau, donde aparece un desdén manifiesto hacia la autoridad en el maestro. Cf. V. GARCÍA HOZ, *Sobre el maestro y la educación* (Madrid 1944) 11-19.

¹¹ V. GARCÍA HOZ, *La tarea profunda de educar*, Rialp (Madrid 1981⁵) 177.

mente en la palabra como signo que expresa el concepto el concepto interior. Mas la palabra se pronuncia para ser oída y en este sentido se convierte en acción exterior, por lo cual el objeto de toda enseñanza pertenece a la vida activa, aunque se recuerde que en cierto modo ha de participar también de la contemplativa¹². En cuanto cooperador, ayudador, auxiliador, es hombre de vida activa; en cuanto a la verdad con la que coopera, mira a la vida contemplativa¹³.

Cuando se habla del maestro como cooperador de la verdad, no se habla de la verdad como un apéndice de la acción, sino de ese otro profundo dinamismo que tiene como efecto la libertad del hombre: «la verdad os hará libres». Cooperar con la verdad es empeñarse personalmente en la empresa de liberar y hacer felices a los hombres.

En el concepto cristiano de maestro no se puede olvidar el problema que plantean las afirmaciones evangélicas sobre la atribución exclusiva del magisterio a Cristo: «Uno solo es vuestro Maestro: Cristo» (Mt, 23, 8-10; Lc 10, 16). ¿Qué sentido tiene llamar maestro a quien no sea Cristo? En sentido absoluto, nadie puede ser llamado maestro; con sentido analógico y ocupando una situación subordinada en el orden real, puede ser llamado maestro únicamente aquel que participe del magisterio de Cristo. Cristo es la Verdad, y el maestro es “cooperador de la verdad».

Cristo no hablaba de *poseer la verdad*, sino de *permanecer en la verdad*, de *pertenecer a la verdad*¹⁴. La verdad no es algo poseído por nosotros, sino algo que nos sostiene, no podemos hablar en términos absolutos de posesión de la verdad, sino de permanencia o comunión en la verdad. La verdad no es nuestra, y por eso no podemos negarla a nadie a quien con ella podamos ayudar, ni podemos negarla a ella misma. La verdad se acoge, se reconoce.

La postura del que se siente cooperador y no creador de obra propia le libra de caer en el orgullo fariseísmo de la *propia* verdad, la *propia* fe, el *propio* camino. Si el maestro es cooperador de la verdad, no podrá considerar a ésta como una posesión, sino como una realidad en la cual participa. El maestro, más que tener la verdad, está en la verdad; más que sen-

¹² Cf. V. GARCÍA HOZ, *La tarea profunda de educar*, Rialp (Madrid 1981⁵) 138.

¹³ Cf. J. PIEPER, *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*, Rialp (Madrid 2005) 109.

¹⁴ La verdad a la que se refiere Cristo es una verdad existencial, esto es, al acontecimiento de la revelación por el cual quien le ve a El, ve al Padre (Jn 14, 7). Cf. J. Noriega, “El camino al Padre”, en L. MELINA-J. NORIEGA-J.J. PEREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano. Dinámica de la acción moral y perspectiva teológica de la moral*, Palabra (Madrid 20001) 166.

tirse en posesión de la verdad, se ha de sentir en comunión con ella; es decir, participando de algo que viene de más arriba.

La ventana no da luz; simplemente deja pasar la luz. Así debe ser el maestro. La metáfora es de san Agustín: «No es el maestro el que ilumina con su luz el alma del alumno. A la manera que alguien da luz a una casa abriendo sus ventanas, así el maestro, abriendo paso a la luz de la verdad, hace que sea la propia verdad la que ilumine el alma del alumno» (*Com. a los Salmos*, 118, 18, 14).

El que enseña debe escuchar al «maestro interior» nos dice san Agustín: «¿Por qué te agrada tanto hablar y tan poco escuchar? Andas siempre fuera de ti, y rehúas regresar a ti. El que enseña de verdad está dentro; en cambio, cuando tú tratas de enseñar, te sales de ti mismo y andas por fuera. Escucha primero al que habla dentro y, desde dentro, habla después a los que están fuera» (*Com. a los Salmos*, 139, 15).

2. ¿QUÉ ES EDUCAR?

Aristóteles ya advertía que toda vida humana espiritual nace del *asombro*, de la maravilla. Y san Gregorio de Nisa, escribe: «los conceptos crean ídolos, sólo el asombro conoce»¹⁵. ¿Asombro de qué? ¿Maravilla de qué? De la realidad: de que existe «algo» y no la «nada».

Así pues, si nos preguntamos en qué consiste el acto educativo, podríamos responder que educar significa *introducir en la realidad total*¹⁶. Como observa C. Caffarra¹⁷, introducir a la persona en la realidad significa ofrecerle una clave para interpretar humanamente la propia experiencia humana. La realidad está constituida por todas las experiencias que tejen la trama de nuestra vida. En ella la persona experimenta tres necesidades fundamentales: la de vivir, la de comprender, y la de amar y ser amado. La primera necesidad, la de vivir, no se puede tomar en sentido biológico, sino en el sentido de tener razones por las cuales merece la pena vivir. Por lo que al final las tres necesidades son una sola: la de vivir una vida buena, plena, con un sentido que lo unifica todo.

¹⁵ C. CAFFARRA, «La educación, un desafío urgente», en *Revista Humanitas*, n. 37.

¹⁶ J. A. JUNGSMANN, *Christus als mittelpunkt religiöser enzierhung*, Friburgo 1939. Cf. R. BUTTIGLIONE, *La persona y la familia*, Palabra (Madrid 1999) 49.

¹⁷ C. CAFFARRA, «La educación, un desafío urgente», en *Revista Humanitas*, n. 37.

En este sentido indica Robert Spaemann: «Educación para la realidad, ¿qué puede significar esto en último término?, ¿cuál es su meta? Su meta es que a una persona se le haga real lo real. No para toda persona es real lo real. Hay a quien las cosas y las demás personas se le aparecen no como ellas mismas, sino bajo el punto de vista subjetivo de lo agradable y lo desagradable, de lo útil y de lo dañino. Cuando algo –o alguien– se nos hace real en cuanto ello mismo ¿cómo llamamos a eso? Ahí hablamos de amor. El amor es el hacerse real del otro para mí. Educación para la realidad es, por tanto, otra forma de decir educación para el amor»¹⁸.

Una persona es introducida en la realidad cuando conoce la verdad y el valor de la realidad misma, cuando por este motivo saber dar una interpretación sensata de la misma. Introducir en la realidad significa proponer a la persona un «proyecto de vida» que es la única respuesta verdadera a la necesidad que la persona tiene de vivir una vida buena.

Conviene detenerse en la palabra *proponer* porque es una palabra clave. Proponer no significa simplemente «enseñar», porque la educación no significa solo instrucción. No significa “imponer”, porque la educación tiene como destinatario la persona que es un sujeto libre. No significa «neutralidad» en relación a cualquier proyecto de vida, porque el educador propone un proyecto de vida en cuanto tiene la certeza, sobre la base de la propia experiencia, que es la única respuesta verdadera a las necesidades del hombre. El educador cuando pretende ser neutral educa para la esclavitud, quien propone un proyecto educativo sin una íntima convicción de la verdad de aquello que propone, es un pésimo educador.

¿Qué significa educar para la vida en sociedad desde una perspectiva neutral? Educar para la tolerancia. ¿Qué significa? Que la alteridad, la diversidad es neutral: el hecho de existir los otros no tiene en sí mismo ningún significado. El otro es, y por tanto debe ser aceptado en su facticidad: cada uno «tolera» a cada uno. No tiene sentido preguntarse si lo que piensas es verdadero o falso: cada opinión y lo contrario de cada opinión tienen el mismo valor. ¡Deben respetarse todas las opiniones! ¡Reside en nosotros una pasión por la verdad que nos consume!

Sabido es que la propuesta educativa de la Iglesia no es neutral, enseña a distinguir la verdad del error, lo bueno de lo malo. No acepta en su propuesta educativa que el hombre «privado» se separe del hombre «pú-

¹⁸ Cit. en A. DE GREGORIO, *Por las huellas de la pedagogía del Padre Tomás Morales. Un idealista con los pies en la tierra*, Fundación Universitaria Española (Madrid 2007) 30.

blico», porque su propuesta educativa parte exactamente del presupuesto que la persona es un todo unitario. Obviamente, no hay educación donde no existe *autoridad educativa*. ¿Qué significa autoridad educativa? Si educar significa introducir a una persona en la realidad, ofrecerle una hipótesis para interpretar la realidad misma. Nadie ofrece lo que no tiene. No se puede educar sin estar en posesión profunda y vivida de una interpretación de la realidad, considerada como la única verdadera también sobre la base de la propia experiencia. Autoridad educativa significa posesión segura y vivida de una propuesta de interpretación de lo real, que se ofrece-propone para la verificación existencial de quien es educado.

Ahondemos más en el corazón de la relación educativa. ¿Qué significa que la persona necesita-pide ser educada? Significa que necesita-pide entrar en contacto con la realidad para sentir en la misma una Presencia que le dé la certeza de que vale la pena vivir, precisamente debido a esa Presencia. Educar significa introducir a la persona en la realidad de tal manera que se sienta como acogida por un destino bueno. De lo dicho se desprende que la educación puede ocurrir únicamente en el interior de una relación entre personas, en el interior de una “comunicación indirecta” que circula de “persona a persona”.

Hoy nos encontramos en una situación de *desierto educativo*¹⁹. Cada uno de nosotros es un *gran deseo* de justicia, de verdad, de amor, cuya realización se encomienda a la libertad humana. Tiene sentido hablar de educación porque este deseo anida en el hombre. ¿Y si se apaga el deseo en el corazón del hombre? Se apaga el deseo en el hombre cuando se introduce en su corazón la sospecha de que aquello que desea no existe: que *su deseo* no tiene sentido porque *carece de contenido*. Esto ocurre cuando se afirma que no existe una verdadera distinción entre justicia e injusticia, porque sólo existe la utilidad y el interés; cuando se afirma que no existe la verdad, sino únicamente opiniones; cuando se afirma que no es posible amarse verdaderamente y la relación entre personas sólo puede como configurarse como una coexistencia de egoísmos opuestos.

¿Y qué ocurre entonces en el corazón del hombre? Se extingue o al menos se obstaculiza profundamente el deseo. ¿De qué es peregrino el hombre? Peregrino de la nada. *Educación resulta imposible*. Tiene enormes consecuencias en la libertad: una libertad desarraigada de los verdaderos deseos del hombre, de sus «inclinaciones naturales» (santo Tomás), es

¹⁹ C. CAFFARRA, «La familia, lugar originario de la educación», en *Revista Humanitas*, n. 25

una libertad a la deriva. Esta disolución de la libertad en la mera elección genera en nuestros estudiantes y jóvenes un sentido de “cansancio espiritual”, lo que los padres del desierto llamaban «tristeza del corazón».

La cultura actual está dominada por la negación de esa relación originaria con la realidad: no existe una realidad para interpretar. Sólo existen interpretaciones de la realidad, sobre las cuales es imposible pronunciar un juicio de verdad, desde el momento en que éstas no se refieren a significado alguno. ¿Es posible educar en este contexto? Éste es el desafío que hoy se nos presenta. ¿Es posible volver a transmitir la pasión por la verdad, el gusto por la libertad, la alegría del carácter definitivo del don?

3. LA MISIÓN DE LA UNIVERSIDAD

La Universidad nació porque la fe consideraba posible la búsqueda de la verdad e impulsaba a esta búsqueda de tal modo que posteriormente requirió la extensión de su ámbito a todos los campos del conocimiento humano, naciendo así las distintas facultades»²⁰. La Universidad nació como *Universitas magistrorum et scholarium*, como se recoge en la hermosa definición de Universidad de Alfonso X el Sabio en la Ley de las Partidas como «ayuntamiento de profesores y estudiantes por el saber».

Desde sus orígenes está orientada a la consecución de un conocimiento científico de la verdad, de toda la verdad. Hacia un saber integral – *universitas studiorum*– en una estrecha relación humana entre alumnos y profesores. La Universidad no se encierra en particularismos²¹. Es *Universitas*, que abarca todo el hombre, toda la verdad acerca del mundo físico o espiritual. Su papel específico es fundir en síntesis materia y espíritu, civilización y cultura, ciencia y fe. Su esencia es abarcar la totalidad del hombre para conducirlo a la verdad total. El hombre nace para *conocer y vivir* la verdad²².

El objetivo de la Universidad no es únicamente conseguir la inserción en el mercado de trabajo, sino antes y sobre todo, la búsqueda de la ver-

²⁰ J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC (Madrid 2005) 172.

²¹ Sin esta interdisciplinaridad corremos el riesgo de que las «alicortas y miopes visiones científicas» ocupen el ‘centro’ de la verdad, como Newman lo llamaba. Cf. P. POUPARD, *La universidad, creadora y transmisora de una nueva cultura al alba del III Milenio*, Universidad San Pablo-CEU (Madrid 2001).

²² T. MORALES, *Hora de los laicos*, BAC (Madrid 1985) 469.

dad, en esa relación única que se establece entre el maestro y el alumno, verdadera comunión de vida, «ayuntamiento», en las palabras del rey sabio. Decir Universidad es decir universalidad en el saber, la pasión por el conocimiento en toda su extensión.

La misión propia de la Universidad es la «diakonía de la verdad»²³, el servicio apasionado a la verdad. Colocar en el primer puesto el servicio a la verdad no es una simple cuestión metodológica; es una opción con enormes consecuencias. Significa *colocar en el centro* de la comunidad universitaria a la *persona humana*, dotada de capacidad racional y voluntad libre, que es quien experimenta el gozo por la verdad.

La *Universidad católica* tiene su *nota característica* en la primacía de la *formación integral de la persona* sobre la capacidad laboral. Esta formación integral recibía en los tiempos de santo Tomás el nombre de *sapientia*, es decir, de aquella forma superior de conocimiento en la que se integran los distintos saberes. Formación integral, *sapientia*, significa sobre todo el crecimiento como persona en todos los órdenes. Esta *paideia* cristiana constituye la dimensión católica de la universidad.

En todas las culturas la transmisión de la *sabiduría* se ha hecho siempre a través de la institución del *discipulado*: la relación *personal* con el maestro. La fuerza de este modo de enseñanza la ha reivindicado Max Scheler con su planteamiento del seguimiento del modelo personal. Este tipo de enseñanza requiere un elemento importante del que parece haberse olvidado nuestra cultura: *el tiempo*. No se ha de entender esta necesidad como un requisito exterior para una mejor transmisión de contenidos, medible por criterios de eficiencia. El tiempo es un factor imprescindible subjetivamente, por sustentar el proceso de maduración personal que es el modo propio de asimilación personal²⁴. Ambos elementos, la *relación personal* y la *permanencia* en la misma, es lo que destaca Aristóteles cuando afirma que sólo una persona madura puede ser sabia en cuestiones de ética, porque necesita la experiencia y ésta del tiempo²⁵.

²³ Cf. P. POUPARD, *La Iglesia ante los desafíos culturales de la postmodernidad*, Fundación Universitaria Española (Madrid 2001).- *Inteligencia y afecto. Notas para una paideia cristiana*, Universidad Católica San Antonio (Murcia 2001).

²⁴ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «Un camino a recorrer: la enseñanza de la moral», en *La plenitud del obrar cristiano*, o.c., Palabra (Madrid 2000) 104.

²⁵ En cambio sí puede ser sabia en matemáticas una persona joven. Cf. ARISTOTELES, *Ética a Nicomáco* VI, c. 9: 1142 a 14-20.

3.1. La luz de la inteligencia

La verdad en la vida humana supone un *acto de reconocimiento*, esto es, una *aceptación interior*. La aceptación de una manifestación no es una mera idea, ni la certeza subjetiva, sino que requiere el *espacio interior de acoger a otro*, y no existe una verdad que no implique en sí misma el empeño de la persona²⁶. Es el primer paso en el que insistía san Agustín al tratar el tema de la verdad: «No vayas fuera, vuelve a ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad»²⁷. La verdad es un misterio que se nos revela. Por tanto, la libertad, no nace de una indiferencia hacia lo exterior, sino que tiene que ver directamente con la responsabilidad de acoger una verdad que se manifiesta. La intimidad de la verdad reclama al mismo tiempo la trascendencia de la misma. Toda verdad incluye una llamada a salir de sí, como nos muestra el principio agustiniano de la *via interioritatis*: «y si ves que tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo».

Como se nos dice en uno de los textos más citados en el magisterio de Juan Pablo II, *Gaudium et spes* 24, el hombre «no puede encontrarse a sí mismo, sino en el don sincero de sí». Es aquí en la manifestación de una verdad personal, donde la libertad y la verdad se implican mutuamente. Y la fuerza de la verdad, es entonces una fuerza de liberación. La fuerza de la verdad está en el crecimiento interior del hombre, en relación a su *vida*. El verdadero objetivo de la vida es el conocimiento existencial, integral de la verdad, la comunión con ella, la vida en ella.

La verdad no es producto del hombre. El hombre no la crea, sino que la reconoce. Decía hermosamente el cardenal Newman, más que abrazar yo la verdad, soy abrazado por ella. El hombre debe buscar la verdad y debe juzgar según esa misma verdad.²⁸ Una de las tareas fundamentales de la educación es «formar la conciencia» que es tanto como «hacerla objeto de continua conversión a la verdad y al bien»²⁹. «Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8, 32). Estas palabras nos advierten del peligro de una libertad aparente, una libertad que no profundiza en toda la verdad del hombre (*Redemptor hominis* 12).

²⁶ Cf. J. J. PEREZ-SOBA, «La fuerza de la verdad», en AA.VV., Encuentros teológicos III, Centro de cultura teológica de Guadalajara, (Guadalajara 2003) 33-47.

²⁷ *De Vera Religione*, 39, 72. Cf. T. CID, «Verdad, alteridad, tolerancia», en *Cuadernos de pensamiento* 18, Fundación Universitaria Española (Madrid 2007) 146.

²⁸ JUAN PABLO II, *Veritatis splendor* 62.

²⁹ JUAN PABLO II, *Veritatis splendor* 64.

3.2. La educación del corazón

La Universidad tiene que *enseñar a amar*, así lo expresaba el cardenal Poupard, presidente del Pontificio Consejo de la cultura, en la lección inaugural que pronunció en la Universidad Católica San Antonio de Murcia, en el año 2001. Como imagen de Dios, que es Amor (1 Jn 4, 8), la vocación al amor es constitutiva del ser humano³⁰. La persona llega a la perfección en la medida en que ama. Cuando descubre que ha sido llamada por Dios al amor y hace de su vida una respuesta a ese fin. Reconocer y vivir en plenitud y vivir en plenitud la vocación originaria al amor es la raíz de toda moralidad³¹.

Al decir que la Universidad ha de ser enseñar a amar no nos referimos, como es obvio, a introducir cursos de preparación al matrimonio, o a las obras de voluntariado social. La educación al amor comprende una *dimensión mucho más profunda de la persona*. No puede ser algo añadido, sino el aspecto central de la formación en la Universidad, según la concepción antropológica cristiana.

Educar para el amor significa, ante todo, *colocar en el centro de la Universidad* el primer mandamiento: «*Escucha, Israel, amarás al Señor con todo tu corazón, con toda tu mente, con todo tu ser*»³², y el segundo, que es semejante a éste: «*y al prójimo como a ti mismo*»³³. Significa subvertir el orden de valores vigente, que privilegia al fuerte, al sano, al bello, en una palabra, a quien tiene, y margina sin piedad a quien no se ajusta al canon de nuestro tiempo³⁴.

³⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* 10.- *Familiaris consortio* 11.

³¹ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España, n. 19, 29.

³² «Un escriba se acercó a Jesús y le preguntó: ‘¿Qué mandamiento es el primero de todos?’. Respondió Jesús: ‘El primero es: *Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es el único Señor: amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente, con todo tu ser*’. El segundo es éste: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*’. No hay mandamiento mayor que éstos’. El escriba replicó: ‘Muy bien, *Maestro*, tienes razón cuando dices que el Señor es uno solo y no hay otro fuera de él; y que amarlo con todo el corazón, con todo el entendimiento y con todo el ser, y amar al prójimo como a uno mismo vale más que todos los holocaustos y sacrificios’. Jesús, viendo que había respondido sensatamente, le dijo: ‘No estás lejos del reino de Dios’. Y nadie se atrevió a hacerle más preguntas» (Mc 12, 28b-34).

³³ Cf. J.J. PEREZ-SOBA, «Amor a Dios y amor al prójimo», en *La Vía del Amor. Reflexiones sobre la Encíclica Deus caritas este de Benedicto XVI*, Ed. Monte Carmelo-Pontificio Instituto Juan Pablo II (Burgos 2006) 279-293.

³⁴ P. POUPARD, *Inteligencia y afecto. Notas para una paideia cristiana, Universidad Católica San Antonio* (Murcia 2001) 34. Hoy el Principio y Fundamento de los Ejercicios espirituales de san Ignacio (“El hombre ha sido creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios, y mediante esto salvar su alma”), podría trasmutarse así: “El hombre ha sido creado para tener mucho dinero,

Enseñar a amar significa aprender a liberarse de los obstáculos interiores que impiden la *escucha* y la *atención del otro*. No es casualidad que el primer mandamiento comience con un verbo que implica una actitud receptiva: «¡Escucha Israel!». Antes de hacer hay que escuchar, antes de amar hay que volver la mirada del corazón al otro y dejarse interpelar por ella.

