

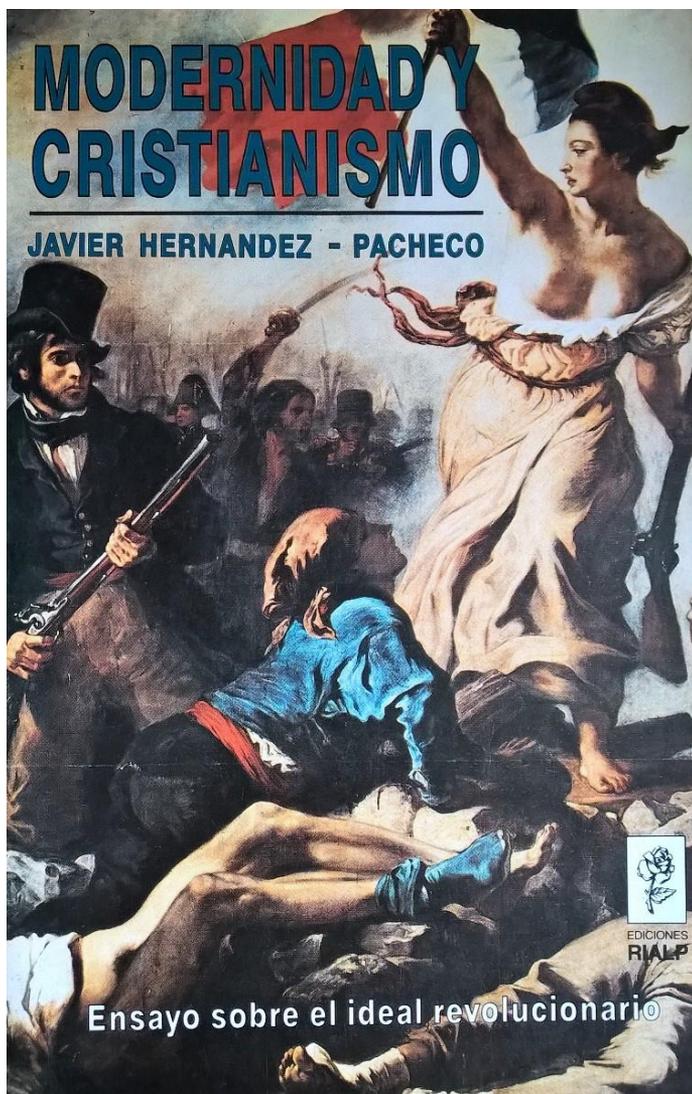
Javier Hernández-Pacheco
Obras, volumen IV

**MODERNIDAD Y
CRISTIANISMO**

Ensayo sobre el ideal revolucionario



Sevilla 2019



Portada de la primera edición.

2ª edición

ISBN: 9781073692583

Independently published by Amazon KDP

Sevilla 2019

1ª edición

© 1989 *by* Javier Hernández-Pacheco

© 1989 de la presente edición

by EDICIONES RIALP, S. A. Sebastián Elcano. 30. 28012 MADRID.

ISBN: 84-321-2576-8

Depósito legal: M. 42.591-1989

Impreso en España, Printed in Spain

ANZOS, S. A. - Fuenlabrada (Madrid)

(el presente texto sigue en lo substancial el de esa primera edición, cuya paginación se señala: /pág.)

Portada: Ángel de la Fama, en la puerta central de la Real Fábrica de Tabacos, actual sede de la universidad de Sevilla

ÍNDICE

PROLOGO de Jacinto Choza.....7

INTRODUCCIÓN.....13

Capítulo I

LA REVOLUCIÓN Y LA ESENCIA DIALÉCTICA DE LA MODERNIDAD

UN MANIFIESTO NEO-MODERNISTA

1. La inversión modernista; progreso y revolución17
2. La interpretación hegeliana de la Reforma protestante ..24
3. El espíritu en el mundo.....27
4. El sentido revolucionario de la tradición.....33

Capítulo II

LIBERTAD Y REVOLUCIÓN

UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA EN EL BICENTENARIO DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

1. El sentido antropológico de la Revolución Francesa39
2. Libertad y liberación43
3. El sentido trascendente de la revolución45
4. Las contradicciones de la revolución.....47
5. El carácter infinito del ideal revolucionario49

Capítulo III

PROGRESO Y DIGNIDAD HUMANA

EL CRISTIANISMO Y LA IDEA ILUSTRADA DE UNA UTOPIA HISTÓRICA

1. La crisis de la idea de progreso55
2. Progreso y trascendencia histórica: la cuestión del idealismo.....60
3. Materialismo y progreso65
4. El sentido cristiano de una filosofía del progreso70

Capítulo IV

LIBERTAD, SERVICIO Y SERVIDUMBRE

APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA REVOLUCIONARIA

1. La dialéctica del señor y del esclavo 77
2. Servicio y libertad: el carácter liberador del amor 84
3. El sentido antropológico de la obediencia 92
4. Antropología del amor propio: ¿qué significa ser humilde?
..... 95
5. «Nobleza obliga»: el sentido revolucionario del trabajo
..... 100

PROLOGO

Desde *La República* de Platón hasta *El principio esperanza* de Bloch, puede decirse que la mayor parte de los tratados sobre Filosofía política y social podrían haberse titulado como Spinoza tituló el suyo: *Tractatus theologico-politicus*. Porque ése es verdaderamente el con-tenido de tales obras.

Para convencerse de ello es suficiente con comprobar que en los escritos de Hobbes y de Voltaire, por ejemplo, se encuentra un número de citas de la Sagrada Escritura no inferior al que se encuentra en las obras de conocidos teólogos y padres de la Iglesia. O bien, basta simplemente con un repaso de los meros títulos de volúmenes dedicados a Filosofía política y ¹⁰ social, como por ejemplo el ya citado de Spinoza, *La esencia del cristianismo*, *La utilidad de la religión* o *Dios y el Estado*.

El que aparezcan en los títulos y en el aparato crítico de tales obras términos como religión, esperanza, cristianismo, fe, etc., es una cuestión puramente fáctica, pero también es la manifestación empírica de lo que todas esas producciones del pensamiento tienen en común. Se inscriben en dos ejes de coordenadas, que son la Historia y la Teología. La Filosofía política y social, al igual que su tema específico, la actividad política, y la teología con el suyo propio, a saber, la actividad religiosa, han de vérselas con un mismo cometido: la superación del mal.

La superación del mal por supuesto es cometido de la acción política y también de la religión, por eso hay tanta afinidad entre teología y teoría política. Podría hacerse la precisión de que no se trata del mismo tipo de mal y que tampoco se trata del mismo tipo de medios para superarlo. Pero ésta es justamente la precisión que quería hacer, no para tenerla en cuenta sino, muy al contrario, para desecharla inmediatamente.

El mal en su sentido inmediato y obvio es sencillamente el hambre, el frío, las enfermedades, la injusticia, la miseria, la muerte. Y de ¹¹ esos males es precisamente de los que se ocupan las religiones y las teorías políticas, para señalar el modo en que pueden ser superados. Es mucho mejor no entrar aquí en clasificaciones lógicas del mal ni en disquisiciones teóricas, que acabarían por dejarnos en una extraña perplejidad acerca de si el mal existe o no, y acerca de qué es. Se trata del mal y cómo lo entiende el sentido común y el lenguaje ordinario de la gente

normal, del pueblo llano, que es a quienes hablan los políticos y los profetas.

El mal es ante todo una realidad y un acontecer presente, y por eso su superación remite al pasado para conocer su origen y sobre todo al futuro para otear las perspectivas de su superación. Y por eso uno de los ejes de coordenadas en que se inscribe cualquier intento de superar el mal que padece la familia humana, la sociedad, es la historia. Pero por otra parte, en la medida en que hay algunos males que aparecen como históricamente insuperables, como por ejemplo la injusticia, y sobre todo la muerte, entonces se apela a lo otro que la historia para buscar algún modo de superación. Lo otro que la historia, o lo otro que el tiempo, es la eternidad, y también justamente el fin del tiempo o el fin de los tiempos. Éste es el terreno propio de las religiones, y la instancia a la que apelan los profetas, aunque por supuesto los profetas ¹² siempre se han referido también a tiempos mejores y tiempos peores.

Como se habrá advertido ya, resulta inevitable prestar atención a la religión y a la teología cuando se habla de teoría política y social; y a la vez también es ineludible la realidad social en su devenir histórico cuando se pretende hablar de religión y, sobre todo, de lo que es una de sus notas esenciales, a saber, la salvación.

Esto es así en el mundo judaico (resulta tan chocante como instructivo ver las afinidades no sólo estilísticas entre el profeta Jeremías y Carlos Marx) y también en el mundo griego, pero sobre todo es a partir del momento en el que hace irrupción el cristianismo, veinte siglos atrás, cuando las implicaciones entre teología e historia en el ámbito de la filosofía política y social son tan indisolubles que no hay una teoría política que no sea a la vez una toma de posición respecto del cristianismo, y, de otro lado, no hay tampoco una teoría del cristianismo o, más en concreto de la Iglesia, que no sea a la vez una toma de posición respecto de la sociedad civil, o como suele decirse en ámbitos culturales cristianos respecto del «mundo».

El libro de Javier Hernández-Pacheco *Modernidad y cristianismo* hay que inscribirlo en esta línea. Porque aunque apunta a unos acontecimientos políticos que han tenido lugar en ¹³ los últimos doscientos años, tales acontecimientos están examinados justamente desde la perspectiva de estos dos ejes de coor-

denadas que hemos señalado, la historia y la teología, o si se quiere, la historia del cristianismo. En cada uno de los cuatro capítulos aparece como *ritornello* que el objetivo de la acción política y la acción religiosa es la superación del mal, y que el tema en el que se resumen los programas de tales acciones es la abolición de los males que padece cualquier sociedad: los ciegos ven, los cojos andan, los enfermos quedan limpios de sus enfermedades, y a los pobres se les anuncia la buena noticia de que ha llegado el fin de sus padecimientos. La miseria ha terminado, ha terminado el odio, la injusticia, la opresión. Impera la paz, la fraternidad universal, la libertad completa.

El período revolucionario que va de 1789 hasta nuestros días es un puesto de observación privilegiado para pasar revista a veinte siglos de historia del cristianismo y a las modalidades que ha adoptado la autoconciencia cristiana. Lo que Max Weber ha llamado la guerra de los dioses para caracterizar el conflicto entre distintos valores enarbolados por diversos grupos sociales en el siglo XX, Pacheco lo denomina «desavenencias familiares» en el seno del cristianismo, desavenencias que remite a comprensiones deficientes o distorsionadas del cristianismo no precisamente en los albores de la modernidad, sino más remotamente en tiempos que se remontan a la patrística occidental.