Benedicto XVI, en un discurso a los profesores y estudiantes de las universidades pontificias de Roma³⁵, señalaba la importancia de una *educación en el silencio* «porque es necesario desarrollar la capacidad de escuchar con el corazón al Dios que habla [...] Nuestras palabras sólo pueden tener algún valor y utilidad si provienen del *silencio de la contemplación*, de lo contrario, contribuyen a la inflación de los discursos del mundo, que buscan el consenso de la opinión común».

Decía hermosamente el Padre Morales: «El hombre es corazón, capaz de amar, pero el corazón comienza en la cabeza, y la cabeza arranca del silencio»³⁶. Silencio para escuchar, y silencio para contemplar. «Contemplación» es una palabra de significación extensa, que abarca tanto el mundo natural como el sobrenatural. Como actividad natural, contemplar es considerar atentamente, con cuidado, examinar diligentemente. La contemplación, aun referida a los hechos naturales, tiene siempre un significado de nobleza respecto de otros tipos de actividades humanas. Intenta penetrar en la esencia de las cosas.

El valor pedagógico de la contemplación se ve con más claridad si se entiende en su más amplio sentido, es decir, una operación que se puede aplicar a cosas materiales poniendo en ejercicio las disposiciones propias del hombre. Del mismo modo que el amor divino y el amor humano se asientan en un solo corazón, el conocimiento divino y el humano se asientan igualmente en una sola inteligencia³⁷.

El proceso normal del conocimiento humano empieza en la actividad perceptiva que se ejerce a través de la mirada a las cosas y del escuchar la voz de quien nos enseña. El proceso de la contemplación se puede ver como un mirar, pensar y hablar con Dios hasta que se descubra la relación que cualquier cosa, persona o circunstancia tiene con el Señor de

ocupar puestos importantes, poseer mujeres bellas, y mediante esto, ser feliz en la tierra". (C. VALVERDE, «El sentido de la vida humana», Instituto de Humanidades Ángel Ayala CEU, 2005).

³⁵ BENEDICTO XVI, Discurso con motivo del inicio del año académico, 23-10-2006.

³⁶ T. MORALES, *Pensamientos*, (Burgos 1996) 889.

³⁷ Cf. V. GARCIA HOZ, *Ideas para educar*, Rialp (Madrid 2001) 35-48.

toda realidad. Y ése es justamente también el comienzo de la contemplación, mirar, pensar, y escuchar.

Las prácticas educativas corrientes tiene una enorme carencia por no atender a los dos aspectos de la contemplación que acabamos de señalar: la mirada, es decir, la atención persistente a lo que se quiere aprender con la reflexión personal para valorarlo, y el lenguaje del corazón, que incorpora todos los elementos racionales y suprracionales que operan, o pueden operar, en la personalidad humana.

Benedicto XVI subraya la necesidad de formar el corazón. El programa del cristiano «es un corazón que ve. Este corazón ve donde se necesita amor y actúa en consecuencia»³⁸.

3.3. *El amor es exigente*

El amor es verdadero cuando crea el bien de las personas y comunidades, lo crea y lo da los demás: «Sólo quién, en nombre del amor, sabe ser exigente consigo mismo, puede exigir amor de los demás, por *el amor es exigente* [...] Es necesario que los hombres de hoy descubran este *amor exigente*, porque en él está el fundamento verdaderamente sólido de la familia; un fundamento que es capaz de soportar todo. El verdadero amor, enseña san Pablo, ‘Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta’ (1 Cor 13, 4-5)»³⁹.

A amar se aprende, pero es un aprendizaje que duele. La pedagogía del amor es inseparable de la *mística de exigencia*, nota característica de la pedagogía del P. Morales: «El amor no consiste en sentimientos, siempre superficiales y pasajeros. Y menos aún en palabras. Su piedra de toque es el sacrificio, el olvido de sí»⁴⁰. Como observa A. de Gregorio en su espléndido libro sobre la pedagogía del P. Morales, la característica más sobresaliente de su pedagogía es «el *cultivo tenaz de la capacidad de amar*»⁴¹, es decir del olvido propio dándose a los demás.

Educación para la realidad es otra forma de decir educación para el

³⁸ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 31.- Cf. M.L. PRIETO, “Caridad y formación del corazón”, en L.MELINA-C.A.ANDERSON, *La Vía del Amor. Reflexiones sobre la Encíclica Deus Caritas est de Benedicto XVI*, Ed. Monte Carmelo-Pontificio Instituto Juan Pablo II, (Burgos 2006) 326-339.

³⁹ JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, 14.

⁴⁰ T. MORALES, *Pensamientos*, 58.

⁴¹ A. DE GREGORIO, *Por las huellas de la pedagogía del Padre Tomás Morales. Un idealista con los pies en la tierra*, Fundación Universitaria Española (Madrid 2007) 53.

amor, decíamos más arriba con Robert Spaemann, y el amor es exigente. Así la pedagogía del P. Morales se ha calificado como pedagogía realista, pedagogía de las cumbres, pedagogía de la amistad “«alma a alma», pedagogía del amor⁴²: «Tienes que decir a cada uno: tú también eres amado de Dios. No sólo decírselo, sino portarte con él de modo que piense que hay en él algo de bueno, para que así despierte en él una nueva conciencia de sí. Esto no puedes hacerlo más que ofreciéndole tu amistad»⁴³.

La mejora es el objetivo último. Por eso la pedagogía de la amistad va unida a la pedagogía de la exigencia. «La amistad auténtica lleva la verdad, el amor, Dios mismo a los demás, pero sin concesiones, sin dejarse llevar de versatilidades acomodaticias, de deslealtades cobardes [...] Tus interlocutores inteligentes y avisados no confiarán en ti si coqueteas con la verdad haciendo concesiones al error. Quedarían defraudados. Esperaban el oro puro de la verdad íntegra y les entregas el oropel artificioso de las verdades a medias, errores camuflados que arrastran siempre a transacciones»⁴⁴. Su exigencia es un acto de fe en el educando: «Creo en la juventud, en sus posibilidades y más en la española. Este debería ser dogma de fe inmovible en medio del derrotismo y debilidades que defraudan a jóvenes que están esperando quien les exija para dar todo lo que encierran»⁴⁵.

El desierto educativo del que hemos hablado antes, la falta de educadores, fue el aguijón que lanzó al P. Morales a entregar lo mejor de sí mismo a la formación de los jóvenes: «Los jóvenes se encuentran huérfanos de educadores decididos a forjarlos [...] No la defraudemos. No tengamos miedo. Enarbolemos sin miedo bandera de auténtica santidad apostólica, como pide el Vaticano II»⁴⁶.

Así lo hizo él hasta el final vida entregada totalmente a la formación de los jóvenes. Sabía entusiasmarles con la verdad: «¿Qué es una vida llena? Un ideal, soñado en la juventud y realizado en la edad madura hasta la muerte. El ideal es entrega, trabajo amoroso, continuo, responsa-

⁴² Cf. L. JIMENEZ, *Un movimiento, unas obras, una misión*, Ed. Encuentro (Madrid 2000).- S. HEGARTY-B. DE ANCOS, *Gredos, cuna de un estilo de vida. Padre Tomás Morales, S.J.*, Monte Carmelo (Burgos 2004).- B. GAZAPO ANDRADE, *Tomás Morales, forjador de hombres. Aproximación a su estilo educativo*, Ed. Encuentro (Madrid 1997).

⁴³ T. MORALES, *Hora de los laicos*, 244.

⁴⁴ T. MORALES, *Hora de los laicos*, 242.

⁴⁵ T. MORALES, *Laicos en marcha*, Madrid 1984³) 28-29.

⁴⁶ T. MORALES, *Laicos en marcha*, Madrid 1984³) 28-29. Cf. T. CID, *Amistad y vocación a la santidad*, Ed. Horizonte (Madrid 2004).

bilidad siempre en ejercicio [...] Un gran ideal es un gran amor. El que tú buscas [...] Hasta ahora, como muchos jóvenes, has corrido el riesgo de tomar un gusano de luz por una estrella. Pero lo que tú buscas, lo que tú necesitas, es la estrella de un amor ilusionante. Graba en tu corazón, con hierro candente, al rojo vivo, el lema de la Universidad de Oxford: *Dios es mi luz*»⁴⁷.

Es el mismo programa que nos propone Benedicto XVI en su primera encíclica: «El amor es una luz –en el fondo la única- que ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar. El amor es posible, y nosotros podemos ponerlo en práctica porque hemos sido creados a imagen de Dios. Vivir el amor y, así, llevar la luz de Dios al mundo: a esto quisiera invitar con esta encíclica»⁴⁸.

3.4. *La verdad y el amor*

Para hacer de la educación al amor un principio educativo es necesario superar la escisión, más aún, la contraposición que la cultura de nuestro tiempo ha establecido entre la verdad y el amor, entre libertad y verdad, entre sentimiento y razón. La unión entre verdad y amor, fruto de la inteligencia y el corazón es la sabiduría. Es un conocer saboreado, gustado, amado.⁴⁹

La sabiduría no es un mero razonamiento, es conocer y amar a Dios: «El que *escucha* mis palabras y las *pone en práctica* se parece al hombre prudente que edifica su casa sobre roca» (Mt 7, 24). La sabiduría está orientada a la verdad y, por lo tanto, al bien⁵⁰.

El amor y la razón deben aunarse como «los auténticos pilares de lo real: la verdadera razón es el amor, y el amor es la verdadera razón. En su unidad son el verdadero fundamento y la meta de todo lo real»⁵¹. «La verdad y el amor son idénticos. Esta proposición –comprendida en toda

⁴⁷ T. MORALES, *El ovillo de Ariadna*, Ed. Encuentro (Madrid 1998) 135-136.

⁴⁸ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 39.- Para el análisis del amor como luz en la encíclica *Deus caritas est*: J.J. PEREZ-SOBA, «La caridad: luz que ilumina a todo hombre», en *Cuadernos de pensamiento* 18, Fundación Universitaria Española (Madrid 2007) 13-31.

⁴⁹ L. REDONDO, «Verdad y amor, condición, objeto y método de la educación», en *Cuadernos de pensamiento* 18, Fundación Universitaria Española (Madrid 2007) 122-125.

⁵⁰ Cf. E. FORMENT, «La sabiduría del corazón y la crisis de la verdad», en *Cuadernos de pensamiento* 18, Fundación Universitaria Española (Madrid 2007) 59-83.- L. REDONDO, «Verdad y amor, condición, objeto y método de la educación», en *Cuadernos de pensamiento* 18, Fundación Universitaria Española (Madrid 2007) 107-131.

⁵¹ J. RATZINGER, *Fe, verdad, y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Ed. Sígueme (Salamanca 2006) 160.

su profundidad- es la suprema garantía de la tolerancia; de una relación con la verdad, cuya única arma es ella misma y que, por serlo, es el amor»⁵².

El amor y la verdad se exigen mutuamente, así lo recordó Juan Pablo II en la homilía de canonización de santa Teresa Benedicta de la Cruz, copatrona de Europa: «Sor Teresa Benedicta de la Cruz nos dice: “no aceptéis nada como verdad que esté privado de amor. Y no aceptéis nada como amor que esté privado de verdad. La una sin lo otro se convierten en una mentira destructora”»⁵³. No se puede optar por el amor en contra de la verdad, ni tampoco usar la verdad ignorando el amor. Ambas realidades exigen una respuesta armónica por parte del hombre. La síntesis entre verdad y amor se realiza en la vida de los santos, testigos de Jesucristo, que afirma de sí mismo «Yo soy la Verdad» (Jn 14, 6), y la Verdad, Jesucristo, da la vida por sus amigos como prueba suprema de amor (Jn 15, 13).

La Universidad es un lugar privilegiado para de la elaboración de esta síntesis, el lugar donde se forja, en el interior de la persona, la pasión por la verdad y el amor sin fronteras⁵⁴.

⁵² J. RATZINGER, *Fe, verdad, y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Ed. Sígueme (Salamanca 2006) 199.

⁵³ JUAN PABLO II, Homilía de canonización de Edith Stein, santa Teresa Benedicta de la Cruz (11-10-1998).

⁵⁴ P. POUPARD, *Inteligencia y afecto. Notas para una paideia cristiana*, Universidad Católica San Antonio (Murcia 2001) 39.

LA INTERVENCIÓN EDUCATIVA TEMPRANA EN LOS DESFAVORECIDOS SOCIALES

Por EDUARDO LÓPEZ
Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

Varias cuestiones pueden ser objeto de atención en esta introducción. Una de ellas se refiere a lo que se entiende por *educación temprana*.

Veamos qué se entiende por *educación temprana*. La Ley Orgánica de Educación-LOE (Ley Orgánica 2/2006 de 3 de mayo de 2006, BOE 4 de mayo de 2006), al hablar en el Cap. II de la *Organización de las enseñanzas y el aprendizaje a lo largo de la vida*, propone en el art. 3,2, dentro de las enseñanzas que ofrece el sistema educativo, la *Educación Infantil*, como la primera, desde el punto de vista cronológico, de las enseñanzas. Esta “etapa” educativa –en realidad es un “nivel”- comprende “desde el nacimiento hasta los seis años de edad”. En el art. 4,1 se afirma que “se ordena en dos ciclos. El primero comprende hasta los tres años, y el segundo, desde los tres a los seis años de edad”. Por tanto, en la concepción del legislador español a este nivel del sistema educativo se lo denomina como educación infantil, que cubre toda la edad pre-escolar.

Sin embargo, más allá de las coyunturas legislativas, sin duda que la expresión más universalmente utilizada para abarcar este lapso de tiempo es la de *educación preescolar*, que se refiere al conjunto de actividades y/o experiencias, que tienen como pretensión afectar a cambios en el desarrollo de los niños desde el nacimiento hasta la entrada en el *kinder* (5 años) o en el grado/cursillo primero (6 años). En este sentido, lo que en la legislación se entiende por *educación infantil* viene a ser similar, si no idéntica, a educación preescolar, tal como aquí se entiende.

Sin embargo, existe un término –*educación en la temprana niñez* ó *early childhood education*- que se refiere, según Eric, a las actividades y/o experiencias que se pretende que afecten a los cambios en el desarrollo de los niños *desde el nacimiento* hasta las primeras unidades o grados de la escuela elemental (k-3), incluyendo el kinder *hasta los 3 primeros cursos de educación primaria*. Aquí reside el cambio, en que se extiende hasta los primeros cursos de la educación primaria. Por tanto, “educación temprana” es una expresión que, contrariamente a lo que se entiende, no es específica de los primeros cortos años –p.e. hasta los 3, 4 ó hasta 5 años- sino que “temprano” es hasta aproximadamente los 9 años.

Por tanto, ésta será una expresión preferida por cuanto no pone límites hacia delante sino hasta el 3º curso o grado de la educación primaria. Ahora bien, si por educación en la temprana edad se entiende desde el nacimiento hasta aproximadamente los 9 años, ¿dónde incluir la etapa *prenatal*, que para los fines de la educación compensatoria es una etapa esencial?

¿Habría que decir que, para los fines de la presente disertación, debería hablarse de *educación en la temprana edad Y educación prenatal*? ¿*Qué se entiende exactamente por prenatal y dónde se podría incardinar una intervención* en esa época? Si *prenatal* es todo aquello que ocurre mientras el embarazo, es decir, entre la concepción y el nacimiento de una persona, y si buscamos una denominación más extensa que la cubra, podría hablarse de *early intervention* (Eric, 27 de nov. de 2007). Por ésta se entiende la “intervención con individuos en riesgo de/ o en los tempranos estadios/ de desórdenes mentales, físicos, de aprendizaje u otros; ordinariamente se refiere a los esfuerzos dirigidos a los jóvenes niños (desde la infancia hasta los grados de primaria), *a veces se incluye el cuidado prenatal*”.

Por tanto, la expresión más adecuada a los fines de la presente discusión sería la de *intervención temprana*, si bien adjuntando el término *educativa: Intervención educativa temprana*. Naturalmente, hacia los desfavorecidos sociales, que es la perspectiva específica en la que nos vamos a situar.

Existen otras expresiones, como las *nursery schools*, que son escuelas para niños preescolares, ordinariamente desde los 2.5 hasta los 5.5 de edad, en las que los programas pueden ser de medio día o de parte de la semana y puede ser puesta en funcionamiento como un servicio por las

escuelas públicas, o por otras agencias o individuos como negocio. No son equiparables a *guarderías*, por cuanto éstas ordinariamente se denominan *custodial care*, esto es, de tutela o guarda, las cuales se encuentran bajo los auspicios de agencias de salud o bienestar social, o funcionan sobre la base de la iniciativa privada. Proporcionan cuidado de los niños –a los infantes (los que no hablan), a los que gatean (toddlers) y a los preescolares- de padres trabajadores y están abiertas durante un largo día, al menos desde las 7 a.m. hasta las 6 p.m.

El volver la vista en la educación a la edad *temprana* muy probablemente ha sido debido a los programas de educación compensatoria. En efecto, todavía siguen grabadas en nuestras retinas aquellas conclusiones que explicaban el fracaso de muchos programas clásicos de educación compensatoria –véanse las del Head Start, programa iniciado a mediados de los años 60 en USA- cuando decían que tales programas habían sido cortos –*too little*- y tardíos –*too late*. Porque, en efecto, dos de las condiciones de los buenos programas de educación compensatoria eran el ser tempranos y el ser duraderos-prolongados, en este caso, hasta los primeros cursos de la escolaridad obligatoria (Cfr. López López, 2006, al hablar en la *discusión* de los programas de la Fundación High Scope).

De los tres grandes programas educativos de educación compensatoria –los dos de la Fundación High Scope (el programa Perry y el Curricular), el programa ABC y el Chicaco Child/Parent Centers (CPC)-, a excepción del primero, que cubre desde los 3/4 hasta los 5/6 años, los otros dos transcurren hasta los 9 años; el segundo (ABC) discurre desde los 0 y el tercero (CPC) desde los 3 hasta finales, ambos, de los tres primeros cursos de la educación obligatoria. Se habían dado cuenta los diseñadores de estos programas de que los niños desfavorecidos sociales necesitaban ser apoyados durante los tres primeros cursos de la escolaridad obligatoria. Pero el ABC, además, se había dado cuenta de que era preciso apoyar a los niños en los primeros años a partir del nacimiento. Por tanto, estrictamente hablando solamente el programa ABC era un *early childhood program* o programa en la temprana edad, es decir, desde los 0 hasta los 9 años.

Sin embargo, incluso dentro de los programas de educación compensatoria, en 1994/5 el Congreso de los Estados Unidos establece un nuevo programa –Early Head Start (EHS)- que tiene como destinatarios a los infantes y los que gatean, y a las *mujeres embarazadas*. Ya había en ese momento suficiente doctrina de investigación y experiencia sobre la bon-

dad de los programas y servicios tempranos, continuados, intensivos y comprensivos proporcionados a las mujeres embarazadas y a los niños muy jóvenes y a sus familias. Es decir, el EHS centra la atención en los primeros momentos, incluso antes de nacer, ya que no es gratuito lo que ocurre en los nueve meses primeros que el niño pasa dentro del seno de su madre. Y veremos que incluso antes. Contemplando un videodocumental titulado *En el vientre materno*¹, gracias a los progresos tecnológicos logrados en épocas recientes, se ha permitido pasar de una concepción del feto como ‘renacuajo estúpido’ (Rousseau) a otro como un ser sensible, activo e inteligente. De aquí la importancia de estos primeros momentos de su vida para el futuro.

Se cuenta que alguien le preguntó a Samuel Johnson (1709-1784), célebre por sus frases o sentencias, cuál era la edad idónea para que los niños empezaran a ser educados. La respuesta, después de pensarla breves instantes, fue muy sencilla: “¿Cuándo debe comenzar la educación de los niños? Pues... unos cien años antes de nacer”. En efecto, la educación de los niños viene de muy atrás. Cuando se improvisa, es muy difícil que tenga éxito. Es la acción de muchas generaciones la que se acumula en las formas como socializamos y educamos a nuestros hijos en un determinado momento.

Así pues, ¿cuándo debe comenzar específicamente la intervención de mejora de los educandos, la cual afecta a la preparación para poder operar dicha mejora? Se pueden mencionar tres hitos temporales básicos, comenzando por el final:

- No es suficiente que, una vez *nacido*, le eduquemos adecuadamente, previa preparación durante el embarazo de la madre, aspecto éste evidente. Es decir, los programas de cero en adelante son recomendables, incluso necesarios, pero insuficientes.
- Es que, además, el tiempo de nueve meses que un niño, en este caso embrión y feto, pasa dentro del *seno materno* no es indiferente a cómo sea educado, porque es tiempo de educación, como se tratará de confirmar, siendo, además, muy decisivo.
- Pero es que existen evidencias de que incluso el embarazo debe estar precedido de una preparación adecuada de la futura madre

¹ National Geographic Channel (2005). In the womb (En el vientre materno), MMV Pioneer Film and TV Productions Limited.

embarazada –*preconcepción*- en varios aspectos, psicológico, físico, sanitario, de costumbres y hábitos, ... Existen muchas circunstancias y factores que precisan de una intervención previa a la concepción, en forma de prevención, pues su desconsideración actúa negativa y en ocasiones irreversiblemente sobre el feto en las primeras semanas de embarazo.

Pueden darse interrupciones del embarazo, malformaciones en el embrión, defectuoso desarrollo, parálisis, cráneo subdesarrollado, cerebro mal desarrollado y conexiones –sinapsis- muy limitadas y pobres, ... por una inadecuada nutrición preconcepcional, por alteraciones nutricionales, en especial las graves en la conducta alimentaria (anorexia nerviosa). Es necesario revisar los hábitos y costumbres (drogas, alcohol, tabaco, medicamentos, vitaminas y vitamina A, ácido fólico, ...) y analizar situaciones especiales, como enfermedades crónicas (diabetes, hipertensión, problemas de tiroides), los embarazos después de los 40, la epilepsia, cefalea premenstrual. Y etc. De estas situaciones los programas ordinarios al uso no se ocupan; comienzan a ocuparse a partir del momento de la confirmación del embarazo, esto es, a partir del segundo o tercer mes. Y entonces para ciertos aspectos del desarrollo ya es tarde.

- Sin embargo, además de considerar como destinatarios de los programas a los niños recién nacidos, durante el desarrollo intrauterino y previo a la concepción, en este caso directamente a la madre, algunos autores hablan de la *interconcepción* o de programas interconcepcionales, que consisten en aquellas condiciones que, después de un parto, pueden afectar a un embarazo futuro y mejorarse por el conocimiento y sensibilización derivados de un embarazo previo. Es decir, que, una vez tenido un hijo, es preciso seguir preparándose para el siguiente, aprovechándose además de la experiencia acumulada con el hijo anterior.

Otra cuestión es la referente al *ámbito* de aplicación de los programas y a través de qué *personas*. Aunque las cosas no parecen simples, a la hora de formularse la pregunta sobre el ámbito y las personas implicadas en la educación de los niños, sin embargo en la base sí lo son. Puede afirmarse que existen dos ámbitos de actuación de la educación,

el propio hogar y/o un centro de formación. Y existen unas personas, en primer término los padres –en especial la madre, por varias circunstancias-, mientras son los allegados, los profesionales o paraprofesionales aquellas instancias a las que se acude por compensación o complemento.

Que sean los padres la primera instancia natural de la educación de sus hijos no tiene la menor duda; desde luego lo es la madre, que es la persona a la que el hijo se vincula durante al menos los 9 primeros meses de existencia en esta vida, y la anatomía y fisiología maternas lo vinculan en los primeros hitos de su existencia extrauterina. Por tanto, en el centro de la actuación educativa de los niños se encuentran los padres, los cuales han de implicarse en la educación de sus hijos, dado que la educación, además de efectuarse por el *ambiente* familiar, requiere una actuación *intencional*, querida. Ahora bien, cuando aquéllos no pueden, no saben o no quieren hacerlo, se recurre a varias actuaciones y personas que suplen tal deficiencia. Una de las soluciones consiste en enviar al hogar personas que ayuden a los padres básicamente no para sustituirles sino para enseñarles a realizar las tareas asociadas al ser padres –*visitadores en el hogar*-, consistiendo la otra en atraer a los padres a los centros para que cooperen con ellos en la educación de los niños y en la formación de los mismos padres –*centros de padres/niños* (parent-child centers), mediante su implicación –*parent involvement*.

Así pues, globalmente la educación infantil es una expresión similar a educación preescolar, y ambas son distintas por restrictivas de una expresión más amplia, la educación en la temprana edad.

Perry

1. Modificabilidad de la inteligencia
2. Transferencia a otros aprendizajes
3. Si merece la pena invertir en educación compensatoria
4. Una condición: Protagonismo y libertad a los niños

ABC

1. Tempraneidad: Prevención vs. recuperación
2. Intensidad
3. Continuidad y acompañamiento hasta los primeros cursos de la escolaridad básica

CPC

1. Tempraneidad: ABC 1
2. Implicación de los padres.

¿COMPENSA LA EDUCACIÓN COMPENSATORIA?

Introducción

1. El primer elemento se refiere a quiénes son *sujetos* de educación compensatoria. Se dice que el sujeto de educación compensatoria lo es en la medida en que ha tenido deficiencias ambientales y de experiencias del entorno, para explicar las que son principales, como escolarización, alojamiento, ...¿Quiénes son estos sujetos? Es Miguel Díaz (1986) quien distingue tres tipos de sujetos que han tenido privaciones, clasificados por el momento u origen de la privación ambiental.
 - Son en primer término los sujetos *privados (deprived)* del desarrollo normal por desigualdades de origen, es decir, aquéllos en los cuales las huellas de las influencias negativas del entorno han sido originadas por experiencias tempranas restrictivas. Tales deficiencias ya han sido identificadas a los 18 meses, aunque su gestación ha sido mucho más temprana, incluso en el seno materno, que es el primer ambiente del niño.
 - Son en segundo término los sujetos *desaventajados (disadvantaged)*, en los cuales la marginación comienza cuando se incorporan a la escuela, que es donde se da un desajuste entre el desarrollo y las características personales que trae a la escuela, por una parte, y las normas vigentes en ella, por otra. Es precisamente el término *disadvantaged* el que en la literatura se utiliza para caracterizar preferentemente al sujeto de educación compensatoria.
 - Y son igualmente en tercer lugar los sujetos *desfavorecidos o fracasados escolares*, para quienes las condiciones del medio escolar constituyen el origen de su fracaso. Son fracasados escolares en el sentido de que sufren las desigualdades en el tratamiento educativo.
2. Una segunda característica o elemento implicado en el concepto de

educación compensatoria, que es el que da fuerza a la intervención, se refiere al *origen o a la causa de tal desventaja*. El origen de las desigualdades hay que encontrarlo en el *ambiente*, en factores del entorno, en deficiencias iniciales en escolarización, ambiente hogareño, empleo, medios materiales, derechos civiles, modelos culturales y estilos de vida de los grupos minoritarios desfavorecidos. Se puede hablar de la diferente forma de prepararse la madre desfavorecida socialmente para la venida de los hijos y de cuidarlos mientras se encuentran en el seno materno (prenatal); de cómo le cuidan y se cuida deficientemente una vez nacido el hijo (postnatal); de las formas deficientes de socialización y crianza de los hijos; etc. Es precisamente por su origen ambiental, y no biológico-genético, por lo que tales deficiencias se pretende que sean ampliamente corregidas, eliminadas o compensadas y no simplemente paliadas.

3. Una *tercera* nota, característica o elemento de la definición se refiere a que la educación compensatoria es *educación*, esto es, consiste en un programa que se activa por la educación. En este sentido, el concepto de educación compensatoria admitiría varios sentidos según el alcance de los servicios que prestara. Decir que un programa, como el *Head Start* –del se hablará–, es un programa encuadrable dentro de lo que se denomina *educación compensatoria* significa extender tal concepto, porque este programa, además de prestar servicios *educativos*, presta servicios de salud, nutritivos, sociales y de salud mental. Estoy básicamente de acuerdo en que la educación compensatoria es *educación*. Decir que es un programa educativo, como la misma definición confirma, significa que recurre a aportar “experiencias, actividades y materiales específicos ...”. Consiste, pues, en la vivencia de experiencias, en la realización de actividades y trabajo con materiales específicamente diseñados consistentes en enriquecimiento cultural e instructivo, en la rehabilitación educativa y en la ampliación de oportunidades.
4. Y aquí tenemos otro elemento *educativo*. Tales programas están “diseñados para el *crecimiento cognitivo y emocional*”. Es decir, el objetivo de la *educación* compensatoria es el desarrollo de las facultades eminentemente humanas, cognición y volición, saber y querer. El resto de las variables son derivadas del desarrollo de las facultades o aspectos

básicamente anímicos del ser humano. Los sujetos de educación compensatoria tienen unos rasgos de personalidad que les dificultan el aprendizaje y aprovechamiento del entorno; han desarrollado una actitud negativa hacia la educación, un deficiente desarrollo de la inteligencia, un deficiente nivel de aprovechamiento escolar, expresado en bajo rendimiento, una forma de lenguaje que no favorece el aprovechamiento de los bienes de la cultura en igualdad de condiciones de otros que tienen un lenguaje adecuado para el aprendizaje. Y de muchas otras variables. Son precisamente estas variables las que preferentemente han de ser compensadas. Apunta Musgrave (1972) como conclusión de su capítulo sobre el aprendizaje de clase social:

“Las clases sociales son subculturas dentro de las cuales existen diversos patrones de aprendizaje. El aprendizaje de clase social in-/cide sobre tres nociones psicológicas: la personalidad, la capacidad perceptiva y la manera de razonar. Debido a ello, los niños de cada clase social tienen diversas posibilidades de aprovechar la enseñanza que se les brinda. En una época amante de la igualdad, esta tendencia plantea el problema de cómo disminuir en lo posible estas diferencias de clase” (págs. 100/1).

5. Finalmente, una quinta característica, la *finalidad* que se pretende. Se ha dicho que lo que se pretende es descubrir y desarrollar el potencial latente de los alumnos, corrigiendo las desigualdades e igualando a los deficientes para que puedan incorporarse con normalidad a los cursos escolares corrientes. Esto es, se trata de *igualar resultados* al final del proceso en desarrollo cognitivo, incluyendo el CI, y motivacional. Mediante el descubrimiento y desarrollo del potencial latente del alumno, se pretende corregir las desigualdades de origen e *igualarlas* hacia arriba. Se parte de la idea de que estos alumnos son sujetos distintos, diversos y diferentes. Pero no solamente eso: Son sujetos con carencias, con deficiencias; son alumnos deficientes, esto es, carentes de un adecuado desarrollo conforme a sus posibilidades, para que puedan incorporarse con normalidad a los cursos escolares corrientes.

Esta idea de la deficiencia conlleva la existencia de un modelo o norma a la que tender el alumno de educación compensatoria. Se suele proponer que los estándares logrados por los alumnos de nivel social medio-

alto y alto en las variables a compensar son o significan el listón a alcanzar. Con ello lo que se pretende es *igualar resultados* al final del proceso en desarrollo cognitivo y motivacional, entre las variables más relevantes. Pretende compensar, término que significa igualar. Dicho resumidamente, la educación compensatoria busca la igualdad. ¿Qué igualdad?

La política educativa se ha orientado a lograr la igualdad de oportunidades persiguiendo tal igualdad siguiendo tres fases, que históricamente están bien definidas (Quintana, 1977), a saber, igualdad de acceso, igualdad de tratamiento y finalmente igualdad de resultados. En efecto, en un primer momento se persiguió la igualdad de entrada, recurriendo a la escolarización obligatoria y gratuita. Se legisló la obligatoriedad de la escolarización y se condujeron fondos para que nadie quedara excluido de la escolaridad por razones económicas, haciéndola gratuita. Una vez supuesto esto, se comprobó que esto no era suficiente y se persiguió la igualdad de tratamiento o de proceso. Se realizaron políticas compensatorias haciendo que los alumnos de entornos desfavorecidos fueran tratados con medios similares a otros entornos. Se procuró un profesorado estable e igualmente competente al de entornos favorecidos; se canalizaron unos medios didácticos similares en términos de libros, material, ... que permitieran un igualdad trato educativo.

Sin embargo, el Informe Coleman (1966) venía a concluir que muy poco de la varianza entre escuelas en materia de rendimiento escolar se debía a diferencias en la infraestructura escolar, como material físico, tamaño de la clase, curriculum, salarios de los maestros, su experiencia y cualificaciones, servicios especiales, entre los principales. Se comprobó que ni por la igualación a la entrada ni por la igualación durante el proceso se conseguía igualdad de oportunidades. Pesaba como una losa la desigualdad inicial, anterior a la entrada a la escuela. Ya lo decían Coleman *et al.* (1966) en su conocido informe *–Equality of educational opportunity–* cuando afirmaban que el rendimiento académico estaba relacionado con el *background* o sustrato familiar en los años tempranos, de tal modo que una alta proporción de varianza del rendimiento –hasta algo más de un 35 por ciento– estaba vinculado a diferencias en el entorno familiar. Los niños de familias y hogares pobres, faltos de las primarias condiciones o valores para apoyar la educación, no pueden aprender, independientemente de lo que la escuela haga.

En este contexto, ¿qué hacer? Se pensó que, independientemente de

otros condicionamientos, habrá igualdad de oportunidades cuando, los que se encuentran en desigualdad inferior al inicio del proceso educativo, tengan al final del proceso un nivel similar a los que se considera que tienen el standard adecuado, que son los que no son desfavorecidos, es decir, cuando haya *igualdad de resultados*. Es cuestión de medir al final del proceso el rendimiento que, para ser el adecuado, debe ser similar al del grupo normativo, el representado por la clase media y media-alta.

La frase anterior, que pudiera parecer inocua, ha sido fuente de conflictos, por cuanto muchos críticos provenientes de extracciones culturales minoritarias o ajenas a la cultura predominante han considerado que esta acción de igualación significaba una colonización cultural, una imposición de los patrones de una cultura sobre los de otra. Esa cultura dominante, dicen, es la cultura, para el caso americano, urbana, de clase media alta, industrializada y de religión cristiana, como entre sus características más típicas. Dejo planteado el problema sin entrar a abordarlo, dado que desborda el campo de mis pretensiones. De cualquier forma, todo modelo educativo conlleva una propuesta de valores, en este caso los predominantes y los más deseables socialmente. Mi reflexión va en la línea de que, independientemente de que tengan algo de razón los críticos de los modelos de educación compensatoria, sin embargo deben ser conscientes de que no engancharse en el modelo predominante significa quedar expuesto a la marginación.

Un poco de historia

En la página del programa *Head Start* de Educación Compensatoria en USA (Cfr. <http://www.acf.hhs.gov/programs/>. Consultada el 21 noviembre de 2007) se describe el programa, a la vez que se hace un poco de historia, la cual es de suma utilidad en este momento. En efecto, allí se dice que el *Head Start* es un programa nacional que promueve la madurez escolar mediante la potenciación del desarrollo social y cognitivo de los niños a través de la provisión de servicios educativos, de salud, nutritivos, sociales y de otro tipo a los niños y familias inscritos.

Proporciona becas a agencias para promover servicios comprensivos de desarrollo infantil a los niños y familias económicamente desfavorecidos, marcando el énfasis en ayudar a los preescolares a desarrollar destrezas de lectura temprana y de matemáticas para tener éxito en la escuela, ya que las necesitarán más adelante.

El programa compromete a los padres en el aprendizaje de sus hijos y les ayuda a hacer progresos hacia la consecución de las metas educativas, de alfabetización y de empleo. Se marca un énfasis especial en la *implicación de los padres* en la administración de los programas locales Head Start.

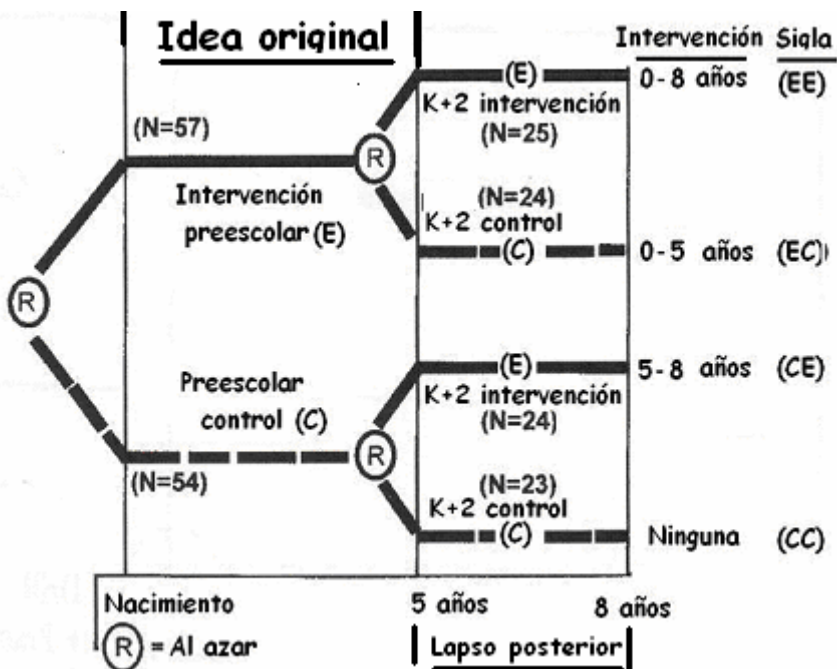
Implantado en 1965 como programa de verano, que después se extendió a programa preescolar de año escolar, dado el éxito alcanzado, el Head Start (Cfr. OCDE, 1980) fue evaluado tempranamente, siendo muy interesantes las conclusiones, recomendaciones y decisiones que derivaron de dichas evaluaciones. En efecto, una vez finalizada la educación preescolar y la *exposición* al tratamiento compensatorio, los niños fueron *evaluados cada año* y comparados con los del grupo de control. Los *resultados* no dejaron lugar a dudas: A medida que los niños del programa pasaban curso, su nivel de rendimiento se aproximaba al que tenían los del grupo de no programa o de control, llegando en el curso tercero o cuarto a tener uno similar en rendimiento. Es decir, *las ganancias habían desaparecido*. Estos resultados llevaron a tomar dos *decisiones*, tal como se comenta a continuación, esto es, seguir, por una parte, a los niños durante los primeros cursos de la escolaridad obligatoria y remontarse a antes del preescolar, por otra. Veámoslo.

Seguimiento en los primeros cursos de la escolarización obligatoria

1. Era preciso acompañar compensatoriamente a los niños en los primeros cursos de la escolaridad obligatoria. Esto se llevó a cabo extendiendo temporalmente los servicios de la educación compensatoria. Este programa fue denominado *Follow Through* o de seguimiento. Esta idea estaba muy arraigada entre los prácticos y diseñadores de los programas de educación compensatoria, y caló profundamente a partir de los resultados de las evaluaciones. De hecho, en dos programas clásicos, el *Chicago Child-Parent Centers* (López López, 2008, en revisión) y el *Abecedarian Project* (López López, 2007) esta idea estuvo muy presente. Diseñado el primero durante 1966, se comenzó a aplicar en 1967 en cuatro Centros de Escuelas Públicas de Chicago, que después se extendieron hasta llegar a 24. Podían ser centros preescolares de medio día, de kinder de medio día o de día completo (19 centros) o escuelas elementales desde el primero al tercer grado (13 escuelas), que es lo que se llamó *grupo de expansión*.

El fundamento, presupuesto o convicción de partida del programa consistió en que un ambiente estable y rico de aprendizaje durante el período completo de la temprana infancia (desde los 3 hasta los 9 años), así como la participación activa de los padres en la educación de sus niños, facilitaría el éxito escolar. Dicho de otro modo, la madurez de los niños para la entrada a la escuela y posteriormente puede enriquecerse con actividades sistemáticas de aprendizaje del lenguaje y con oportunidades de apoyo familiar.

Por su parte, el *Abecedarian Project*, que comenzó su andadura en 1972, tuvo dos, diría que tres, planteamientos distintos y diferenciados a lo largo de su desarrollo. Me explico. En un primer momento el proyecto se concibió como un programa preescolar controlado aleatoriamente sobre la eficacia de una intervención temprana para niños nacidos de familias de bajos ingresos, multiriesgo, que comenzaba a los 0 años y finalizaba cuando tenían 5. El diseño era muy simple, ya que un grupo –experimental- atendía el programa de intervención educativa y otro –de control- la ausencia de tal programa.



Sin embargo, llegados a los 5 años, los diseñadores del proyecto quisieron poner a prueba la intervención en educación primaria bajo determinadas circunstancias tanto de aquellos alumnos que habían recibido tratamiento preescolar específico como de los que no lo habían recibido. Para ello, tanto los alumnos del grupo experimental como los del de control fueron divididos aleatoriamente por la mitad formando parejas de niños, por igualación en las puntuaciones de CI en la medición que se hizo en el mes 48. Las parejas se formaron dentro de cada una de las modalidades de intervención –dentro del grupo experimental y dentro del grupo de control-. De este modo, la mitad de los alumnos del grupo de intervención experimental preescolar seguían recibiendo *tratamiento específico de educación primaria*, mientras la otra mitad se convertía en grupo de control. Del mismo modo ocurría con los niños del grupo de control, esto es, la mitad recibía tratamiento específico de educación primaria, es decir, se convertía en experimental, mientras la otra mitad seguía siendo grupo de control.

Es decir, tales programas preescolares precisaban de un seguimiento de los alumnos a lo largo de los primeros cursos de la enseñanza primaria. Esto venía exigido por uno de los requisitos de los programas, esto es, el de ser continuados y sobre todo *duraderos, long lasting*.

Remontarse a antes del preescolar

2. Mas, por otra parte, se dieron cuenta de que para ciertos aspectos y variables, el programa preescolar Head Start, era un programa *tardío*. El *too late* aplicado a estos programas fue una de las primeras conclusiones. Por tanto, se tomó la decisión de ampliar el programa, complementariamente al avanzar hacia delante –Follow Through-, avanzando hacia atrás, creando y potenciando programas *Home Start*, esto es, partiendo de la familia. Tenían que ser programas tempranos.

Tan fuerte fue la convicción, tan bien apoyada científicamente estuvo y tan arraigada era la idea de que, para que un programa fuera exitoso debía comenzar tempranamente, que en USA el año 1995 se estableció el programa *Early Head Start* para servir a los niños desde el nacimiento hasta los tres años de edad en reconocimiento a la cantidad de evidencia según la cual los más tempranos años importan muchísimo para el crecimiento y desarrollo de los niños.