En el primer capítulo, «La Revolución y la esencia dialéctica de la modernidad», se expone un punto de vista (entre cuyos valores no es el menos destacable el de la originalidad), según el cual las contradicciones y la liquidación de los ideales modernistas se explican desde una interpretación del cristianismo, que ya era contradictoria y estaba destinada a su propia extinción, y que fue suministrada precisamente por el cristianismo medieval.

En el capítulo segundo, «Libertad y Revolución», se analizan las contradicciones de la revolución que se constituye como tal en el desprecio de Dios, y las contradicciones del cristianismo que se constituye como tal en el desprecio del mundo. La Revolución en cuanto afirmación de la absoluta libertad humana no puede mantenerse como tal al margen de Dios; y el cristianismo en cuanto que redención del género humano no puede realizar su programa dejando al margen el mundo.

En el capítulo tercero, «Progreso y Dignidad humana», tras un vibrante examen de la idea de progreso en el judaísmo, en el cristianismo y en los últimos doscientos años de acontecimen-

tos revolucionarios, se establece la tesis, a primera vista chocante, según la cual el progreso material es de suyo, en sí y por sí, progreso moral. Progreso material quiere decir triunfo sobre las enfermedades, sobre el hambre, sobre las inundaciones, sobre las sequías, sobre el desvalimiento y la indefensión humana en general, es decir, significa superación de males o, lo que es lo mismo, colaboración con Dios en el deseo divino de que esas lacras se superen, de hacer el mundo cada vez más humano, más bueno. Es obvio que mientras más bien puede hacer el hombre, por el mismo motivo puede hacer más mal. Eso significa que el hombre es cada vez más libre y más responsable. Esto no quiere decir que sea más bueno: puede significar también que sea más culpable, pero el mal en tanto que culpable pasa a estar en el ámbito de la libertad humana, y no en el de la naturaleza. En este sentido es en el que se sostiene que Progreso material significa Progreso moral.

Finalmente en el capítulo cuarto, «Libertad, Servicio y Servidumbre», se analiza el modo en que la libertad lograda, que es el ideal cristiano y el ideal de las revoluciones contemporáneas, alcanza su culminación sin negarse a sí misma ^{/16} como servicio al hombre, a la sociedad y a Dios, o se malogra y destruye si adopta la forma de servidumbre. Se trata de unos «Apuntes para una antropología revolucionaria» que suministran al individuo singular un criterio para conocer si está poniendo correctamente su libertad al servicio del ideal cristiano-revolucionario, o si la está alienando y destruyéndose a sí mismo por una deficiente comprensión de esos ideales, de sí mismo, de la sociedad, y de Dios.

Como puede observarse por el volumen del libro, todas estas cuestiones no están tratadas en forma de estudio erudito según la normativa académica existente para tales tipos de investigación. Están tratadas según lo que convencionalmente denominamos ensayo, y que se podría describir como bocetos, flashes o sugerencias para ser desarrolladas en una serie de investigaciones ulteriores, pertenecientes a otros «géneros literarios académicos».

Si se me permite una caracterización personal, yo diría que el libro está escrito en lenguaje poético, entendiendo la poesía como la definió Aristóteles en su Poética como «Totalidad rápida y esencial», como mostración en un instante sin tiempo de algo

que está distendido espacio-temporalmente, y que tiene una unidad intrínseca, pero cuya unidad no podría mostrarse en una exposición muy extensa y pormenorizada /17 de cada uno de sus momentos, porque entonces la unidad de esa totalidad se perdería de vista. Por eso me parece que estos ensayos nunca serán sustituibles por otros estudios que recojan el mismo contenido en otro género literario.

Uno de los mejores poetas contemporáneos ha establecido la diferencia entre poesía y prosa señalando que la prosa es aquello cuyo contenido se puede decir de otra manera, se puede resumir, y la poesía como aquello que, cuando alguien nos interroga sobre su contenido, no hay ningún otro modo de transmitírselo que recitando el poema.

Después de haber dicho esto se puede comprender que me haya resultado un poco incómodo hacer en este prólogo un resumen del contenido de cada uno de sus cuatro capítulos. Lo he hecho por exigencias del «género literario» Prólogo, pero una vez cumplido dicho requisito añadir cualquier otra cosa ya sería entorpecedor. La única manera de saber lo que dice Javier Hernández-Pacheco es leerlo a él directamente, y completamente, porque en modo alguno es extrínseco al contenido de lo que dice la fuerza, la vitalidad y el brillo con que lo dice.

Por lo demás, de un prólogo se espera simplemente una presentación del autor. Cuando /18 el autor es filósofo y poeta, una vez que la presentación ha sido realizada lo mejor que puede hacer el presentador es dejar al auditorio que oiga en directo, en vivo, la poesía.

Jacinto Chozar Armenta
Sevilla, 3 de mayo de 1989

INTRODUCCIÓN

Se podría aprovechar el bicentenario de la Revolución Francesa para declarar clausurado, quizás en las revueltas estudiantiles del 68, el período revolucionario de nuestra historia occidental. Ahora ya no creemos en revoluciones, y allí donde todavía se dan institucionalizadas, lo que queremos es «liberarnos» de ellas.

Es posible que sea así y que esto tenga sentido desde el punto de vista de la periodización historiográfica. Sin embargo, no deja de ser cierto que la misma conmemoración del hecho histórico despierta ecos de nostalgia, en los que todavía se escucha el palpito de ideales irrenunciables. Y lo es también que «revo-²⁰lución» sigue siendo una palabra que suena a esperanza, como si todo fuese, por fin, a salir bien cuando se lee en el titular de un periódico que se ha hecho un descubrimiento revolucionario. Después, hay términos que no se marchitan; y sobre todo sigue viva esa palabra, «libertad», que encendió todos los fuegos revolucionarios. Sigue sonando bien, como a clarín. Es el nombre de la utopía y el término de toda esperanza. En ella parecen cerrarse todos los bienes y de ella queda fuera todo mal.