En efecto, el Early Head Start (EHS) es un programa con financiación

federal basado en la comunidad destinado a familias de bajos ingresos con niños bebés y que gatean, y a mujeres embarazadas. Su objetivo es muy sencillo, esto es, promover resultados prenatales saludables en las mujeres embarazadas, potenciar el desarrollo de los niños muy jóvenes y promover un funcionamiento familiar saludable. Los *recientes avances en el campo del desarrollo infantil* convierten esto en un tiempo especialmente excitante para hacer que el Head Start formalmente expanda su familia de programas para incluir la provisión de servicios Early Head Start (Cfr. <http://www.ehsnrc.org/>. Consultado el 21 de noviembre de 2007).

¿Cuáles son esos *recientes avances* en el campo del desarrollo infantil? En efecto, recientes hallazgos científicos (Véase el Informe *Starting Points. Meeting the Needs of Our Youngest Children*: Carnegie Corporation of New York, 1994) corroboran estas observaciones. Con la ayuda de nuevas y poderosas herramientas de investigación, incluyéndos sofisticados scanners, los científicos han estudiado el desarrollo del *cerebro* con un gran detalle, mucho mayor de lo que se había hecho antes. Las investigaciones apuntan a cinco hallazgos clave que deberán dar forma a los esfuerzos de las naciones para proporcionar un comienzo saludable a los más jóvenes niños:

1. El desarrollo del cerebro, que tiene lugar durante le período prenatal y en el primer año de vida, es más rápido y amplio de lo que previamente se había creído.
2. El desarrollo del cerebro es mucho más vulnerable a la influencia ambiental de lo que jamás se había sospechado.
3. La influencia del ambiente temprano sobre el desarrollo del cerebro es de larga duración.
4. El ambiente afecta no solamente al número de células cerebrales y al número de conexiones entre ellas, sino también al modo como estas conexiones son dirigidas.
5. Tenemos nueva evidencia científica del negativo impacto del temprano stress sobre el funcionamiento cerebral.

¿Cuál es la *importancia* del cerebro? Porque el cerebro es el órgano que controla nuestro pensamiento, razonamiento, memoria y emociones, a la vez que regula nuestro equilibrio, movimientos y coordinación. Un ambiente adverso puede comprometer el funcionamiento cerebral de un joven niño y su desarrollo total, situándole en un mayor riesgo de des-

arrollar una variedad de dificultades cognitivas, de conducta y físicas; efectos todos éstos que pueden ser irreversibles. Pero las oportunidades son igualmente cruciales: Un buen comienzo en la vida puede hacer más para promover el aprendizaje y prevenir perjuicios de lo que habíamos imaginado.

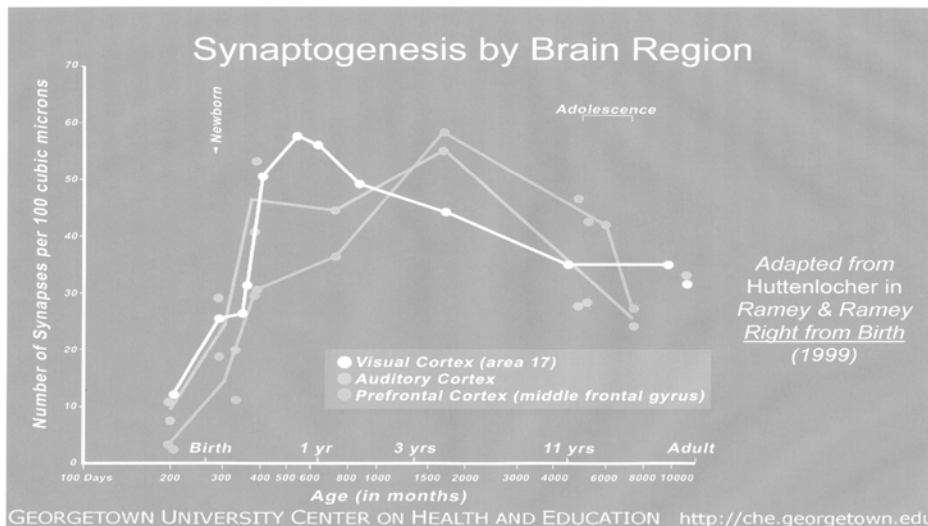
¿Qué es lo que *sabemos* acerca del cerebro? (Cfr. www.fcs.uga.edu. Consultado el 23 de noviembre de 2007) The University of Georgia: College of Family and Consumer Sciences

1) Lo que sucede antes del nacimiento afecta al aprendizaje.

Los niños nacen con miles de millones de células del cerebro o neuronas.

2) La mayor parte de las conexiones cerebrales se efectúan durante los 3 primeros años de la vida del niño.

Si la mayor parte de las neuronas existen aun antes del nacimiento, sin embargo, la mayor parte de las conexiones cerebrales o sinapsis se efectúan durante los 3 primeros años de la vida del niño, aunque el cerebro sigue cambiando y realizando conexiones hasta los 10 años.



Fuente: <http://che.georgetown.edu/presentations/index.html>
(consultado el 21 de noviembre de 2007)

Figura: Sinapsis en tres regiones del cerebro en distintas edades

Junto a la cabeza está el lóbulo temporal; el área especial del lóbulo temporal es la *cortex auditivo*. Se localiza cerca de las conexiones del lóbulo temporal con los lóbulos parietal y frontal. Como su nombre indica, esta área está íntimamente conectada con los oídos y especializada en el oído. Y en la parte trasera de la cabeza está el *lóbulo occipital* y en su parte trasera está la *cortex visual*, la cual recibe información desde los ojos y se especializa, por supuesto, en la visión.

¿Qué relevancia tiene esta información? La posibilidad de registrar sonidos con bastante precisión y de luminosidad en cierto grado, pone en evidencia la posibilidad de la existencia de comunicación del feto con el entorno exterior, en especial con la madre, y que haya programas de estimulación educativos, que busquen no sólo la comunicación con la madre, el padre, los allegados, y la captación de los sonidos del entorno más o menos inmediato (ruidos, música, conversaciones, ...), sino que dicha comunicación esté orientada en una determinada dirección deseable de desarrollo. Decía la filosofía clásica y confirma la experiencia que “nada existe en el intelecto a no ser que antes haya estado en los sentidos”.

Dentro de la *cortex prefrontal* se encuentran una serie de regiones (dorsolateral, ventromedial, medial y frontopolar) en cada una de las cuales se ubica el desarrollo de determinadas funciones cognitivas², p.e. la memoria de trabajo, la teorización sobre el pensamiento de otros, nuestro sentido de conciencia, el razonamiento, comprensión de situaciones, conductas sociales, inhibición de respuestas automatizadas, motivación y recompensa, control de la atención, planificación y planificación adaptativa. Es decir, este área del cerebro se piensa se encuentra implicada en la planificación de conductas cognitivas complejas, y en la expresión de la personalidad y de una conducta social apropiada.

3) Lo que sucede en la vida de un bebé afecta a su cerebro.

El cerebro efectúa conexiones basándose en lo que el bebé hace; es decir, si el bebé no hace determinadas cosas, algunas partes del cerebro no se conectarán.

4) Los cerebros de los bebés son más activos que los de los adultos.

El cerebro de un niño de 3 años es el doble de activo que el de un

² Véase: Grafman J, Litvan I. (1999). Importance of deficits in executive functions. *Lancet*, 354, 1921-1923. Citado por Slachevsky et al. (2005).

adulto. Alrededor de los 3 años las neuronas están todas conectadas y a lo largo de los siguientes pocos años algunas de las conexiones cambian. Las conexiones que el niño usa más se hacen más potentes, mientras que las que no use morirán.

5) El cerebro crece por rachas.

Esto quiere decir que hay momentos propicios u óptimos cuando el cerebro aprende las cosas mejor. Así, los bebés y los jóvenes niños aprenden lenguas más fácilmente que los adultos porque sus cerebros están listos para aprender lenguas.

6) Podemos aprender a lo largo de nuestras vidas.

Aunque hay momentos óptimos cuando el aprendizaje es más fácil, sin embargo, podemos aprender nuevas cosas cuando somos mayores, aunque debe ser más duro.

7) El aprendizaje comienza antes de que el niño vaya a la escuela.

Las conexiones cerebrales necesarias para el aprendizaje se forman aun antes de que un bebé nazca. Un buen cuidado temprano puede ayudar a que el niño pueda estar listo para el aprendizaje. Un cuidado cálido puede ayudar a los bebés a desarrollar un poderoso vínculo con su cuidador y los niños con este fuerte vínculo están más preparados para aprender. Los sucesos que suceden, como el maltrato puede retrasar el desarrollo del cerebro y esto que el aprendizaje sea más duro.

8) El enriquecimiento es bueno para todos los niños.

Todos los bebés y niños necesitan ensayar nuevas cosas. Esto ayuda a sus neuronas a realizar nuevas conexiones. Es preciso dejarles que exploren el mundo, darles nuevas cosas para hacer, ayudarles cuando intentan algo nuevo.

9) Los niños no necesitan juegos muy caros para ser más listos.

Lo que más necesitan los niños es cuidado cariñoso y hacer nuevas cosas con ellos, lo cual no significa gastar mucho dinero. Hablar y cantar al niño, pasear y mostrarle lo que se ve, visitar la biblioteca y reconocer nuevos libros, mostrar a los niños nuevas cosas ayuda a crecer el cerebro.

10) Cabezas más grandes no significa niños más inteligentes.

Aunque los delfines tienen el cerebro más grande que nosotros, sin embargo su cerebro trabaja más despacio que nosotros. Tenemos las conexiones que necesitamos.

Sin embargo no hay que sobreestimar, ya que el niño precisa además de estímulos practicar con ellos; hay momentos de estimulación y momentos de práctica y reflexión.

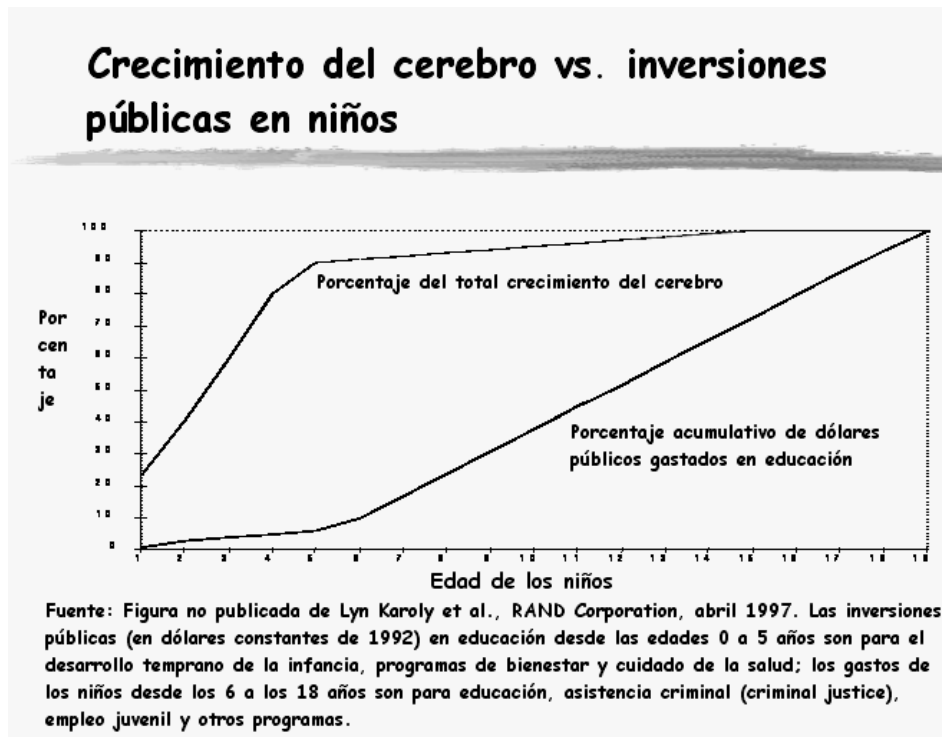
Consecuencias o Qué hacer con el bebé para que su cerebro crezca³

Lo que un niño necesita, pues, para que su cerebro crezca en neuronas y conexiones es:

1. Hacer que el mundo del bebé sea seguro.
 2. Hacer cosas con el bebé.
- 1) Tener un buen cuidado prenatal: Alimentación de la madre embarazada, chequeo regular con el médico, ...
 - 2) Prestar atención a lo que el bebé come: Leche materna es sustancial, que tome hierro, hablarle mientras come, cogerle mientras come,
 - 3) Tener cuidado de que la casa y el coche sean seguros
 - 4) Hablar al bebé, sonreír, mirarle a los ojos, repetir los sonidos que haga, jugar a juegos rítmicos, leerle alto, cantar canciones, a medida que se hace mayor preguntarle y explicarle cosas,
 - 5) Encontrar un buen cuidado del niño
 - 6) Exponer al bebé a la música
 - 7) No usar la TV como una cuidadora
 - 8) Ayudarle a que viva en una vida equilibrada
 - 9) Tener cuidado de uno mismo

³ Cfr. <http://www.fcs.uga.edu/>. Universidad de Georgia. College of Family and Consumer Sciences (26.XI.2007).

- 10) Hacer preguntas al médico, bibliotecario, oficina de servicios sociales,
- 11) Recordar que nunca es demasiado tarde.



Estos hallazgos evidencian que toda intervención debe ser temprana, sobre todo en aquellas variables para cuyo desarrollo el momento óptimo es la edad temprana, en muchos casos prenatal.

Al abordar la educación de los desfavorecidos sociales, dos han sido las formas genéricas de educación compensatoria preescolar (Cfr. Ramey y Campbell, 1984, 515/6), según se actúe a posteriori de la existencia e identificación del problema en orden a solucionarlo o incidiendo en la raíz del problema para prevenirlo:

1. Una forma es de naturaleza remediadora o recuperadora, según la cual se identificaban niños intelectualmente retrasados, los cuales habían estado sometidos a una clara situación de desventaja durante los tres primeros cruciales años de su vida, para pasar a continuación a aplicarles un programa de educación compensatoria con la preten-

sión de poner remedio a unos manifiestos déficits en rendimiento cognitivo, entre otros campos.

2. La otra forma general de intervención educativa se ocupa de aplicar programas de orientación *preventiva*, impidiendo que sufran los efectos negativos de un ambiente poco estimulante, no esperando a que los niños se conviertan en intelectualmente retrasados. Según esta perspectiva se identifican familias potencialmente de alto riesgo y sus hijos jóvenes infantes se enrolan en programas educativamente estimulantes, que son diseñados para apoyar el desarrollo óptimo a lo largo de los años preescolares. Entre los programas intensivos preventivos y de más larga duración se encuentran el Proyecto Milwaukee y el que se va a comentar ahora, el Carolina Abecedarian Project o Programa ABC.

¿Confirma esto la investigación? ¿En qué consisten los programas tempranos de educación? ¿A qué resultados se llega?

I. El desarrollo prenatal

Contemplaba no hace mucho un video-documental titulado *En el vientre materno*⁴ en el que, se captaba el crecimiento del embrión y contemplaba la conducta del feto a lo largo del proceso de gestación. Para ello se recurría a los *progresos tecnológicos* logrados en épocas recientes. Para el estudio del embrión y feto se recurría a la sonografía, a la fotografía intrauterina y a los ensayos radiactivos; se mezclaban técnicas de registro con otras de recreación virtual; se utilizaban técnicas de filmación; se realizaban ecografías en 3D y 4D, siendo éstas recreadas a través de un modelo, utilizando la cámara, técnicas de croma, las mismas imágenes de las ecografías y técnicas de animación. Incluso se introducía una cámara diminuta en el abdomen de la embarazada para mostrar el desarrollo de una intervención fetal.

Utilizando estos medios técnicos muchas son las fuentes en las cuales se relatan en detalle tantos los desarrollos de la vida intrauterina en general como de distintos órganos y funciones del embrión y feto. El lector puede encontrar multitud de ellas mediante diversas vías⁵. Las hay en enciclope-

⁴ National Geographic Channel (2005). In the womb (En el vientre materno), MMV Pioneer Film and TV Productions Limited.

⁵ Me permito sugerir la consulta, entre otras, de dos que tienen características distintas, principalmente por los destinatarios y la finalidad buscada. La primera de ellas (Cfr.

días médicas y ginecológicas, libros de texto de psicología evolutiva, portales de atención a embarazadas, ... Utilizando esas fuentes, tengo intención de relatar semana a semana no toda la información sobre el desarrollo del embrión y feto sino algunos aspectos que se consideran significativos desde el punto de vista educativo, por cuanto el desarrollo de ciertos órganos y funciones a partir de un determinado momento convierten al feto en un ser susceptible de estimulación sensorial y de aprendizaje. Es al final de la **tabla** cuando se comentarán algunos aspectos que se desprenden de su contemplación.

Tabla: Aspectos del desarrollo del embrión y feto por semanas de embarazo	
Semana de embarazo	Desarrollo del embrión/feto
3	Comienza el desarrollo del cerebro, corazón y médula espinal.
4	Semanas 4-5: Comienza el desarrollo de las estructuras del ojo; circulación rudimentaria a través de los vasos mayores; el cerebro se desarrolla en 5 áreas y algunos nervios craneales se hacen visibles
5	Entre las semanas quinta y novena se inicia la formación del oído
6	El corazón ya está latiendo regularmente. La mayoría de los defectos del embrión ocurren entre las semanas 6 y 10, lapso conocido como período embrionario. Continúa el desarrollo del cerebro.
7	Empiezan a desarrollarse los primeros receptores táctiles en la zona alrededor de la boca. Todos los órganos esenciales se comienzan a formar.
8	Comienzo del desarrollo de la sensibilidad vestibular (regula el equilibrio) con la inervación (acción del sistema nervioso en las funciones de los demás órganos del cuerpo) del oído interno. Última semana de ser embrión.
9	Comienza a ser feto.
11	El sistema nervioso se va desarrollando y el cerebro y las terminales nerviosas se conectan mediante impulsos eléctricos.
13	Entre las semanas 13 y 16: Se ha desarrollado más tejido muscular y óseo y los huesos se vuelven más duros. Se mueve activamente, hace movimientos de succión con la boca y deglute el líquido amniótico.
14	Presentan umbrales más elevados para los estados emocionales negativos,

<http://www.babysitio.com>) presenta un carácter eminentemente práctico por cuanto tiene como destinatarias principales a las futuras madres embarazadas; la segunda (<http://www.medlineplus.gov/esp>) es la de la Biblioteca Nacional de Medicina de EE.UU. y de los Institutos Nacionales de la Salud, que tiene un carácter más técnico a la vez que práctico.

	y una modulación más eficaz de la excitación, al atender a estímulos crecientemente complejos. Durante el segundo trimestre todos los órganos sensoriales han empezado a funcionar
15	Sus desplazamientos son amplios, ya que son ayudados por el líquido amniótico que lo rodea; de esta forma puede ejercitar sus músculos.
16	Comienza a percibir la luz o las reacciones motrices del no nacido ante la luz. Se han registrado reacciones a estímulos sonoros.
19	Sus ojos permanecen cerrados pero ya pueden reaccionar a la luz.
20	Puede oír a partir de ahora: El líquido amniótico que lo rodea distorsiona los sonidos (como cuando estamos debajo del agua) pero aún así el bebé puede escuchar. Puede reconocer una música, el latir del corazón de la madre o su respiración. Su cerebro ya cuenta con 30.000 millones de neuronas y está desarrollando especialmente áreas destinadas a los sentidos del gusto, olfato, audición, visión y tacto. Se muestra más activo y su desarrollo muscular aumenta; comienza usualmente a patear (momento en el cual la madre siente los movimientos fetales).
22	Cuando está despierto disfruta escuchando la voz de la madre o la música que le hace escuchar con el acompañamiento permanente del latido de su corazón. Según la psicología fetal, se supone que puede tener cambios en el estado de ánimo. Puede llorar, reír y hasta enojarse, si su sistema límbico (lugar del cerebro que controla los sentimientos y emociones) está en pleno desarrollo.
24	Todas las estructuras del ojo están bien desarrolladas. Ya puede abrir sus ojos y diferenciar perfectamente la luz de la oscuridad. Sus ondas cerebrales son similares a las de un recién nacido. Hacia esta semana ya está completo el aparato auditivo. El feto presenta el reflejo prenatal y de sobresalto.
25	Puede degustar las sustancias, porque está desarrollando sus papilas gustativas. se presenta un desarrollo rápido del cerebro. Desde la semana 25 a 28: El sistema nervioso está lo suficientemente desarrollado como para controlar algunas funciones corporales.
26	Tiene una rutina de ejercicios musculares diaria que incluye movimientos respiratorios. Percibe cada vez más los estímulos del mundo exterior como la luz, el sonido o las presiones sobre el abdomen. El feto permanece con los párpados cerrados hasta esta semana.
27	Es posible que ya se hayan instaurado las funciones del sistema vestibular. Muestran una atención compartida madre-hijo más prolongada y una conducta exploratoria más sostenida mientras juega. Se han registrado reacciones cerebrales a partir de esta semana.
28	Reconoce la voz de la madre más que ninguna otra porque la escucha más

	claramente que a los demás sonidos. Su corazón late a unos 140 lat./min. Sus períodos de vigilia son más prolongados respondiendo con movimientos contundentes a estímulos externos. Se constata una cognición incipiente, posibilitada por el desarrollo alcanzado por los circuitos neurales del cerebro entre las semanas 28 y 32 y por el grado de madurez de la corteza cerebral.
29	Le encanta la luz. Su cabeza se moverá en dirección a ella si se ilumina alguna parte del abdomen de la madre con una linterna.
30	Su cerebro ha crecido y se acomoda al tamaño de la cabeza.
31	Ya puede ver, no solamente distinguir la luz de la oscuridad.
32	La sensibilidad táctil ya puede considerarse completa.
33	Sus períodos de vigilia y sueño suelen modificarse cada 2 horas, pero como un adulto puede despertarse por un estímulo fuerte como el sonido. Por esta razón se ha de tratar de evitar estar en lugares con sonidos fuertes. Patea vigorosamente y ejercita sus párpados abriendo y cerrando sus ojos.
Fuentes: http://www.medlineplus.gov/esp ; www.babysitio.com ; y otros.	

A la vista de los datos⁶ se puede concluir que durante el segundo trimestre de la gestación todos los órganos sensoriales del feto han comenzado a funcionar, aunque su desarrollo no sea aún completo y sus capacidades funcionales tengan aún que mejorar. Nótese que las capacidades sensoriales y la motricidad son los dos pilares fundamentales de nuestro desarrollo *cognitivo* temprano. Incluso se constata una cognición incipiente, la cual viene posibilitada por el desarrollo de los circuitos neuronales entre las semanas 28 y 32 y por el grado de madurez de la corteza cerebral.

Merece la pena detenerse, aunque sea brevemente, en comentar la importancia del desarrollo neuronal en este momento prenatal. Se centrará la atención en tres cortex, auditivo, visual y prefrontal. ¿Qué importancia tienen estas tres cortex? Junto a la cabeza está el lóbulo temporal; el área especial del lóbulo temporal es la *cortex auditivo*. Se localiza cerca de las conexiones del lóbulo temporal con los lóbulos parietal y frontal. Como su nombre indica, esta área está íntimamente conectada con los oídos y especializada en el oído. Y en la parte trasera de la cabeza está el *lóbulo occipital* y en su parte trasera está la *cortex visual*, la cual recibe información desde los ojos y se especializa, por supuesto, en la visión.

⁶ Algunas ideas están entresacadas de Lafuente Benaches (2003).

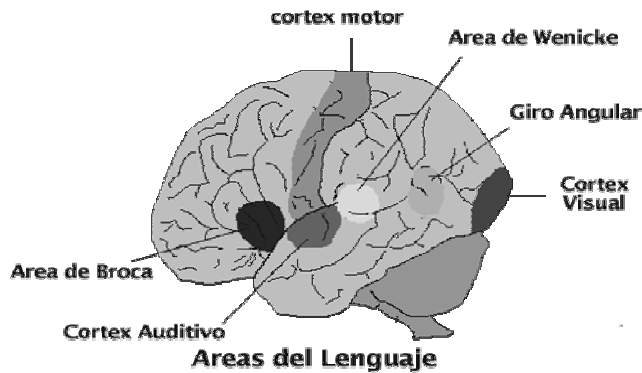


Figura : Localización del cortex visual y auditivo

Fuente: Slachevsky et al. (2005)

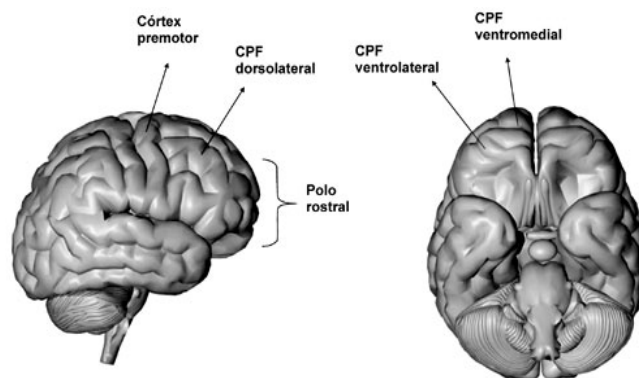


Figura . Principales regiones del Cortex prefrontal⁷

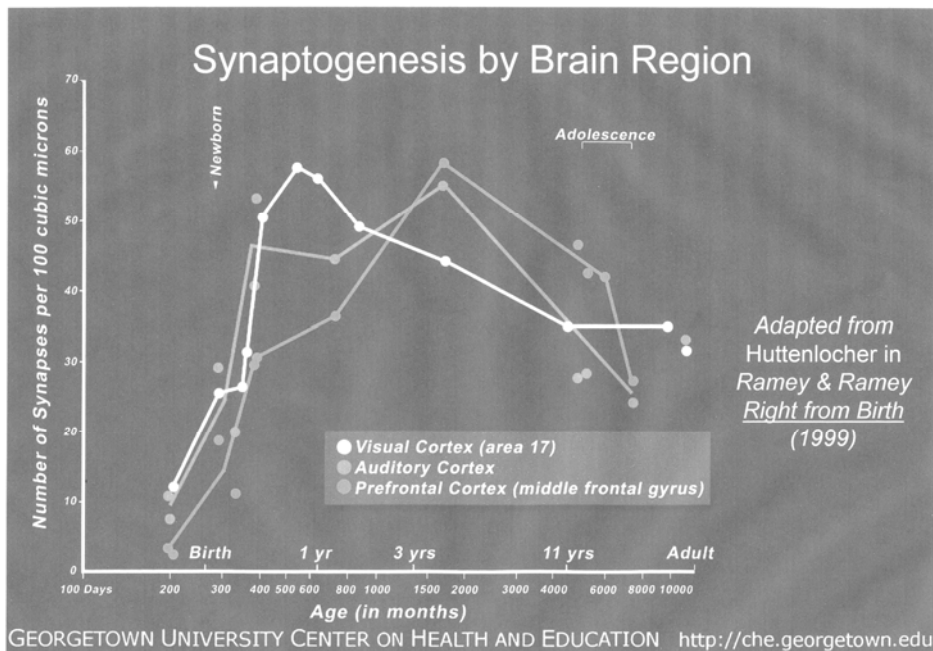
Fuente: Slachevsky et al. (2005)

Es el momento de recordar que los recién nacidos presentan miles de millones de células cerebrales o neuronas, entre las cuales se establecen conexiones, llamadas sinapsis, que se multiplican rápidamente al entrar en contacto el neonato con la estimulación exterior, y que alcanzan el increíble número de mil billones. Estas sinapsis dan lugar a estructuras funcionales en el cerebro, que van a constituir la base fisiológica de las formaciones psicológicas que permiten configurar las condiciones para el

⁷ Slachevsky, A.; Pérez J., C.; Silva C., J.; Orellana, G.; Prenafeta, M.L.; Alegria, P.; Peña G., M. (2005). *Córtex prefrontal y trastornos del comportamiento: Modelos explicativos y métodos de evaluación*, *Revista Chilena de Neuro-Psiquiatría* (versión on-line), v.43(n.2, jun.) 109-121.

aprendizaje. No es posible la creación de estos miles de millones de conexiones nerviosas si el cerebro no tuviera plasticidad, que es un concepto básico en la concepción de la estimulación en las primeras edades.

Pero si hay células cerebrales, ya antes de nacer hay constancia o se encuentran conexiones cerebrales. ¿Cómo se encuentran éstas antes de nacer? En la figura adjunta (Fig.) se ilustra cómo evolucionan las sinapsis en tres regiones del cerebro en distintas edades. Concretamente se comentan el cortex auditivo, visual y prefrontal. En la figura se indica el número de sinapsis o conexiones cerebrales por 100 micras cúbicas⁸ en distintas edades de una persona. Pues bien, antes de nacer ya están constituidas las sinapsis neuronales tanto en la cortex visual como auditiva, al menos a partir aproximadamente de la semana 28 (unos 200 días), siendo considerablemente densa en el momento de nacer.



Fuente: <http://che.georgetown.edu/presentations/index.html> (consultado el 21 de noviembre de 2007)

Figura : Sinapsis en tres regiones del cerebro en distintas edades

⁸ Recuérdese que el micrón o micra es una medida de longitud equivalente a la milésima parte de un milímetro; o, lo que es lo mismo, a la millonésima parte de un metro, si bien aquí está expresada en unidades de volumen. Se simboliza por la letra griega μ -mi.

¿Qué relevancia tiene esta información? La posibilidad de registrar sonidos con bastante precisión y de luminosidad en cierto grado, pone en evidencia la posibilidad de la existencia de comunicación del feto con el entorno exterior, en especial con la madre, y que haya programas de estimulación educativos, que busquen no sólo la comunicación con la madre, el padre, los allegados, y la captación de los sonidos del entorno más o menos inmediato (ruidos, música, conversaciones, ...), sino que dicha comunicación esté orientada en una determinada dirección deseable de desarrollo.

Dentro de la *cortex prefrontal* se encuentran una serie de regiones (dorsolateral, ventromedial, medial y frontopolar) en cada una de las cuales se ubica el desarrollo de determinadas funciones cognitivas⁹, p.e. la memoria de trabajo, la teorización sobre el pensamiento de otros, nuestro sentido de conciencia, el razonamiento, comprensión de situaciones, conductas sociales, inhibición de respuestas automatizadas, motivación y recompensa, control de la atención, planificación y planificación adaptativa.

Es decir, este área del cerebro se piensa se encuentra implicada en la planificación de conductas cognitivas complejas, y en la expresión de la personalidad y de una conducta social apropiada. Es el área en la que puede encontrarse, en especial en los lóbulos frontales y particularmente en la *cortex prefrontal* derecha, aquello que hace a los humanos serlo. Comprender los procesos mentales de otros es la base de nuestra socialización y lo que nos hace humanos. Da origen a nuestra capacidad para sentir empatía, simpatía, comprender el humor y cuando otros son irónicos, sarcásticos o incluso engañan. Todas las capacidades prefrontales se despliegan gradualmente en las dos primeras décadas de vida. La clave para hacer un humano reside en dejar al mundo ayudar a contruir el *cortex prefrontal* a medida que experimenta el mundo. Si esto es así, la interacción entre cerebro y mundo es mucho más rica de lo que imaginábamos y crucial para comprender quiénes somos.

Ahora se comienza a comprender cómo los programas tempranos, incluidos por supuesto los prenatales, que estimulan al feto por diversas vías, precisamente porque van creando conexiones neuronales, tienen a largo plazo una pervivencia de efectos de la que otros programas más tardíos no disfrutaban.

⁹ Véase: Grafman J, Litvan I. (1999). Importance of deficits in executive functions. *Lancet*, 354, 1921-1923. Citado por Slachevsky et al. (2005).

Tal como se ve en la figura, la creación de sinapsis en la corteza prefrontal ya se inicia antes de nacer y su incremento durante el primer año es espectacular. En este sentido, nada tiene de extraño que la temprana estimulación cognitiva y emocional contribuyan a configurar la posterior personalidad de los niños, de los chicos y de los adultos. Porque, además de la estimulación cognitiva, el no nacido demuestra, a través de cambios en sus constantes fisiológicas o con ciertas conductas motrices, que es capaz de mostrar interés o desinterés, agrado o desagrado, relajación, excitación, miedo, etc. Es decir, es capaz de experimentar *emociones* inducidas por secreciones químicas que, procedentes del organismo materno, atraviesan la barrera placentaria.

Todo esto viene posibilitado por la capacidad de la estimulación de llegar hasta el *receptor*, que es el feto. El útero no es un lugar que está aislado, ni es hermético; recibe estimulación desde el exterior y la proporciona desde el interior. En efecto, a través de la piel materna llega cierta luminosidad y se perciben sonidos, aunque algo amortiguados. La placenta, junto a su función protectora, tiene también una función comunicadora.

¿En qué medida estimular a ese ser en desarrollo le dejará indiferente? Se ha constatado que la estimulación produce cambios en la morfología y en el funcionamiento del cerebro; que, por el contrario, la privación sensorial produce una decadencia, a veces irreversible en la morfología funcional del cerebro y que durante los estadios tempranos del desarrollo una estimulación escasa puede iniciar un déficit en la organización neural y un retraso en el desarrollo global; y que durante la gestación el desarrollo de las estructuras nerviosas y particularmente del cerebro es muy rápido, lo que conduce a un elevado grado de plasticidad (susceptibilidad para ser afectado por influencias externas)¹⁰. La prueba definitiva de la plasticidad reside en la obtención de resultados favorables sobre el desarrollo, fruto de la aplicación de programas de intervención educativa de tipo prenatal, resultados de los que ofreceremos más detalles en un apartado posterior de este capítulo.

Sin embargo, no conviene la sobreestimulación, por cuanto el desarrollo cerebral requiere tanto excitación como inhibición de las sendas neurales, y la sobreestimulación neutraliza la inhibición.

Interesa destacar que a pesar de que algunos de los programas de es-

¹⁰ Se dedicará en otro lugar una parte extensa a la importancia del cerebro.

estimulación prenatal se proponen como su objetivo más prioritario potenciar las capacidades *cognitivas* del futuro bebé, y no se ocupan o lo hacen sólo de forma secundaria de la consecución del *bienestar familiar*, éste es un efecto que a pesar de todo suelen conseguir, siempre que las actividades propuestas no se lleven a cabo de una forma meramente pasiva y exijan una cierta implicación personal por parte de los futuros padres. En otras palabras, el tiempo de dedicación requerido por los ejercicios de cualquier programa conduce a favorecer e intensificar de modo indiscutible la vinculación afectiva prenatal, siendo ésta la base más sólida para el desarrollo de unas buenas relaciones padres-hijos dentro de un clima de armonía familiar.

Por último debe añadirse que la gestación es un momento propicio para que profesionales como los obstetras, los asistentes sociales, las matronas o los psicólogos, *guíen a los futuros padres*, ya que éstos suelen mostrarse mucho más receptivos a consejos y orientaciones, que en momentos posteriores al nacimiento del niño.

II. LA EDUCACIÓN PRENATAL

Introducción

La clave de la educación de los niños en su fase de feto reside en sus padres, en especial en la madre, que es con quien se relaciona, y en primer lugar biológicamente. Ella es la destinataria de los programas, los cuales o ya los conoce o se los tienen que dar a conocer. ¿Cómo dárselos a conocer? En un programa de educación compensatoria - Early Head Start-, cuya pretensión es proporcionar servicios tempranos e individualizados a niños a través de una apropiada mezcla de visitas al hogar o de sesiones y experiencias tenidas en centros específicos, la finalidad de dar a conocer los programas se realiza por una de las dos vías, esto es, o a los padres¹¹ se les atiende en su hogar, mediante el recurso a visitas domiciliarias, de las que se hablará en otro lugar, o ellos acuden a centros, que

¹¹ Cuando se habla de padres -parent- se está aludiendo a ambos, el padre y madre, aunque es bien lógico pensar que es especialmente la madre la destinataria primaria de estos servicios. Es preciso ser conscientes, por otra parte, de que existen otras situaciones en las que el padre es imposible que esté presente.

pueden ser de diverso tipo, en los cuales reciben algún tipo de información y tratamiento.

En las visitas domiciliarias o en centros específicos existen dos focos principales de atención, a saber, la misma madre y su bienestar, y el niño, ya sea mediante el cuidado de la madre o del cuidado explícito de él. Por otra parte, existen sesiones informativas destinadas a la madre acerca de cómo evoluciona ella, cómo evoluciona el feto y cómo ella debe actuar para que el feto se desarrolle adecuadamente, llegando incluso los visitantes o personas externas a actuar vicariamente, esto es, en lugar de la madre no para sustituirla sino para mostrar cómo debe actuar. En programas educativos de largo alcance, además, se instruye a la madre sobre cómo ella debe actuar, preparándola informativamente, cuando el hijo nazca y mucho después.

Si se tiene el estimulador –ordinariamente la madre, en ocasiones los visitantes- ¿cómo es posible que la estimulación llegue hasta el fetoreceptor? Actualmente se sabe que el útero es un lugar en el que se recibe estimulación desde el exterior y que se proporciona desde el interior. Ahora bien, estimular a ese ser en desarrollo ¿le proporcionará beneficios o perjuicios? Se sabe que la estimulación produce cambios en la morfología y en el funcionamiento del cerebro, mientras que la privación sensorial produce su decadencia, a veces irreversible. Se sabe también que durante la gestación el desarrollo de las estructuras nerviosas y particularmente del cerebro es muy rápido. Ahora bien, todos los autores coinciden en que no conviene la sobreestimulación, por cuanto el desarrollo sigue leyes, una de las cuales demanda que existan tiempos de estimulación y tiempos de inhibición, pues las dos etapas se requieren.

¿Merece la pena, pues, la aplicación de programas de estimulación e intervención prenatal? La investigación confirma que se han obtenido resultados favorables sobre el desarrollo del bebé, resultados que han perdurado después del tratamiento, en ocasiones años más allá del nacimiento, de los cuales se dará un breve perfil o resumen. Mas la misma investigación habla también del efecto que sobre las madres embarazadas dichos programas han generado durante el embarazo y posteriormente.

2.1. Programas infantiles

La mayoría de los programas son de tipo *prenatal*. Ordinariamente comienzan cuando la madre es consciente de estar embarazada y se le

confirma que lo está. Esto es, el programa se inicia a partir del segundo o tercer mes de embarazo. Y entonces para ciertas situaciones ya es tarde. Por ello, en muchas ocasiones se habla de programas preconceptionales.

1. La preconcepción

Existe un reducido grupo de programas que hablan de una etapa anterior, previa a la concepción, la *preconcepcional*. El cuidado preconcepcional, según lo definen Lu et al., 2001, 10) es el proceso de identificación de aquellas condiciones que pueden afectar un embarazo pero que pueden mejorarse mediante una intervención temprana anterior a la concepción y al comienzo del cuidado prenatal rutinario.

Esta intervención viene justificada por el hecho de que existen circunstancias que precisan de una intervención previa -prevención-, pues su deficiencia actúa negativa e irreversiblemente sobre el feto en las primeras semanas de embarazo. Pueden darse interrupciones del mismo, malformaciones en el embrión, defectuoso desarrollo, parálisis, cerebro y cráneo subdesarrollados, ... La prevención es imprescindible y ordinariamente debe seguir a la información general que toda mujer debe conocer, si es que piensa, sospecha o decide que puede quedarse embarazada.

En estos casos las medidas preconceptionales no son indiferentes al embarazo, al bienestar de la futura madre y al futuro desarrollo del niño. Es éste un caso claro en que existe libertad en la forma sobre como se pueden afrontar las conductas y situaciones previas a la concepción, pero no hay libertad en las consecuencias derivadas, que pueden ser para bien o para mal, a veces irreversibles. Por ello es preciso prepararse al embarazo, pues de lo contrario tendrá consecuencias para el niño. Es decir, serán necesarias acciones de prevención y seguimiento. Pero incluso las cosas van más allá, tal como se ha dicho más arriba. Hay autores que hablan de programas *interconcepcionales*.

¿Cuáles son los aspectos que la mujer, futura embarazada, debe conocer y practicar? Se han consultado algunas fuentes¹². Se puede consultar lo que se debe saber antes de comenzar la búsqueda del bebé, si la búsqueda se retrasa más de lo esperado, y cómo preparar el cuerpo para un embarazo saludable y sin complicaciones. Véanse una serie de aspectos que se han de tener en cuenta en la etapa previa a la concepción.

¹² Se puede consultar: <http://www.bebes.sutterhealth.org/>; <http://www.babysitio.com/>.

1. Nutrición preconcepcional

- Alteraciones nutricionales

Dado que una ingestión de alimentos deficiente puede ocasionar una complicación en el crecimiento del bebé, es preciso hacer una evaluación del estado nutricional en el momento en que una mujer, futura madre, toma la decisión de querer quedarse embarazada. Por tanto, dado que existen una serie de factores que pueden ocasionar alguna alteración nutricional, es preciso examinarlos en orden a hacer dicha evaluación.

Esto es especialmente recomendado si la futura madre es adolescente, dado que su crecimiento biológico podría ir en perjuicio del crecimiento de su futuro bebé; si previamente ha tenido partos múltiples y frecuentes; si tiene delgadez previa, por debajo de lo recomendado por su talla y peso o, por el contrario, obesidad; si presenta complicaciones médicas coexistentes con alcance nutricional, como diabetes, anemia o hipertensión arterial; si ha seguido dietas incorrectas y presenta alteraciones psicológicas, como anorexia y bulimia.

- Anorexia nerviosa

La anorexia nerviosa consiste en una alteración grave de la conducta alimentaria, que se caracteriza por el rechazo a mantener el peso corporal dentro de los valores normales establecidos, y cuyos principales síntomas son el rechazo a mantener un peso corporal mínimo adecuado, el miedo intenso a ganar peso o a convertirse en obesa, la alteración significativa de la percepción del cuerpo o silueta corporal y la ausencia de al menos tres ciclos menstruales seguidos (amenorrea).

¿Cómo se consigue la pérdida del peso? Puede conseguirse mediante una disminución de la ingesta total de alimentos, la exclusión de su dieta de todos los alimentos con alto contenido calórico, el seguimiento de una dieta muy restringida y su limitación a unos pocos alimentos. Se puede incluso recurrir a purgantes, laxantes y a vómitos provocados; y hasta al ejercicio físico excesivo.

Predispone a la anorexia la vulnerabilidad de la adolescencia, y los problemas familiares y sociales, los cuales pueden combinarse con un clima social determinado como para originar la conducta alimentaria típica de los anoréxicos. La pérdida de peso conduce a la malnutrición, y ésta a cambios físicos (disminución del peso) y emocionales (irritabilidad y cambio de carácter). Si bien tales trastornos de la conducta alimentaria pueden ocurrir a cualquier edad y en determinadas situaciones, en particular de cambio, las mujeres jóvenes constituyen el grupo más vulnerable (adolescencia y juventud temprana), aunque también puede ocurrir después de los 40 años.