La cuestión que hay que plantearse ahora es en qué medida siguen vivos estos ideales revolucionarios y qué sentido pueden aún tener, más allá de un contexto inmediatamente político, en el que efectivamente no parece que vayan a resolverse los problemas que esos ideales plantean. Podría ser que la muerte de la revolución tuviese entonces que ver más con el desencanto acerca de las posibilidades políticas de llevarla a cabo, que con los ideales mismos que definen el proyecto revolucionario. Es posible que estos ideales tengan un alcance mucho más ambicioso y que por su propia naturaleza trasciendan ampliamente el ámbito en el que la modernidad revolucionaria ha querido realizarlos.

Pero entonces, el cansancio revolucionario²¹ al final de estos doscientos años puede ser una ocasión culturalmente única para replantearnos el sentido de los citados ideales. La misma modernidad, cansada de sí misma, está en juego. Ya es difícil seguir creyendo en la emancipación, en la fuerza transformadora de la educación, en el gobierno del pueblo; no digamos en la capacidad de la técnica para producir felicidad; y casi la misma libertad,

sin que renunciemos a ella, parece a veces como un sueño imposible. La modernidad ha dejado de creer en sí misma: se ha hecho escéptica y postmoderna, sustituyendo por el cinismo aquel entusiasmo en el que quiso hacerse responsable del mundo, para hacer de él el paraíso en la tierra.

Estas páginas están escritas desde una doble convicción. Por una parte, creo que la modernidad constituye un dramático esfuerzo de la historia humana por afirmar en el hombre mucho que hay en su vida de digno y grandioso. En este sentido, el afán moderno por potenciar la ciencia, la libertad política, el bienestar y la armonía social, constituye un punto de partida efectivamente irrenunciable. Por eso creo que es urgente encontrar la clave que permita revitalizar esos ideales que culturalmente están al menos gravemente enfermos. Pero es que, por otra parte, creo que esta enfermedad de la /22 que la modernidad parece a punto de morir es la que ella misma se ha producido en un radical malentendido de sí misma. Es aquí donde quiero justificar la constante referencia al cristianismo que vamos a ir haciendo a lo largo de estas páginas. Estoy convencido de que los males que en la actualidad sufre la autoconciencia moderna tienen esencialmente que ver con no haber aclarado en el origen su propia esencia, en el sentido de no reconocer hasta qué punto los ideales que la definían carecen de sentido fuera de una fundamentación trascendente del mundo y del hombre. La modernidad es un hijo díscolo del espíritu cristiano; y los problemas de nuestra cultura, en la que perviven en continua tensión el espíritu crítico revolucionario con la visión cristiana del mundo, reflejan una compleja desavenencia familiar, en la que padre e hijo, por no querer entender al otro, han terminado al final por malinterpretarse a sí mismos, al excluir de sí la parte de su esencia que estaba en ese otro.

Aclarar estas complejas relaciones me parece urgente, tanto si queremos enraizar de nuevo el espíritu moderno en la fuente de su savia, ahora casi muerta, como si se trata de entender el alcance del espíritu evangélico respecto de todo aquello grandioso que la modernidad se /23 planteó como ideal. Hacer una contribución a este intento es la pretensión de estas páginas.

* * *

Este libro, que ha alcanzado su culminación en este bicentenario de la Revolución Francesa, ha surgido a partir de preocupaciones que se sitúan en el ámbito de mi colaboración con los congresos UNIV, organizados por el Instituto para la Cooperación Universitaria, con sede en Roma. A lo largo de los últimos años, en este marco de jóvenes universitarios, algunos hemos intentado mantener viva una inquietud «revolucionaria» que se resistiese a los cantos de sirena postmodernos, allí donde éstos quieren ser, más bien, salmodia fúnebre para los ambiciosos ideales que animaron el espíritu de la modernidad. No sé en qué sentido se puede calificar de éxito este intento; pero puedo decir que yo al menos he disfrutado en la tarea. No ha sido así cuando he presentado estas reflexiones en ámbitos más académicos. Ahí, lo que aquí se sostiene no parece agradar —dejémoslo así, en la máxima ambigüedad— ni a «unos» ni a «otros».

Quizás por eso, porque me he entendido mejor con estudiantes que con estudiosos, a la hora de dar forma a mis ideas no he querido ^{/24} renunciar a un estilo directo, a veces polémico y provocativo, en ocasiones incluso coloquial; a un estilo que tiene su mejor sentido ante ese público con el que me he sentido a gusto, y que espero no estorbe en un ensayo que intencionadamente quiere rehuir la pesadez académica. Doy las gracias a los que me han ayudado en este trabajo: a Tirso de Andrés y a Jon Borobia por las correcciones que en concreto me han sugerido y que me han sido de gran ayuda para mejorar el texto, precisando ambigüedades y aclarando puntos confusos; y a Jacinto Chozas por la paciencia en tantas conversaciones en las que todo esto fue cobrando forma. ¡Muy especialmente gracias a aquellos que al escuchar estas ideas, allí donde fueron presentadas oralmente, me hicieron llegar las muestras de sus simpatías!: hay veces que quien se aventura a decir lo que piensa necesita de ese apoyo. Y a los que, en esas mismas ocasiones, lo provocativo a veces de mi estilo haya podido molestar, les pido perdón.