El miedo a engordar asociado al embarazo o la mayor predisposición para el vómito se constituirán en elementos negativos durante todo el embarazo y puerperio. Existe en algunas pacientes la remisión o disminución del trastorno alimentario durante el embarazo y la reanudación del mismo luego del parto. En una embarazada anoréxica se puede observar inadecuada ganancia de peso, bajo peso del niño al nacer, muerte prenatal, no hacerse cargo del bebé una vez producido el parto y preocupación extrema relacionada con el peso del hijo.

Aunque puede no ser el momento para hablar del *tratamiento* para evitar la anorexia nerviosa, principalmente las acciones son de tipo preventivo y de seguimiento. Se apuntan varias, como atención de un equipo interdisciplinario que puede acompañar y preparar a la mujer no sólo durante el embarazo, sino en el puerperio y en la relación madre-hijo; un mayor control obstétrico y psicológico; un seguimiento nutricional adecuado; complementar con vitaminas y minerales previo al embarazo y durante el mismo; y aconsejar a las pacientes a resolver el trastorno alimentario antes de embarazarse y trabajar durante todo el embarazo y puerperio para evitar recaídas.

2. Hábitos y costumbres

Antes de decidirse a tener un hijo y, por tanto, a quedarse embarazada, es preciso que la mujer sea consciente de que un embarazo tiene implicaciones en los hábitos de conducta, algunos de los cuales es preciso cambiar.

Así, antes del embarazo es preciso descansar durmiendo como mínimo 8 horas diarias; se recomiendan actividades físicas, preferiblemente al aire libre y no extenuantes; se aconseja una alimentación saludable controlando la masa corporal, de tal modo que no roce la obesidad ni la delgadez; se ha de evitar el consumo, al menos exagerado, de cafeína (café, té, mate, bebidas cola o chocolate), puesto que está asociado a interrupciones del embarazo durante el primer trimestre de gestación; se sugiere evitar el uso de tranquilizantes (benzodiazepinas) y ansiolíticos (barbitúricos), si es que se desea iniciar un embarazo.

Merece atención especial la aspirina, cuyo consumo diario en bajas dosis está prescrito como tratamiento, aunque sin embargo está asociado a dificultad para lograr un embarazo y a interrupciones del mismo. La droga más utilizada para su reemplazo es el paracetamol. Deben evitarse asimismo altas dosis de vitamina A, que está asociada a malformaciones en el embrión y feto; y, puesto que está presente en muchos componentes multivitamínicos, es preciso analizarlos previamente.

Si se tiene una dieta equilibrada, ordinariamente se están recibiendo los complejos vitamínicos necesarios. En los casos relativamente habituales de mujeres vegetarianas es conveniente un alto complemento de hierro para abastecer de sangre al cuerpo,

necesaria para el desarrollo del bebé. La vitamina B12 también será necesaria especialmente durante la última parte del embarazo, donde el feto toma cantidades substanciales de esta vitamina del almacén de su madre.

Capítulo aparte merece el *ácido fólico*, también llamado ácido pteroilmonoglutámico, vitamina B9 o folacina. Es una vitamina que junto con la vitamina B12 participa en la síntesis del ADN, la proteína que compone los cromosomas y que recoge el código genético que gobierna el metabolismo de las células. Por tanto, es vital durante el crecimiento. Ayuda a prevenir malformaciones fetales relacionadas con el cerebro y la médula espinal (llamados defectos del tubo neural). Su ingesta reduce en un 70 % malformaciones fetales relacionadas con dicho tubo, esto es, la espina bífida -que afecta a la columna vertebral y médula, provocando en casos graves parálisis en piernas y problemas de control de la vejiga e intestinos- y anencefalia -cerebro y cráneo subdesarrollados. Dicha reducción se opera sólo si se toma antes de la concepción y durante la primera etapa del embarazo. El ácido fólico se encuentra presente en los vegetales de hoja verde oscura, melón, damascos, calabazas, paltas, frutillas, naranjas, chauchas, brócoli, trigo integral, harina oscura de centeno, levadura de cerveza, germen de trigo, soja, lentejas, endibias, hígado y yema de huevo entre otros.

- La *cocaína* tiene un efecto vasoconstrictor (disminuye el diámetro de las arterias) y como consecuencia, al disminuir el aporte de sangre, disminuye también la llegada de oxígeno y nutrientes a esas regiones con vasoconstricción. El resultado de todo esto es la falta de crecimiento de los órganos mal vascularizados. Durante el embarazo puede ser causa de abortos espontáneos, partos prematuros, desprendimiento placentario y anomalías neurológicas en el bebé. También está asociada con la aparición de ciertas anomalías congénitas a nivel del sistema genito-urinario, obstrucciones intestinales, y reducción en la longitud de los miembros, como así también amputaciones de los mismos o de los dedos. Todas estas alteraciones son debidas a los efectos de la cocaína a nivel vascular, especialmente de las arterias. Si se toma en forma crónica puede provocar oligospermia -disminución de la producción de espermatozoides- e incluso impotencia.
- La ingesta de *alcohol* está asociada a malformaciones y retraso mental en el bebé. Si se tienen problemas de alcoholismo debe evitarse un embarazo, ya que puede ser muy perjudicial para el desarrollo del futuro bebé. Si se bebe en forma moderada, lo ideal es abstenerse por lo menos durante dos semanas antes de la concepción, es decir cuando comienza la última menstruación. Además, la nutrición de la persona alcohólica frecuentemente se ve afectada por el déficit de nutrientes esenciales que pueden jugar un rol importante en estos casos, ya que la falta de algunos minerales como el zinc, aumenta los riesgos en el bebé en desarrollo.

- El *tabaco* es un constrictor de los vasos sanguíneos, que está asociado a *interrupciones de embarazo, partos prematuros, embarazo ectópico, desprendimiento placentario, hemorragia vaginal*, bebés de bajo peso al nacer por insuficiencia placentaria y con más riesgo de padecer trastorno de atención e hiperactividad; además, favorecerá la aparición de *varices durante el embarazo*. Si a esto se le suma hipertensión arterial y alimentación inadecuada, se puede agregar riesgo de retraso mental. Algunos estudios también demostraron mayores probabilidades de tener labio leporino. Fumar después del nacimiento transforma al bebé en un fumador pasivo con riesgos durante la infancia de infecciones respiratorias y asma bronquial.
- La mayoría de los *medicamentos* están contraindicados durante el embarazo. En consecuencia es conveniente suspenderlos, si es posible, antes de buscar un bebé. Igualmente habrá que consultar al médico ante cualquier duda. Antes de enterarse la madre que está embarazada probablemente su bebé tenga ya 2 a 3 semanas de vida y justamente durante esas semanas se desarrollan los principales órganos vitales. Por lo tanto, es fundamental no consumir medicamentos que puedan ser nocivos para el desarrollo del bebé durante la búsqueda de un embarazo. Los medicamentos que están contraindicados suelen ser los habituales, esto es, aspirinas, tranquilizantes como el diacepam o similar, anticoagulantes, analgésicos no esteroideos y esteroides, protectores de la mucosa gástrica, antiespasmódicos, litio, diuréticos y anabólicos, antibióticos como las tetraciclinas o aminoglucósidos, citostáticos, ácido retinoico, antidepresivos, yodo radioactivo, algunos antiarrítmicos, algunos antihipertensivos, algunos medicamentos para la caída del cabello, algunos productos para el acné y anfetaminas.
 - *Situaciones especiales*
- Enfermedades crónicas, como diabetes mellitus. Si se tiene este tipo de diabetes se debería hablar con el obstetra antes de quedar embarazada. El embarazo en una mujer previamente diabética requiere controles muy estrictos porque es muy difícil mantener niveles estables de glucosa en la sangre durante el embarazo, y puede tener complicaciones para la madre y el hijo.
- Hipertensión arterial. Cuando las cifras de presión sanguínea son superiores a 140/90 mmHg una persona es considerada hipertensa. Es más frecuente en personas mayores de 40 años pero puede ocurrir a cualquier edad. Si una mujer tiene hipertensión antes de quedar embarazada, es probable que deba programar su embarazo con su médico de cabecera, ya que muchas veces se deben cambiar los medicamentos por algunos permitidos durante el embarazo.

- **Hipotiroidismo.** La glándula tiroides ubicada a nivel del cuello, es una de las más importantes del organismo. A partir de un sustrato, que es el yodo, esta glándula produce hormonas que intervienen en la regulación de muchas funciones como la reproductiva, el control de la temperatura corporal y la tensión arterial. La hormona tiroidea más importante es la tiroxina y cuando sus niveles plasmáticos son inferiores a lo normal provoca síntomas clínicos. Es muy importante que si se busca un embarazo, la mujer se encuentre bajo correcta medicación ya que niveles subnormales de tiroxina pueden afectar al bebé.
- **Hipertiroidismo.** Es un cuadro caracterizado por un exceso de actividad o producción de la hormona tiroidea. Cuando sus niveles plasmáticos son superiores a lo normal provoca síntomas clínicos como taquicardia, irritabilidad, insomnio, exoftalmía, sudoración e hipertensión arterial. Esta enfermedad puede agravarse con el embarazo debido a que la placenta produce tiroxina (la hormona que está en exceso). Debe programarse el embarazo con el médico de cabecera y sólo buscarlo cuando la enfermedad se encuentre compensada.

El embarazo después de los 40 años

Varias razones van asociadas a la decisión de tener un hijo a partir de los 40 años de la madre. A pesar de que los 40 no son sinónimo de complicaciones, sin embargo, son mayores las probabilidades de manifestarse algunas patologías –hipertensión arterial, diabetes, hipo/hipertiroidismo, preclampsia, diabetes gestacional, partos prematuros- y de ocurrir el síndrome de Down. Es importante saber que muchas de estas complicaciones se pueden prevenir.

Epilepsia

Como idea fundamental, hoy en día, la epilepsia no debe excluir de ninguna manera la posibilidad de que una mujer pueda tener hijos sanos y criarlos adecuadamente, pues con un cuidado adecuado, puede esperarse un resultado favorable del embarazo en una amplia mayoría de las mujeres con epilepsia. Sin embargo, el embarazo en una mujer con epilepsia plantea una serie de aspectos a tener en cuenta: El efecto que el embarazo pueda tener en la evolución de la enfermedad, el efecto que las crisis epilépticas pueden tener sobre el feto, el efecto que los fármacos antiepilépticos puedan provocar sobre el crecimiento y desarrollo del feto, los problemas potenciales en el momento del parto, la implicación sobre la lactancia materna y la capacidad de una madre con crisis epilépticas de cuidar a su hijo.

Cefalea

La cefalea o migraña premenstrual o intramenstrual es una enfermedad muy frecuente en la mujer. Hay investigaciones que indican que hasta el 50% de las mujeres la padecen. Se caracteriza por aparecer en forma cíclica, mensual, y puede estar precedida por síntomas típicos, llamados “aura”, que pueden ser náuseas, malestar estomacal, hormigueos en ciertas partes del cuerpo, depresión, ansiedad o incluso alucinaciones auditivas. Se caracteriza por aparecer en la adolescencia y a partir de allí aumenta su frecuencia, llegando a un máximo en la quinta década de la vida. Está muy relacionada con los cambios hormonales típicos de la mujer (menarca, ciclo menstrual, embarazo, uso de anticonceptivos, menopausia y terapia de reemplazo hormonal).

1. Programas prenatales

Antes de pasar a esquematizar los programas de educación y estimulación prenatal de una forma resumida, me ha parecido ilustrativo el mostrar, aunque sea brevemente, un programa, que ha estado bien diseñado desde el punto de vista pedagógico y ha sido apoyado experimentalmente su bondad, arrojando buenos resultados, tal como en resumen se indica al final de la explicación de este programa. Me refiero al Programa de *Estimulación Prenatal* de B. Manrique¹³, promotora de un programa de Estimulación Temprana, orientado al desarrollo de la inteligencia en Venezuela.

1) Programa de Estimulación Prenatal

Este programa busca crear un fuerte apego familiar aun antes de nacer el hijo. La estimulación prenatal permite enseñar a los bebés en el útero y este aprendizaje prenatal no sólo optimizará el desarrollo mental del bebé sino que ayudará a la madre a crear una corriente continua de comunicación con él.

Existe apoyo documental, mediante filmaciones, que tienen como objetivo mostrar todas las etapas del embarazo. Por tanto, durante cada trimestre se pretende que la madre aprenda cómo se desarrolla el feto (1), qué puede hacer para interactuar con su hijo lo mejor posible usando las técnicas de estimulación prenatal (2) y los ejercicios que la ayudarán a mantener una buena condición física durante su embarazo (3). Veamos estas tres áreas por trimestres:

¹³ Véase la página: <http://www.prenatal.net>.

- **Primer Trimestre de Embarazo:**
 - *Desarrollo Fetal:* La historia del bebé comienza cuando un espermatozoide fertiliza un óvulo. Al cabo de media hora, el huevo fertilizado se divide a una enorme velocidad mientras viaja por la trompa de Falopio hacia el útero. El grupo de células se implanta en la pared del útero donde continuará su desarrollo. A las tres semanas, el grupo de células puede ser llamado embrión y un pequeño corazoncito comienza a latir. Al final de la cuarta semana, se reconoce fácilmente la cabeza, que ya posee un rudimentario cerebro, comienzan a reconocerse también los brazos y las piernas. Al comienzo del segundo mes, se observan signos de ojos, nariz y orejas. El embrión puede mover la cabeza y su cuerpo cuando es estimulado. Su comunicación con el mundo exterior ha comenzado. El desarrollo entre la tercera y la octava semana es sumamente importante, pues se inician las bases de todas las estructuras internas y externas de su cuerpo. Mientras avanza en el tercer mes, su corazón late con más fuerza. Su rostro es poco detallado y sus ojos se encuentran muy separados. Comienza a tener expresiones faciales. Aunque ya se mueve, sus movimientos todavía son imperceptibles para la madre.
 - *Ejercicios de Estimulación:* “Recuerda que tu hijo ya es capaz de experimentar sensaciones y es capaz de comunicarse contigo. Tiene un inmenso potencial esperando ser desarrollado y estimulado. En este momento puedes comenzar con los ejercicios de relajación y visualización”.
 - *Preparación para el Parto:* “Comienza con la rutina de ejercicios tan pronto como puedas, de manera que tus músculos vayan adquiriendo la flexibilidad necesaria para el momento del parto. Para este primer trimestre sugerimos que comiences a practicar la técnica de “respiración profunda”, así como los ejercicios para los músculos del pecho y el perineo. Recuerda: consulta con tu médico antes de iniciar cualquier programa de ejercicios”.
- **SEGUNDO TRIMESTRE DE EMBARAZO**
 - *Desarrollo Fetal:* La cabeza se está desarrollando más activamente que el resto del cuerpo: los ojos, la boca, la nariz y las orejas están casi completamente formados creando un rostro bien definido. Ha adquirido nuevas habilidades, como reaccionar ante la música y los sonidos fuertes. Al quinto mes, el bebé ejercita su sentido del tacto y el movimiento. Ahora mueve sus brazos y piernas con suficiente fuerza para ser percibidos por la madre. Sus dedos son más ágiles y se mueven libremente. Su habilidad para per-

cibir a través de la piel se acrecienta; el feto explora su universo acuático desarrollando coordinación y fuerza. Después del quinto mes, algo maravilloso ocurre: Ya puede oír a la madre. Escucha los sonidos que provienen del cuerpo de la madre, así como su voz y las voces de los que se encuentran cerca. Puede oír sonidos del ambiente. La música rítmica lo calma y la estridente lo excita. Escucha y aprende. La memoria y la habilidad para reaccionar a los estímulos ya se encuentra presente.

- *Ejercicios de Estimulación:* Los ejercicios de estimulación le permitirán al bebé comunicarse con sus padres a través de sus movimientos; aprender a asociar, esto es, a establecer relación entre ciertos estímulos y ciertas respuestas; reconocer sonidos y ruidos, y finalmente, aprender a prestar atención y desarrollar su memoria.
- *Preparación para el Parto:* “La calistenia prenatal es muy efectiva para aumentar la flexibilidad de los músculos que serán usados en el momento del parto. Estos ejercicios también te ayudarán a aliviar, o inclusive a evitar, las molestias comunes asociadas con el embarazo, como dolores de espalda, problemas circulatorios, venas varicosas y calambres”.

- **TERCER TRIMESTRE DE EMBARAZO**

- *Desarrollo Fetal:* Al séptimo mes, el sistema nervioso ha madurado hasta el punto de controlar la función respiratoria y la temperatura corporal, los pulmones serían capaces de respirar si naciera en este momento. Sus movimientos son más organizados y sus músculos más fuertes. Durante este mes, comienza a mostrar signos de personalidad y comportamiento intencional. No sólo se mueve al ritmo de la música, sino que prefiere un tipo de música a otro. Al final de este mes, ya ve. Reacciona a los cambios de luz y puede seguir una fuente luminosa. Al octavo mes, el sistema nervioso está formado y listo para operar a través de una compleja masa de neuronas cuyas señales se transforman en mensajes, ideas, decisiones, ideas y memoria. Al noveno mes, continuará creciendo y desarrollándose hasta nacer. “Muchas transformaciones fisiológicas están ocurriendo para preparar a tu bebé en su transición al mundo fuera del útero”.
- *Ejercicios de Estimulación.* El grupo de ejercicios de estimulación que se sugieren para este último trimestre: Ayudarán al bebé comunicarse con sus padres antes de nacer; entrenarán al bebé a enfocar su atención; le enseñarán a diferenciar los sonidos y las voces que vienen del interior de tu cuerpo y del mundo exterior; le enseñarán que los sonidos tienen significado y pueden usados para comunicarse. Comienzan de esta forma, los primeros

pasos hacia el desarrollo del lenguaje asociando palabras y significados; le enseñarán el concepto del ritmo; mejorará el equilibrio; le enseñará sobre relaciones espaciales; desarrollará y ejercitará la memoria. Estos ejercicios estimularán la inteligencia y la socialización. Los bebés estimulados de esta manera se mostraron más alertas, atentos, relajados y amigables.

- *Educación para el Parto:* Continúa la rutina de fortalecimiento y acondicionamiento de los músculos que se inició en los trimestres anteriores. Durante este último trimestre, se sugiere iniciar la práctica de las posiciones antálgicas o de confort. Estas son posiciones que aliviarán el dolor y la sensación de presión en el bajo abdomen y las caderas durante las contracciones. Durante estos tres meses se han de explorar las posiciones y encontrar aquéllas que mejor funcionen. Recuerda: Las investigaciones en estimulación prenatal muestran que los bebés estimulados tienen un acelerado desarrollo visual, lingüístico y motor. Aunque la mayor atención se ha enfocado en los resultados que demuestran una mayor inteligencia y creatividad en los bebés estimulados, es importante enfatizar los beneficios que la estimulación prenatal promueve, al construir saludables y amorosas relaciones entre padres e hijos.

2) Procedimientos psicopedagógicos de intervención prenatal

Cuando se habla de programas prenatales es preciso advertir que una gran mayoría de programas “no constituyen simples programas de estimulación del feto en desarrollo, sino que se les podría conceptualizar más bien como programas de intervención prenatal con objetivos dirigidos al feto, a la mujer gestante, a la pareja y a toda la unidad familiar en su conjunto” (Lafuente Benaches, 2003, 87). Con esta idea en mente,

Una clasificación

Son muchas y variadas las clasificaciones de formas de intervención en la edad temprana. Son de destacar los procedimientos que Lafuente Benaches (2003) nos presenta para la etapa prenatal. Ç

1. *Estimulación dirigida al feto: Auditiva, visual, táctil, vestibular y combinada*
2. *Técnicas y procedimientos para aumentar el bienestar de la gestante y el feto:*
 - *Técnicas de relajación*
 - *Estimulación dirigida a la gestante*
 - *Ejercicios para el fortalecimiento de la autoestima y la confianza en sí misma*
 - *Consejos nutricionales*
 - *Programas de ejercicio físico*
 - *Cuidado del entorno*
3. *Técnicas para fortalecer la cohesión familiar y el vínculo:*
 - *Comunicación en pareja*
 - *Comunicación mental con el feto*
 - *Anticipación*
4. *Información para afrontar el suceso de forma más adecuada*

Fuente: Lafuente Benaches (2003, 76)

La *estimulación sensorial* prenatal ya es posible pronto en el desarrollo del feto. En primer lugar se encuentra la estimulación *auditiva* – recuérdese: entre las semanas quinta y novena se inicia la formación del oído- que la mayoría de los programas procuran ejercitarla, pues se puede tener acceso relativamente fácil al mismo, y hacer llegar a través de él al feto una gran cantidad de información. Los ruidos que mejor percibe el feto son los que provienen del propio medio en el que se encuentra, los de la madre, que recordará y atenderá con preferencia incluso ya nacido. La estimulación suele realizarse de muchas y variadas formas, p.e. música, canciones, comunicación verbal, sonidos naturales y sonidos mecánicos; más inusuales y sofisticados son el currículum cardíaco -utiliza como línea de base el sonido rítmico del corazón (latido, pausa, latido, pausa...), y a partir de él crea variaciones crecientes en ritmo y tono-, y la estimulación sonora móvil -conjunto de altavoces dispuestos describiendo una elipse alrededor del cuerpo tendido de la embarazada, donde cada altavoz puede ser controlado individualmente, pudiéndose realizar multitud de sonidos armónicos.