Sevilla, primavera de 1989 ^{/25}

Capítulo I

LA REVOLUCIÓN Y LA ESENCIA DIALÉCTICA DE LA MODERNIDAD

UN MANIFIESTO NEO-MODERNISTA

1. La inversión modernista; progreso y revolución

Doscientos años después de la Revolución Francesa no es un mal momento para reflexionar sobre lo que este hecho histórico significó y significa aún para nuestra cultura occidental. La Revolución Francesa es uno de esos acontecimientos radicales en los que se ponen al descubierto las bases mismas de nuestra civilización. Por ello, puede ser también provechoso extender la reflexión a esos fundamentos, muy concretamente —ésta es mi intención— para replantear el sentido que pueda tener esa modernidad que culmina en el ideal revolucionario. Hegel es uno de los primeros pensadores que, inmediatamente después de los señalados acontecimientos, intentó una reflexión sobre el sentido de la modernidad. Hoy, ciento sesenta años después, esa reflexión conserva, por poco atendida, una frescura que sorprende. Recuperarla, en algo que por mi parte tiene un poco de manifiesto neo-modernista en estos tiempos postmodernos, es la intención de este capítulo.

* * *

«La inversión de todos los valores»: con este título, en el que adquieren su último relieve las ideas de la muerte de Dios y del Superhombre, Nietzsche quiere recoger, aún hoy, la coronación especulativa del ideal revolucionario, su última radicalización. Esta inversión supone, por tanto, el paso obligado para entender lo que me parece a mí que es la esencia, fundamentalmente revolucionaria, de la modernidad.

Es preciso hacer un esfuerzo para entender el sentido de esta inversión revolucionaria, porque, frente a la pluralidad de revueltas, de Copérnico al Mayo francés, pasando por la Revolución Francesa, esta inversión de valores constituye la verdadera revolución, como radical fenómeno espiritual sin el cual difícilmente se entienden los fenómenos históricos en los que esa revolución cobra forma.

Ahora bien, si la modernidad es inversión, qué duda cabe que viene esencialmente determinada por lo invertido en ella. Digamos, al menos, que así se entiende ella a sí misma: como lo contrario y negación de algo, de eso que la modernidad misma entiende como tradición, como lo antiguo; hasta el punto de que quiere ser la imagen inversa de lo anteriormente considerado bueno. Donde respeto, irreverencia; donde sometimiento, libertad; donde rendida fe, audacia intelectual, crítica; donde aceptación del destino como voluntad de Dios, rebelión contra él, como expresión de una nueva voluntad que quiere hacerse responsable de la historia.

A esto es a lo que llamo aquí la esencia dialéctica de la modernidad, en la que ella se entiende a sí misma como antítesis negativa, y el hombre termina siendo —otra vez en la brutal expresión de Nietzsche— «el Dios hecho animal»¹.

Quiero avisar aquí que en lo que vamos a decir a continuación los conceptos de modernidad y tradición están tomados en el sentido de ¹²⁸ su contraposición más elemental. Muy especialmente las imputaciones que se van a hacer a la tradición se aplican en medida importante sólo a la idea que la modernidad se hace de ella. Mucho me temo que muchos no reconocerán en esto a la verdadera tradición, sobre todo si le añadimos el calificativo de cristiana. En este sentido quiero dejar claro que no me voy a referir a lo que en el contexto de la teología fundamental se denomina Tradición apostólica, y mucho menos al contenido dogmático de esa tradición, tal y como ha sido definido por el Magisterio de la Iglesia. En el estricto sentido contrapuesto al de modernidad, entenderé aquí por «tradición», lo que esa modernidad entiende, como una cierta tradición moralizante, de carácter antivitalista. Sin embargo, esta generalización está metodológicamente justificada en su contraposición dialéctica frente a la modernidad, por una parte; pero también, por otra, porque es cierto que la misma tradición se ha reconocido a sí misma con frecuencia en el sentido negativo que la modernidad le atribuye, y de hecho se ha sentido atacada por los ideales positivos que esta modernidad sostenía como alternativa. Así modernidad y tradición han venido a ser conceptos que se oponen dialéctica-

¹ Cfr. *Jenseits von Gut und Böse*, § 101.

mente como ²⁹ contradictorios, a la vez que se coimplican en su misma significación como opuestos.

Creo que se entiende entonces si digo ahora —y ésta es una de las tesis fundamentales que quiero sostener— que la modernidad, para bien y para mal, es, en su carácter inverso, reflejo de los bienes y males de aquello que quiere superar, y reproduce en su propio curso la misma contradicción de que acusa a la tradición.

Veamos, por ejemplo, la contraposición entre fe y experiencia. La tradición —tomada en el sentido general al que antes aludíamos— entiende la verdad como saber que se busca, como algo absoluto, pero que está como tal más allá de los límites histórico-fácticos de la subjetividad particular, que se entiende más bien a sí misma como tensión erótica hacia una verdad que no tiene. El objeto a conocer se sitúa, por tanto, más allá del saber que lo alcanza; propiamente, pues, como un misterio, como algo desconocido, de lo cual el saber, en su trascendencia respecto de sí mismo, es entonces no saber. Ese saber que no sabe es la fe, que tiene su principio fuera de sí y que se alcanza en el rendimiento de la propia subjetividad a la subjetividad ajena, en definitiva a la subjetividad de Dios, que es así garantía de toda ciencia. ³⁰

Frente a este planteamiento, la modernidad es revolucionaria, y se niega a reconocer como tal esa ciencia de lo misterioso, exigiendo la presencia inmanente del objeto en el ámbito en el que el sujeto es dueño de sí mismo. Este ámbito de la autopresencia subjetiva es la experiencia, y sólo ella delimita el contorno de lo cognoscible.