Mención especial merecen los estímulos lingüísticos iniciados con «palabras primarias» - descriptivas de una sensación transmitida al feto como patada, presión, frío, calor, luz, oscuridad, etc. asociada a la pronunciación de la palabra en cuestión; con «palabras secundarias», como beso, leche,

nariz, hermano, mamá, ir, seco, etc., que son muy frecuentes durante los primeros meses de vida del niño, y que le ayudarán a familiarizarse con su estructura sonora. También se puede trabajar los números, aprovechando acciones repetidas (dos palmadas, tres presiones, etc.). Pueden introducirse términos propios del lenguaje infantil. Las palabras pueden utilizarse formando parte de frases sencillas y cortas como «mamá da un golpe».

La estimulación *visual* es de uso menos frecuente, ya que permite pocas variaciones y el estímulo llega bastante amortiguado. El tipo de estímulos aconsejados son luces de flash y linternas, sobre las que pueden colocarse filtros de diferentes colores y con las que se realizan movimientos de arriba abajo, de izquierda a derecha, o circulares, introduciendo así los conceptos geométricos básicos. Son variadas las ocasiones de desarrollo de la estimulación *táctil*. Existen dos fuentes, una interna, mediante el contacto con el entorno uterino y su propio cuerpo, y otro externo. Los masajes, caricias, ... aparte del valor estimulante que tienen, pueden servir de medio de comunicación con el feto. En ocasiones la estimulación táctil va acompañada de la visión y audición del feto.

El sistema *vestibular* se localiza en el oído interno y controla el equilibrio. Cuando la madre modifica su posición estimula el sistema vestibular. Sin embargo, al ritmo de la madre y del feto es inverso, es decir, cuando la madre se mueve, el niño está quieto, y viceversa. Son varios los procedimientos para ejercitarlo en el feto, mediante el valanceo, la natación, hacer ejercicios postural, bicicleta, baile, ... Finalmente, existen procedimientos combinados de diferente fuente de estimulación; p.e. se puede combinar el oído, la vista y el tacto. Y otras.

El incrementar el *bienestar de la gestante y del feto* tienen como objetivos el crear una atmósfera tranquila, de seguridad física y emocional, y permitir que la madre se centre en el proceso que se está gerante dentro de ella. Si se genera un ambiente intranquilo, de stress, se segregan unas sustancias (adrenalina, oxitocina, ...) que estimulan la actividad del feto y su ritmo cardíaco, y que probablemente se asocien posteriormente a bebés irritables, ansiosos, ...

Por tanto y para ello se precisa que la madre disfrute de ese tiempo de espera, que es único para ella, y se *relaje* y descanse; que se cree un ambiente de silencio en ciertos momentos a su alrededor; que pueda meditar, pensar, compartir con el padre de su hijo, ... Puede *estimularse* a la gestante de muy diversas maneras, como masaje, natación relajada, audición de

música relajante, pintar, charlar, ... Se aconsejan *ejercicios para el fortalecimiento de la autoestima y de la confianza en sí misma*. Se han de proporcionar y seguir los *consejos nutricionales*; es decir, además de eliminar los elementos tóxicos de su dieta, la futura madre debe alimentarse adecuadamente para un crecimiento armónico embrionario y fetal, cuidando especialmente aquellos alimentos y complementos vitamínicos y nutricionales que pueden favorecer un adecuado desarrollo cerebral. Además, debe intentar eliminar sobrepeso, si es obesa, antes de quedarse embarazada.

Se ha de practicar un *ejercicio físico* en el se elimine el riesgo de caídas, los inicios y finales de actividad física violentos o repentinos, ... Son recomendables el yoga, los programas guiados de gimnasia parto y, como ya se indicó antes, el baile de movimientos lentos y suaves, la natación y los paseos. Pueden encontrarse igualmente en los programas prenatales comentarios dirigidos a llamar la atención sobre determinados elementos *ambientales* que deberían evitarse, o por lo menos intentar transformar, y también sobre otros que pueden ser recomendables.

El fortalecer la *cohesión familiar y el vínculo* se puede conseguir mediante la comunicación dentro de la pareja y mentalmente con el feto, y a través de la impliación en actividades preparatorias del nacimiento y la progenitura. El embarazo ofrece un curso lectivo entero de nueve meses para informarse y educarse. Y hay que aprovecharlo.

Programas concretos

Sería interminable la lista de programas, unos más conocidos, otros menos, que se han diseñado sobre la base de los conocimientos previos, en los que se pretende estimular al feto, intervenir a la madre, al padre y a sus entornos familiar y social. La estimulación al feto es posible porque es un ser que se comunica con el exterior, recibe estímulos y responde.

Lejos de detallar los programas, tarea que sería de larga duración y fuera de los fines del presente trabajo, me limito a expresar que los diferentes programas se centran en el desarrollo de alguna dimensión concreta o en la combinación de varias. Algunos se centran en la estimulación sensorial y en particular en alguno de los sentidos, en especial el del oído; muchos, una inmensa mayoría, se centran en la gestante, en el incremento de su bienestar; otros en la comunicación con el feto; etc.

Es de destacar la estimulación *auditiva*. En condiciones naturales, el feto se halla expuesto a toda clase de sonidos, empezando por los de los lati-

dos cardíacos y los ruidos respiratorios, intestinales y vocales de su madre. Se suma a ellos toda una cohorte de sonidos externos provocados por las acciones maternas (golpeteo de los tacones contra el suelo, motor del coche y retumbo del metro, ruidos de los quehaceres domésticos, del trabajo o de las actividades de esparcimiento) o que provienen del ambiente (voz del padre o de otros miembros de la familia, de colegas del trabajo u otras personas, ruidos de la casa, de la calle, etc.). Piénsese en la importancia que tiene todo lo relacionado con el *ambiente sonoro del feto*¹⁴.

«La intensidad de los ruidos que rodean al feto va de 30 a 96 dB. Un cuchicheo es del orden de 30 dB; una conversación normal supone unos 60 dB; el tráfico de una carretera, unos 70 dB. Las palabras “gritadas” y las motos alcanzan unos 100 dB. La música rock llega fácilmente a los 115 dB. El umbral del dolor auditivo se sitúa en aproximadamente 125 dB. Un trabajo realizado con ayuda de hidrófonos demostró que la matriz es un lugar relativamente tranquilo. Gracias al hidrófono se disciernen los latidos cardíacos de la madre, su respiración y los borborismos intestinales que, en conjunto, podrían constituir el origen de nuestra atracción por la resaca del mar, el ruido de una fuente o los ritmos musicales».

Basados en las posibilidades que el sonido tiene, muchos programas, recurriendo incluso al modelo de Piaget para la estimulación cognitiva, estimulan e inician muchas habilidades cognitivas, como el ritmo, la seriación, numeración, ... mediante la emisión de sonidos en un determinado formato. En otras ocasiones se limitan a la emisión de música bajo distintas modalidades, que va destinada al feto y también a la madre. Una música relajante tiene un efecto de bienestar en la madre a la vez que repercute en el del feto. Es decir, los procedimientos mencionados se combinan de diferentes formas para configurar un programa. Sin embargo, lejos de limitar su vida perceptiva al mundo sonoro, el feto se informa asimismo a nivel vestibular, olfativo, gustativo y táctil.

Decía que son muchos los programas de estimulación prenatal. Es conocido el programa de *F. Rene Van De Carr* y *Marc Lehrer*¹⁵, que se presenta como una guía que presenta ejercicios que permiten a los padres comunicarse con su niño no nacido. Incluye consejos para reducción del estrés y cómo proporcionar un ambiente prenatal óptimo. Se explican los estadios del crecimiento físico y mental del niño, concentrándose en los

¹⁴ Cfr. <http://www.cabinet.auriol.free.fr/>

¹⁵ *Van de Carr, F. Rene* and *Lehrer, Marc* (1992). *Prenatal classroom : parents' guide for teaching your baby in the womb*, Atlanta, CA : Humanics Ltd., xvii, 158 p. De los mismos autores (1996): *While You're Expecting: Creating Your Own Prenatal Classroom*, Lightning Source Inc

ejercicios interactivos que dan lugar a un chico tranquilo e inteligente, que ya ha creado fuertes lazos con cada uno de sus padres.

Si se desciende a las fuentes publicadas con ánimo de difusión masiva y que tienen como destinatario natural a las madres embarazadas, baste citar algunas, que se centran en campos aludidos de una u otra forma y que constituyen en sí mismas un programa, por cuanto suelen ser unas guías prácticas. Si se habla del ambiente psicológico previo al parto y durante él, y de un estado de ánimo de relajación, se puede hablar del libro de M. T. de Palomas (2002)¹⁶, titulado *Yoga y embarazo: guía práctica para el embarazo y parto natural*; y del de Lynn de Huggins-Cooper (2005)¹⁷, titulado *Maravillosamente embarazada: consejos prácticos para disfrutar de un embarazo feliz (52 ideas brillantes)*.

Siguiendo con el ambiente relajado, pero en este caso a la vez estimulante mediante la música, se pueden consultar los dos de Gabriel F. de Federico (2004)¹⁸, titulado, uno, *Melodías para el bebé antes de nacer (+ CD)*; y el otro (2003) *Música prenatal: reflexiones para compartir con el bebé durante la gestación*. Uno de carácter más global, por cuanto se centra en varias áreas de estimulación y enseñanza, es el de Gill de Thorn (2004)¹⁹, titulado *Embarazo sano: guía práctica sobre dieta, ejercicio y relajación*.

A caballo entre la ejercitación para la tonificación espiritual y la corporal se encuentran varias publicaciones sobre el Método Pilates, que, además de a otros campos, se puede aplicar a las madres embarazadas. Véase el de M. de King y Y. Green (2004)²⁰, titulado *El método Pilates para el embarazo: ejercicios de tonificación para la futura madre*. Otro de J. de Difiore (2001)²¹, titulado *Gimnasia prenatal en casa*. Y, finalmente, porque el campo sería muy amplio, el de G.B. de Curtis y J. Schuller (2004)²², titulado *Recuperar la forma después del embarazo: todo lo que necesitas saber para cuidarte después de dar a luz*.

Sin embargo, no quedaría cerrado el tema de la educación prenatal si nos limitáramos a describir los programas. Programas de educación pre-

¹⁶ Editorial Océano Ambar, S.A., Santiago de Chile,

¹⁷ Ediciones Nowtilus, S.L., Madrid,

¹⁸ Editorial Kier, Buenos Aires,

¹⁹ Parramon Ediciones, S.A., Barcelona,

²⁰ Ediciones Oniro, S.A., Barcelona,

²¹ Parramon Ediciones, S.A., Barcelona,

²² Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona.

natal hay muchos, variados y probablemente buenos, es decir, que consiguen lo que se proponen, educar a las madres y a sus hijos.

3. Resultados de la intervención prenatal

Más se daría una visión reducida del campo si no se hiciera una evaluación de los resultados a que los diferentes programas y situaciones conducen. ¿Consiguen los programas, las estrategias, las condiciones, los ambientes, ... lo que persiguen? ¿Con cuál de las vías de intervención quedarme a la hora de tomar decisiones en orden a conseguir mejoras en los niños y madres? Estas son algunas preguntas que, aunque brevemente, se van a intentar responder. Para ello se describirá la evaluación del programa de Estimulación Prenatal con un poco más de detalle e ilustración gráfica, y a continuación se incluirán datos suficientes para tener una visión global sobre la bondad de las vías de intervención prenatal.

3.1. Programa de Estimulación Prenatal

En el programa de Estimulación Prenatal de B. Manrique muchos de los datos incluidos desbordan el ámbito de la estricta intervención prenatal, por cuanto el programa que recibe el grupo experimental continúa su desarrollo hasta que los niños tienen un año. Esto significa que los efectos que se incluyen pueden estar influenciados por el año de acción postnatal. A este respecto afirma con buena lógica Lafuente Benaches (2003, 95), al hablar de la evaluación de este programa:

“sólo pueden considerarse efectos de la intervención prenatal aquellos que se registran nada más nacer, y los registrados más adelante deben ser considerados como efectos de la combinación conjunta de la estimulación prenatal y postnatal”.

Sin embargo, mucho –yo diría, en gran medida- del peso del programa reside en la intervención de seis meses en el seno materno. Se midió el efecto diferencial del programa (del grupo experimental y de control) en las madres sólo en el momento del parto, y en los niños en varios momentos hasta que tuvieron seis años. Aunque se presentarán más datos y evidencias sobre sus efectos, en resumen, se dice en la página²³ del programa:

²³ Cfr. www.prenatal.net.

“Los *beneficios* de este programa se extienden a padres y niños:

- *Los padres* ganan la confianza que necesitan. Las madres se sienten más seguras durante su embarazo y muestran conductas (de respiración y posturas) más adecuadas durante el parto. Después de nacer los niños, las madres sienten que conocen mejor a sus bebés y reconocen fácilmente lo que les gusta o disgusta.
- *Los bebés* que son estimulados muestran un mejor desarrollo visual, auditivo y motor. Tienen mayor capacidad de aprendizaje, atención y manejan mejor las situaciones de stress (por ejemplo: el exceso de ruido). Son dinámicos y relajados al mismo tiempo”.

Se distingue, pues, el efecto sobre la madre y sobre el niño. A partir de las evaluaciones de las *madres* al nacer sus hijos se constató que las del programa prenatal (experimentales) presentaron conductas adecuadas durante las contracciones y entre contracciones, así como durante el parto; no necesitaron anestesia, un porcentaje mayor amamantó a sus bebés y mostraron una mayor autoestima (Cfr. Fig. 1).

Los *bebés* por su parte presentaron al nacer (Fig. 2) un mejor control de la cabeza y de los movimientos en general; un excelente seguimiento visual y auditivo; pasaron de manera gradual de un estado de conciencia a otro (test de Brazelton²⁴); y se observó una buena maduración del sistema nervioso central.

Se midió el desarrollo mental y motor -recurriendo a la Escala de Inteligencia de Stanford-Binet/McCarthy- de los niños a los 18 meses (fig. 3) y a los 3 años (fig. 4). De la comparación entre ambas figuras se constata que las diferencias se incrementan entre los grupos experimental (programa) y de control (no programa) a medida que pasa el tiempo.

Se siguió midiendo la inteligencia de los dos grupos a los 4, 5 y 6 años de edad (la verbal, de ejecución y global), así como una serie de cuestiones en mayor o menor grado relacionadas con el aprendizaje, p.e. información, vocabulario, comprensión, ...

²⁴ La Escala para la Evaluación del Comportamiento Neonatal de Brazelton (y Nugent) se aplica a bebés desde la semana 37 a 44. Es el más completo método de examen disponible, se viene empleando en todo el mundo desde décadas, con fines clínicos y de investigación. Consta de 27 reactivos que el examinador aplica al bebé desde un estado de sueño y llanto hasta otro de tranquilidad y alerta. Combina reactivos neuroconductuales con un amplio repertorio conductual. Se ha utilizado para valorar los efectos de la privación intrauterina, el uso de drogas por parte de la madre, la intervención cesárea, la malnutrición, el parto prematuro y otras variables pre y perinatales, usándose igualmente en estudios sobre influencias culturales.

A la vista de los resultados (véanse las figuras 5 a 10), las conclusiones que se derivan son varias y de interés. La primera, que me parece digna de mencionarse, es la que se refiere a la misma inteligencia. Esta, ya se ha visto, se incrementa comparándola con el grupo de control desde el año y medio a los tres años; y estas diferencias no solamente no se reducen mucho tiempo después de haber finalizado el programa (véanse las figs. 6, 8 y 10) sino que se mantienen y en ocasiones se incrementan.

¿Qué explicación tiene este hecho? Los resultados anteriores pueden tener varias explicaciones. Ocurre que la inteligencia depende en su desarrollo de estructuras neuronales activadas mediante un entorno enriquecedor desde incluso antes de nacer, estructuras que no se modifican sino a largo plazo. Mientras tanto, los niños del grupo de control, que no han sido activados, en ocasiones no solamente no mantienen su desarrollo intelectual sino que frecuentemente –si el entorno es pobre– se deteriora. Con todo ello, las diferencias entre ambos grupos se pueden incrementar por varias razones, ya porque el grupo de control baje, en ocasiones drásticamente, o ya porque el experimental suba o al menos se mantenga o simplemente no baje tanto como el de control.

Una segunda conclusión que se deriva de la contemplación de las figuras 5, 7 y 9 es la que se refiere a la evolución de las diferencias en aspectos que tienen que ver en mayor o menor grado con el aprendizaje, p.e. información, vocabulario, comprensión, ... A este respecto dos aspectos me parecen dignos de resaltarse, esto es, primero, que en todos los casos el grupo experimental puntúa por encima del de control en todas las variables y en todas las edades; y, segundo, que las diferencias no son tan acusadas como lo son en la inteligencia. Y la explicación puede residir en que estas diferencias dependen más del ambiente de aprendizaje y de la escolarización y, por tanto, no se encuentran vinculadas a factores estructurales sino que son variables del mismo modo que es variable el ambiente en que uno se desenvuelve. Por eso, supuesta la escolarización de todos los alumnos, sobre todo si la enseñanza en el caso de los desfavorecidos sociales es de calidad (Cfr. Coleman, 1966), las diferencias se pueden reducir.

Y, finalmente (véanse las figuras 6, 8 y 10), es digno de ser destacado algo que ya se ha insinuado, esto es, que las diferencias en inteligencia son mayores que las habidas en variables sujetas a aprendizaje, como el vocabulario, la información, ...

2.2. *Efectos de otros programas*

No es el lugar para detallar toda la investigación realizada sobre los efectos de los programas prenatales, e incluso preconceptionales, puesto que desbordaría el ámbito de este trabajo. Por ello, siguiendo con la pretensión de dar una visión de síntesis sobre la bondad de dichos programas, me ha parecido que es de interés la inclusión del completo resumen de la investigación realizada hasta el año 2001 –que no difiere de la realizada hasta el momento presente- que Lu, Bragonier, Silver y Bemis-Heys (2001) incluyen al final de su trabajo de síntesis de la literatura sobre los efectos del cuidado preconceptional y prenatal. En forma de resumen afirman estos autores (Lu et al., 2001):

“El cuidado preconceptional y prenatal, cuando se integra con efectivos esfuerzos psicosociales, de nutrición y educación en los niveles de la familia, la comunidad y de política estatal, puede desempeñar un papel significativo en el desarrollo en la temprana edad previniendo considerable morbilidad y mortalidad materna e infantil. El cuidado preconceptional y prenatal puede prevenir defectos de nacimiento y reducir el riesgo de bajo peso y premadurez, que dan cuenta de la mayoría de las muertes infantiles y discapacidad de la infancia y niñez. Promueve conductas saludables y reduce las conductas que comportan riesgo. También proporciona una importante oportunidad para el apoyo y educación paterna. El impacto no se para al nacer; recientes evidencias sugieren que los beneficios del cuidado preconceptional y prenatal sobre la salud y el desarrollo se puede bien extender hasta la adultez. Esta es la edad en la que comienza el desarrollo en la temprana infancia -tiempo anterior a que cada niño sea concebido o nacido” (p.16).

De dicha conclusión quiero destacar algunos aspectos. Es importante no solamente el cuidado prenatal sino el preconceptional. Este en una preparación próxima comienza a operar cuando la madre tiene planeado quedarse embarazada; pero en preparación remota va asociado a un estilo de vida sano, ya que no siempre los embarazos se preparan sino que ocurren. Otro aspecto a resaltar se refiere a que los efectos no solamente se operan en el hijo sino que ocurren en la madre. Y, además, que tanto en la madre como en el hijo se prolongan hasta edades adultas. Me parece muy acertada la formulación de que el desarrollo en la temprana infancia comienza mucho “tiempo anterior a que cada niño sea concebido o nacido”.

Por su parte, después de exponer, primero, y evaluar, después, una serie de programas prenatales Lafuente Benaches (2003, 95) concluye dis-

tinguiendo una vez más entre los efectos sobre los niños y sobre las madres:

“Examinando los resultados de la intervención (prenatal) (...) se constata que los niños de los grupos experimentales muestran adelantos significativos respecto a los niños de los grupos control en algunos aspectos del crecimiento (perímetro craneal, estatura, fecha de inicio de la dentición), en la capacidad de alerta, en el desarrollo de las capacidades perceptivas auditiva y visual, en la coordinación de dichas capacidades entre sí y en la coordinación perceptivo-motriz, en el desarrollo de la motricidad gruesa y fina, en el desarrollo lingüístico y en algunos aspectos del desarrollo cognitivo”.

“También es interesante comentar los beneficios obtenidos por las madres que han participado en los programas y entre los que cabe citar los siguientes: optan en proporción significativamente mayor por la alimentación a pecho que las madres del grupo control, muestran mayor habilidad en los primeros intentos de amamantamiento y el tiempo de lactancia es más prolongado, experimentan aumento de la autoestima y confianza en sí mismas, se comportan más adecuadamente durante el parto, dan muestras de mayor integración familiar y tanto ellas como sus parejas destacan en la comunicación temprana con sus hijos y en el proceso de vinculación hacia ellos”.