Ahora bien, en esta inversión dialéctica, la modernidad reproduce la contradicción que critica en los antiguos. En efecto, la inmediatez que se exige al conocimiento se convierte en particularidad, en pluralidad fáctica de datos sensibles, desde los que ya no es posible reconstruir la identidad del objeto, y ni siquiera, en su radicalización empirista, la del sujeto como yo autoconsciente. La objetividad pasa a ser un constructo formal, la subjetividad mero correlato trascendental, y la «cosa en sí», pretendidamente conocida en toda proposición que describe como es, un «*X ignotum*» más allá de la experiencia.

Es curioso ver como Peirce, y tras de él Apel, intentan salvar ese abismo que la particularidad de la experiencia abre entre

sujeto y cosa en sí. Se postula que esa síntesis sujeto-objeto es posible sólo para un sujeto infinito formado por la ilimitada comunidad de los sabios; una comunidad ideal de comunicación /₃₁ entre sí y con las cosas mismas, en la que se dará un consenso final, que es transparencia de esas cosas mismas tal como son para la comunidad científica. A ese consenso accede la mente finita sólo parcialmente y en la medida en que pone a disposición del refrendo comunitario la inmediatez de su conocimiento particular. Se trata aquí de ese «*self surrender*» «en el que Peirce veía el rasgo moral característico de la comunidad de científicos», y que consiste «en que cada científico ejercita la abstracción de los intereses y necesidades personales y se pone a disposición del progreso institucional hacia la verdad, como sujeto intercambiable de experimentos repetibles y operaciones mentales lógico-matemáticas, dentro de la "ilimitada comunidad de los investigadores"»². Al final estamos donde estábamos en la Edad Media. El *self surrender*, como rendición del propio juicio ante el consenso final idealmente postulado, ha sustituido a la fe, como humilde renuncia de la verdad inmediata ante la comunidad de la Iglesia. En cualquier caso, el conocimiento es algo ajeno y siempre extraño a nosotros mismos, al menos tan pronto como que- /₃₂ remos discrepar. Esto que vemos en Apel y Peirce es reflejo de una general tendencia en la que la modernidad reconstruye las contradicciones que quería superar.

Véase, por poner otro ejemplo, cómo el Marxismo termina haciendo de la verdad patrimonio de la vanguardia proletaria, del Partido en definitiva, única instancia autorizada para definir ortodoxias. Al final, la verdad es lo que otros definen, independientemente de si yo la entiendo; es, pues, objeto de fe.

Esta misma estructura, en la que la modernidad refleja las contradicciones de la tradición, se puede ver también, por el lado de la voluntad, en la dialéctica de la idea de progreso. En ella, la modernidad se vuelve contra la antigua imagen según la cual lo bueno, la felicidad, era siempre lo que estaba más allá, a saber, en una vida eterna trans-temporal constituida esencialmente como reflejo negativo de ésta. Reflejo negativo, porque ese bien eterno se entiende como aquello que «ni ojo vio, ni oído

² *Die Transformation der Philosophie*, 2 vols, 2.ª ed., Frankfurt a.M. 1981, I, pp. 16 s. Las traducciones de los originales a que se hace referencia, son mías.

oyó»; y radicalizando en un sentido dialéctico —en mi opinión ajeno a su significado original— este dicho paulino, la tradición lo ha entendido como exclusión del Bien de todo ámbito temporal. Hasta el punto de que la plena consecución de la felicidad en la «otra» vida se consigue mediante la absoluta renuncia a todo ^{/33} lo bueno que «ésta» ofrece³³. En ese sentido, dialécticamente radical, se interpreta la frase evangélica: «quien quiera salvar su vida la perderá».

Es evidente que este planteamiento supone una inversión del concepto de Bien, que, como ha puesto de manifiesto Nietzsche, concluye en un radical nihilismo. Si el Bien supremo, la felicidad plena, es trascendencia pura más allá de todo bien particular, entonces se define negativamente respecto de estos bienes; y ese Bien es... ninguno. El resultado es que la otra vida, en la que nada bueno cabe esperar *en concreto*, se convierte en un fin que actúa negativamente sobre cada bien particular, descalificándolo así como tentación; y el resultado es que a ese fin último, luz plena sin sombra ni color alguno, nadie quiere llegar por miedo, cuando menos, al aburrimiento eterno. La doble negación se consuma, pues, en una apoteosis del nihilismo. Los cristianos, dice Nietzsche, adoran a un Dios muerto.

Nada es de extrañar que, frente a este plan-^{/34}teamiento, la modernidad se convierta en una reivindicación dialéctica del bien inmanente, ya logrado, que tiene entonces la forma del placer, instancia simétrica, por el lado de la voluntad, a lo que era la experiencia para el conocimiento. El bien —ésta es la inversión dialéctica—, o es concreto, es decir, históricamente logrado, o no es nada. Ese bien se llama «bienestar», y el tiempo es el horizonte de su disfrute. Conseguir, por tanto, el máximo bienestar para el mayor número de personas, ése es el objetivo de la acción histórica.