Conclusión

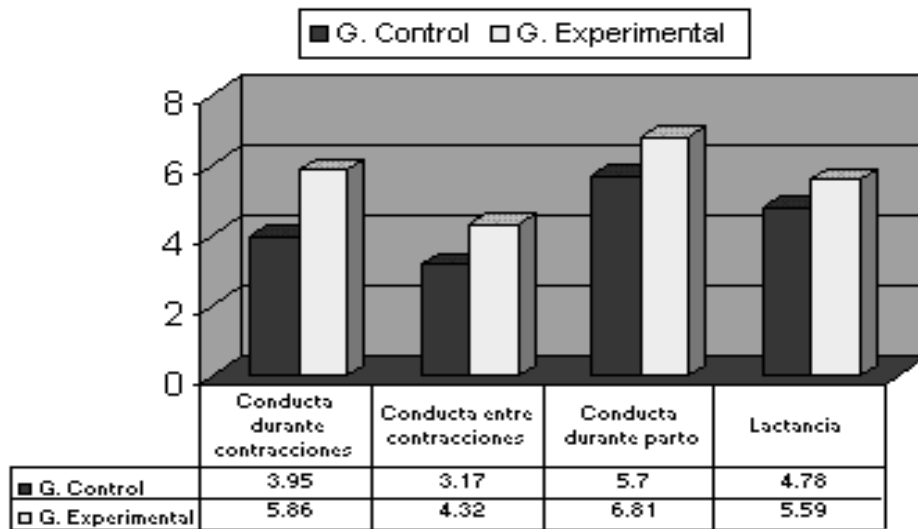
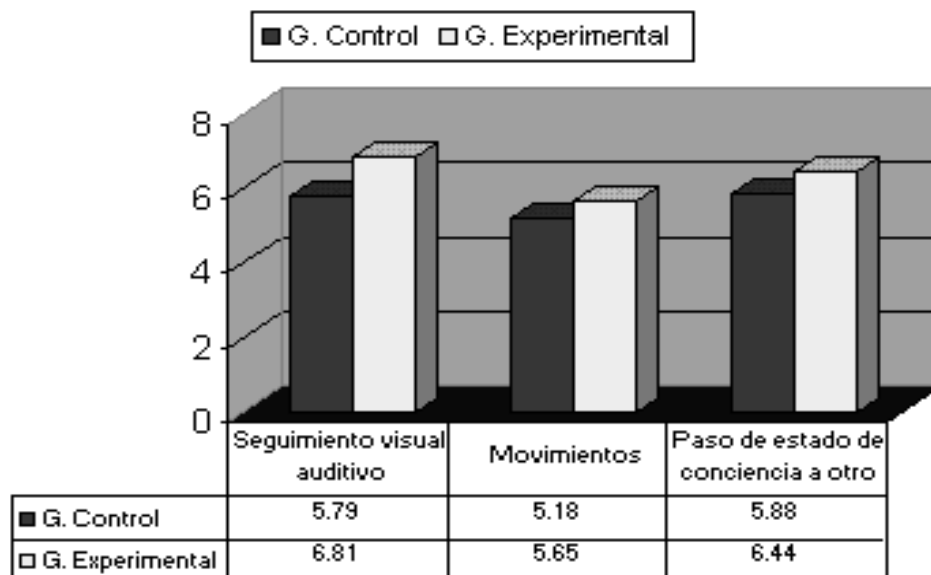
Si nos situáramos en una perspectiva de educación a lo largo de la vida, tendría completa lógica que también nos situáramos en una perspectiva de educación desde el comienzo de la vida. Y, desde el punto de vista educativo, la educación del ser humano comienza muy, pero que muy pronto. Algunos autores, como Samuel Johnson, afirman que comienza unos cien años antes de nacer. Sin tan lejos, nosotros nos hemos situado en el comienzo de la vida, aunque, es preciso prepararse para ese comienzo en la etapa de la preconcepción, pues de lo contrario puede tener nefastas consecuencias, como se ha podido sostener.

Nos hemos situado básicamente, pues, en la etapa prenatal. Se han descrito las fases del desarrollo, semana a semana, deteniéndonos especialmente hacia la semana 28, a partir de la cual las estructuras neuronales se encuentran en una fase de madurez suficiente como para captar y registrar los estímulos que provienen del entorno del feto. Aunque en otro momento se hará, es básico el desarrollo neuronal. No en vano la

investigación lo confirma reiteradamente. En el Informe Starting Points (Carnegie Corporation of New York, 1994) se viene a concluir que:

1. El desarrollo del cerebro, que tiene lugar durante el período prenatal y en el primer año de vida del niño, es más rápido y amplio de lo que antes nos habíamos dado cuenta.
2. El desarrollo del cerebro es mucho más vulnerable a la influencia ambiental de lo que nunca se había sospechado.
3. La influencia del ambiente temprano sobre el desarrollo de cerebro es de larga duración.
4. El ambiente afecta no solamente al número de células cerebrales (neuronas), sino también al número de conexiones entre ellas e incluso hasta al modo en que estas conexiones se producen u orientan (wired).
5. Se tiene nueva evidencia científica sobre el impacto negativo del stress temprano sobre el funcionamiento cerebral.al estudiar las primeras etapas de la vida.

Y centrándonos en los programas de educación prenatal, que pueden ser clasificados de modos muy diversos, se puede afirmar que han resultado de un alto grado de eficacia; que dicha eficacia y superioridad es duradera más allá de los primeros años y en la vida adulta; y que no solamente afecta al niño sino también a la madre.

Algunos efectos del Programa de Estimulación Prenatal**Fig. 1:** Efectos sobre la madre alrededor del partoCfr. www.prenatal.net**Fig. 2:** Efectos sobre los niños al nacer (2º día)

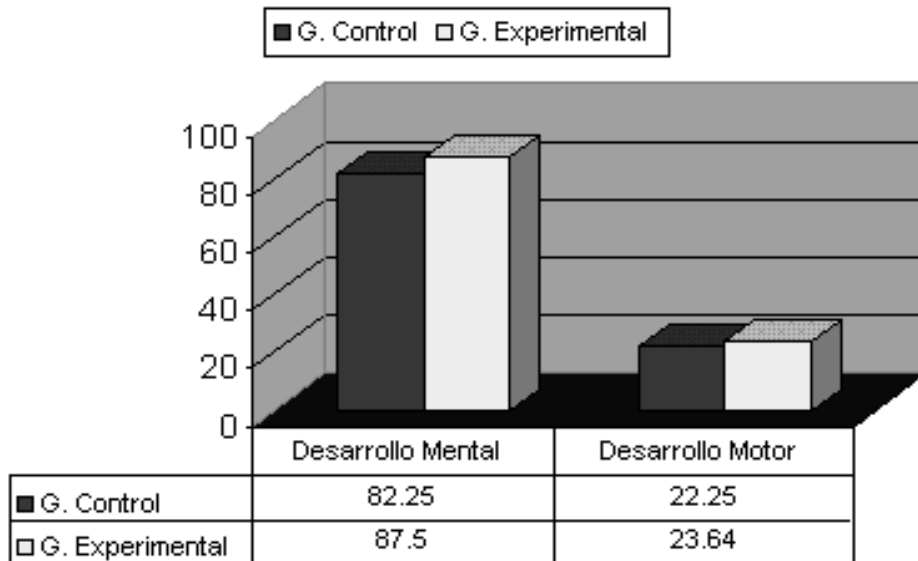


Fig. 3: Desarrollo mental y motor (18 meses)

Cfr. www.prenatal.net

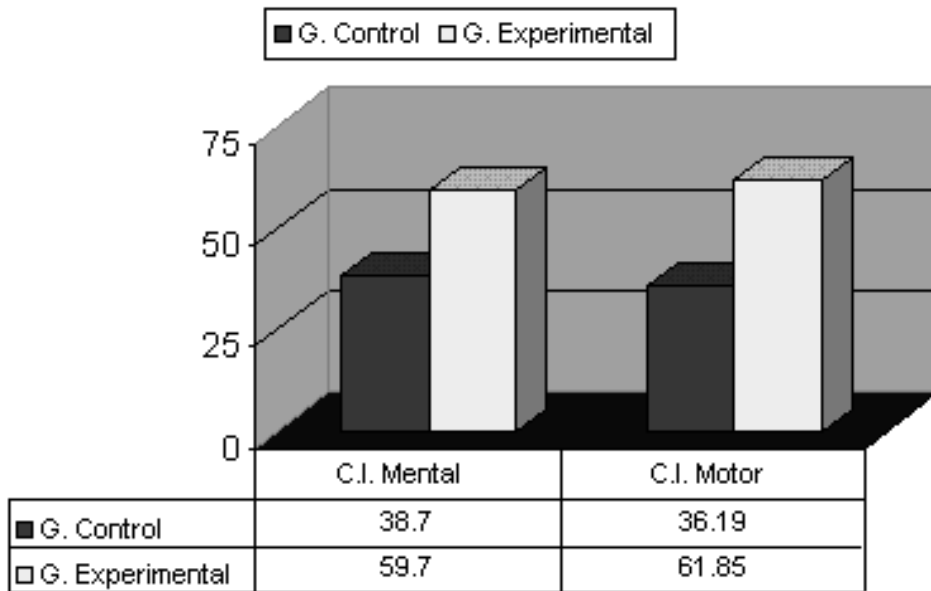


Fig. 4: Desarrollo mental y motor (3 años)

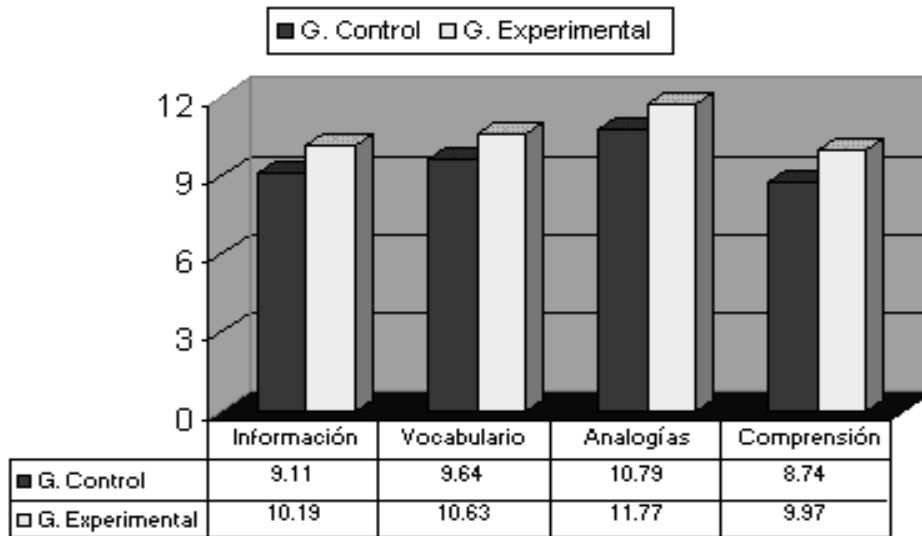


Fig. 5: Variables relacionadas con el aprendizaje a los 4 años
Cfr. www.prenatal.net

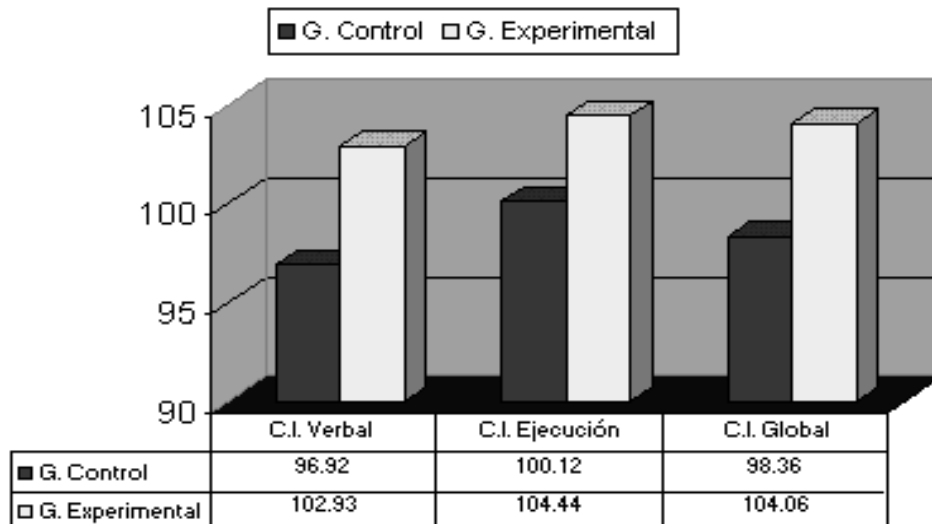


Fig. 6: Escala de Inteligencia a los 4 años.
(Weschler)WPPSI

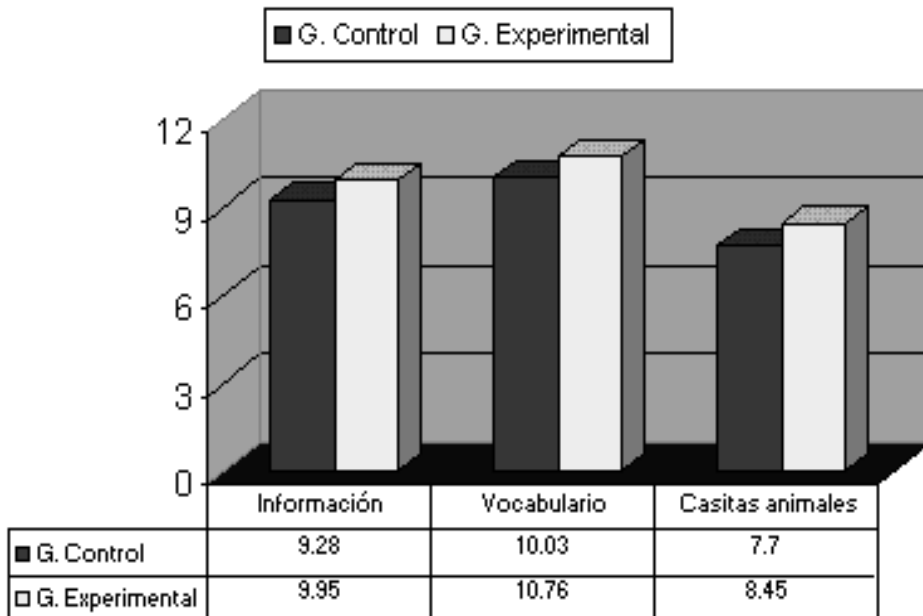


Fig. 7: Variables relacionadas con el aprendizaje a los 5 años
Cfr. www.prenatal.net

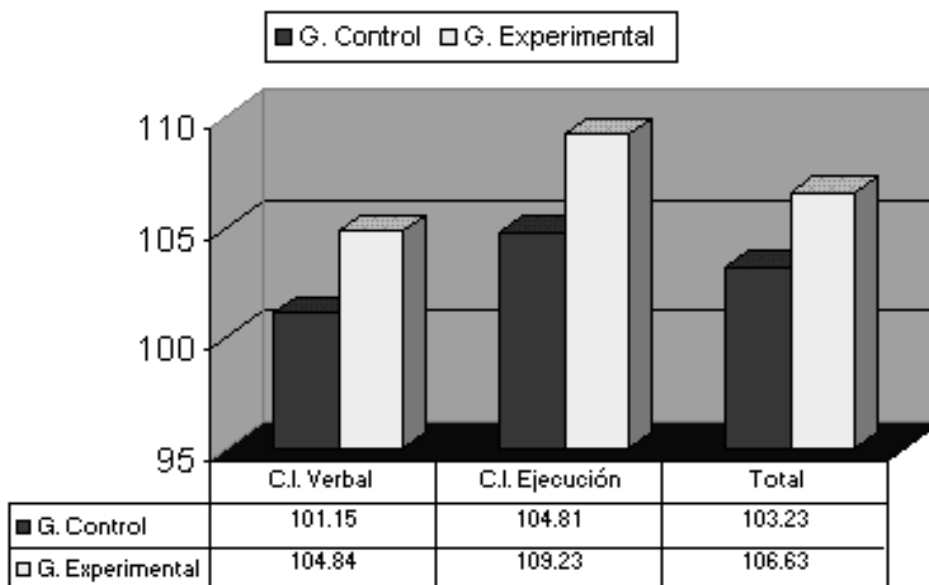


Fig. 8: Escala de CI (5 años) (Test de Weschler-WPSSI)

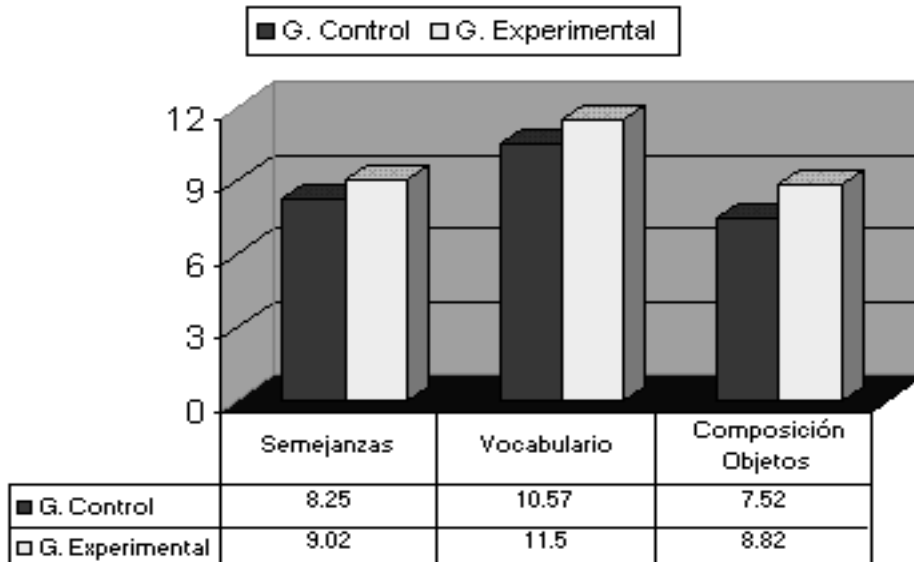


Fig. 9: Variables relacionadas con el aprendizaje a los 6 años.

Cfr. www.prenatal.net

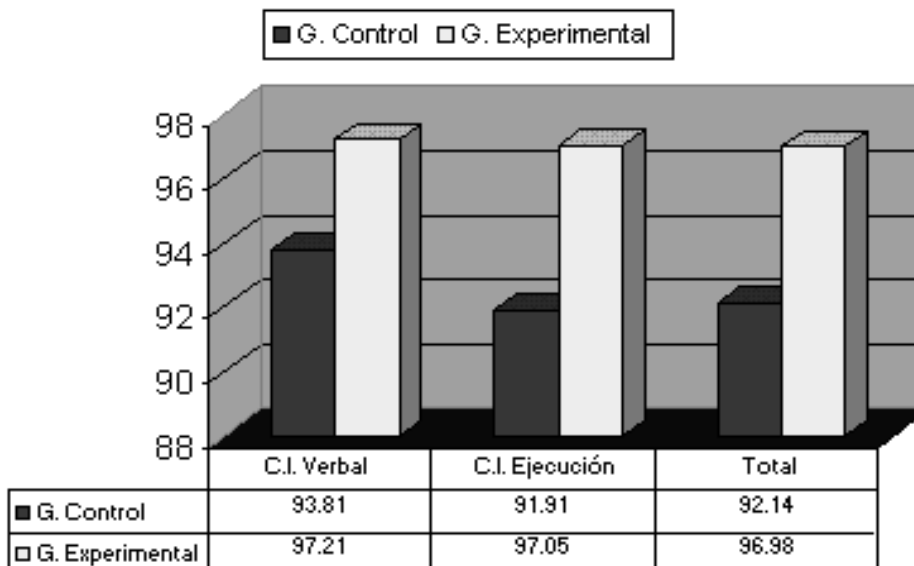


Fig. 10: Escala de Inteligencia a los 6 años. (Test de Weschler-WPSSI)

REFERENCIAS

- Cirulli Lanham, C. (2002). *Un nuevo embarazo: Después de una pérdida, la esperanza.* (p. 382). Vergara.
- Black, MM; Bentley, ME; Papas, MA; Oberlander S; Teti, LO; McNary, S; Le, K y O'Connell, M. (2006). *Delaying second births among adolescent mothers: A randomized, controlled trial of a home-based mentoring program*, PEDIATRICS 118 (4, oct): E1087-E1099
- Lu, M. C., Bragonier, E. R., Silver, E. R., & Bemis-Heys, R. (2001). *Where it all begins: The impact of preconceptional and prenatal care on early childhood development. Building community systems for young children.* ED 467 184, 47 pp. California Univ., Los Angeles. Center for Healthier Children, Families and Communities.
- Lafuente Benaches, M.J. (2003). *Intervención prenatal.* En: Gómez Artiga, A.; Viquer Seguí, P. and Cantero López, M. J., (Coords.) (2003). *Intervención temprana. Desarrollo óptimo de 0 a 6 años.* Madrid: Pirámide; 356 pp. Cap.4, pp. 73-100.
- Slachevsky, A.; Pérez J., C.; Silva C., J.; Orellana, G.; Prenafeta, M.L.; Alegria, P.; Peña G., M. (2005). *Córtex prefrontal y trastornos del comportamiento: Modelos explicativos y métodos de evaluación*, Revista Chilena de Neuro-Psiquiatría (versión on-line), v. 43(n.2, jun.) 109-121.
- Van De Carr, F.R. y Lehrer, Marc (1992). *Prenatal Classroom: A Parents' Guide for Teaching Your Baby in the Womb*
- Van De Carr, F. Rene y Lehrer, Marc (1996). *While You're Expecting: Creating Your Own Prenatal Classroom*
- Van de Carr, F. Rene. *Prenatal classroom : a parents' guide for teaching your baby in the womb / by F. Rene van de Carr and Marc Lehrer.* Atlanta, CA : Humanics Ltd., 1992. xvii, ill. 158 p.
- Van de Carr, F. Rene. *While you are expecting- : your own prenatal classroom / by F. Rene Van de Carr and Marc Lehrer.* Atlanta, GA : Humanics Trade, c1997.