Sin embargo, veamos de nuevo cómo esta inversión dialéctica que la modernidad pretende, reproduce en sí misma la contradicción que quiere superar. En un primer momento, el bien es aquello inmediato de lo que la voluntad goza aquí y ahora. Sin

³ Parece claro que en esta radicalización antivitalista, la «tradición» a que nos referimos nunca ha sido asumida por el Magisterio de la Iglesia, y en general está muy alejada de la doctrina de los santos y doctores de la Iglesia. Por tanto, por más que haya podido ser mayoritaria, no se puede dudar en calificar como espuria esta «tradición antivitalista».

embargo, este bien se opone dialécticamente al Sumo Bien, y exige ser afirmado, por tanto, como Bien supremo, digamos alternativo. Bloch, radicalizando el sentido teológico de esa alternativa, llega a afirmar que se trata, ni más ni menos, que de realizar en la historia el «*Ens perfectissimum*». «El auténtico materialismo, el dialéctico —dice—, suprime entonces la trascendencia y realidad de toda hipóstasis divina, sin alejar aquello a lo que apunta la idea de un *Ens perfectissimum* de los últimos contenidos cuali-^{/35}tativos del proceso, de la utopía real de un reino de libertad»⁴.

Es claro, sin embargo, que ese Bien supremo no es el bien particular del que cada cual puede gozar ahora. Es más, el mismo tiempo en el que queremos realizarlo se convierte en un límite que hace finito todo gozo, enviándolo, no más disfrutado, al vertedero del pasado, al que sólo llega el recuerdo lamentando su ausencia. En su carácter ilimitado ese Sumo Bien histórico sólo puede entonces estar en el futuro, como un más allá utópico y por venir, y en cualquier caso como lo indisponible en ese presente al que todo bienestar se refiere por definición.

La modernidad hace ahora dos intentos por superar esa alteridad del Bien supremo, que tiende así a ser utopía y, en cuanto tal, tan vago como el cielo que pretende sustituir. El primer intento, ilustrado aún, cuaja en torno a la noción de progreso. El progreso es precisamente la mediación temporal del futuro utópico, en tanto que esa utopía se va realizando y el presente se convierte, como dice Bloch, en vanguardia utópica. Sin embargo, esta mediación es necesariamente parcial e incluye en sí ^{/36} misma la vulgarización de la meta, que se ve, una vez más, rebajada a la particularidad de un bien que no es ni total ni de todos. Entonces, una de dos: o bien el progreso es la constante decepción de sí mismo (en éstas parece que estamos, nosotros post-modernos); o bien ese progreso mantiene una insuperable trascendencia y se hace, una vez más, aquello en lo que no sólo hay que creer (en el sentido de una fe en el progreso), sino también aquello por lo que hay que sacrificar ascéticamente el bienestar; como el gobierno (cualquiera) constantemente intenta recordar,

⁴ *Das Prinzip Hoffnung*, edición en tres tomos de Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1973, p. 1413.

a los sindicatos por ejemplo, predicando la necesidad de inmolar el consumo a la inversión. Sólo ésta, en su negatividad, abre las puertas de un paraíso que queda siempre en el futuro para los demás. De ahí la necesidad de una segunda radicalización dialéctica, en la que propiamente consiste la idea revolucionaria. «¡Felicidad para todos, *ya!*», es su lema. La revolución es así la mediación del futuro utópico, del Bien supremo, no sólo con el tiempo, sino con el presente. Y no puede ser de otro modo, pues la historia a la que se quiere traer el prometido paraíso final, no es real y disponible sino como presente. Por tanto: o bien la revolución es posible, o bien hay que dar la razón a la tradición cuando afirma que el Bien es trascenden- /37 cía y el bien histórico mera distracción: tentación que nos aparta de la meta final.

Pues bien, aquí es donde la inversión modernista se convierte en tragedia, en esta radicalización dialéctica que representa la revolución. La revolución pretende realizar en la historia, ya, el Sumo Bien que es trascendencia pura, y que en su carácter abstracto es contradictorio respecto de cada bien particular. Y entonces, la catástrofe final, que la tradición aplazaba escatológicamente, permitiendo, al menos de momento, seguir en el pecado y en el disfrute de los bienes temporales; que la mística del progreso distribuía a lo largo de la historia en una moderada mezcla de ahorro y consumo; toda esa negatividad... la concentra la revolución en el instante glorioso del Terror. El Terror es la realización en el presente de la Suma Justicia, que no es ninguna y que justifica todo atropello, la suspensión de toda garantía; es la exaltación de una libertad abstracta, que se convierte en omnipotencia frente a la que toda libertad discrepante es criminal arbitrariedad; y es por fin el advenimiento de la suma abundancia, la aurora del mundo feliz, creado por decreto, en abstracto y para todos, y que se reproduce necesariamente en la aniquilación de toda propiedad, de toda riqueza particular. La muerte, el hambre, la guerra y /38 la peste son su última consecuencia, el reflejo de su esencial negatividad dialéctica, en la que se realiza por fin el nihilismo; y el paraíso, al igual que en la imagen tradicional del fin del mundo, se ha hecho idéntico con su contrario. La revolución se convierte así en el más logrado ensayo general del infierno en la tierra.

2. La interpretación hegeliana de la Reforma protestante

Pues bien, la tesis que quiero sostener es que estos males que ha sufrido el occidente cristiano, los lodos revolucionarios, los trajeron los polvos de una concepción dialéctica esencialmente nihilista. Pero en esta negatividad, la modernidad es, en medida importante, consecuencia de una anterior perversión, situada ya en el núcleo mismo de una interpretación tradicional del mundo con la que falsamente se confundió en amplios sectores culturales el ideal cristiano. La culpa de todo —y males hay suficientes para buscar culpables— no es de la Ilustración, ni de Descartes, ni de Ockham, sino de aquellos (yo no sé quiénes son) que interpretaron a Dios como enemigo del mundo y obligaron a entender su voluntad como aniquilación de la libertad, la trascendencia como ³⁹superación negativa de la inmanencia, el Bien supremo como exigencia de una universal renuncia, la eternidad como aquello que hace la historia irrelevante, el amor propio como soberbia, y la vida en definitiva, esta vida, como pecado contra la otra. Frente a ellos decía Hegel cuando aún vibraba en él el fervor revolucionario: «corresponde a nuestros tiempos reclamar (...) como propiedad del hombre los tesoros que se han dilapidado en el cielo»⁵.

Sin embargo —ya lo hemos visto—, esta reclamación, realizada en forma de rebeldía contra ese cielo, no hace sino realizar en la historia, ya, el nihilismo que la tradición dejaba escatológicamente aplazado.

No, la modernidad está tan mal planteada como la tradición cuyos valores invierte, porque el mal está, más bien, en la escisión dialéctica de bien absoluto y bien particular, de trascendencia e inmanencia, de Dios y naturaleza; escisión que obliga a optar negativamente por uno de los términos contradictorios contra el otro; y ello de forma tal que en esa opción cada uno de dichos términos se ve vaciado de su contenido al resolverse lo finito contra lo infi-⁴⁰nito que es su principio, o lo infinito contra lo particular, que es, en el fondo, la materialización de su obra.

⁵ *Die Positivität der christlichen Religion*, I, 209. Las obras de Hegel se citan por el tomo y página de la *Theorie Werkausgabe*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971 ss.

Por tanto, en mi opinión, la dialéctica tradición-modernidad tiene que ser replanteada de nuevo, en un neo-modernismo que se esfuerce por comprender precisamente las raíces originales de la misma tradición, a fin de descubrir en ellas su potencial modernista. Modernidad puede hacerse entonces renovación de un espíritu cristiano, que en absoluto es antagonista frente al mundo, sino precisamente descubridor de su sentido potencialmente infinito. Quizás sea posible entonces ver desde este origen cómo la contradicción modernidad-tradición no ha lugar si no es desde la falsificación dialéctica de esta misma tradición cristiana.

Pero volvamos a Hegel, que ofrece en su proteísmo especulativo perspectivas e ideas que son, en este sentido, dignas de discusión. Conforme Hegel se va haciendo viejo, crecen en él los recelos contra la modernidad tal y como se concreta su espíritu en la Ilustración primero y en la Revolución Francesa después. Por el contrario, en el período berlinés de las lecciones, Hegel comienza a valorar más y más la esencia religiosa de un nuevo espíritu moderno que él descubre en la Reforma protestante. /41

Es importante señalar, sin embargo, antes de entrar en materia, que Hegel no quiere entender la Reforma como la revuelta inversora que fue de hecho. Más bien, intentando ser fiel a un espíritu original al que en mi opinión el protestantismo traicionó en su misma realización histórica, Hegel apunta hacia lo que esa Reforma hubiera podido ser: una revitalización de los ideales evangélicos en el sentido al que yo me refería, con la pretensión de desandar la senda dialéctica en la que la tradición —en el sentido restringido que le damos aquí— había perdido su propia esencia en un marasmo de negaciones.

Permítaseme citar un largo texto de las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*: «La revolución fundamental —dice Hegel— llega con la Reforma luterana, allí donde el espíritu alcanza, desde el infinito desgarró y el cruel ascetismo (...), la conciencia de la reconciliación consigo mismo (...). Desde el más allá fue llamado el hombre a la presencia del espíritu; y entonces la tierra y sus cuerpos, las virtudes humanas y las instituciones (*Sittlichkeit*), el propio corazón y la propia conciencia, empezaron a tener un valor para él. Es cierto que en la Iglesia el matrimonio no era visto como inmoral, pero la renuncia y el celibato eran considerados algo mejor; mientras que ahora el /42 matrimonio apa-

rece como algo divino. La pobreza era más que la propiedad, y vivir de limosnas mejor que alimentarse honradamente del trabajo de sus manos; ahora se es consciente de que la pobreza no es como fin lo más moral, sino vivir del propio trabajo y gozarse de sus frutos. La ciega obediencia, la obediencia que sojuzgaba la libertad del hombre, era lo tercero; por el contrario ahora, junto al matrimonio y la propiedad, se ve también la libertad como algo divino (...). Se reconoce que lo religioso ha de tener su lugar en el espíritu del hombre, y que en ese espíritu tiene que realizarse todo el proceso de la salvación; que la santificación es su tarea propia, y que en ella entra el hombre en relación con su conciencia e inmediatamente con Dios, sin la mediación de los sacerdotes que tienen en sus manos el orden sagrado. Ciertamente existe aún una mediación por la doctrina, la comprensión, la observación de sí mismo y de las propias acciones; pero se trata de una mediación sin barreras, allí donde antes una férrea y rígida barrera separaba a los laicos de la Iglesia»⁶.

No pretendo sacar aquí a colación la Reforma protestante para hacer de ella, siguiendo a ¹/₄₃ Hegel, un ideal de equilibrio. Es más, si algo hay en ella que merezca todas mis simpatías, eso, como un ideal de renovación cristiana, es precisamente lo que, en mi opinión, el mismo Lutero arruina al caer en la gran tentación revolucionaria de la modernidad y hacer de la Reforma una inversión general de valores, en la que se afirma el libre examen contra la autoridad jerárquica, el matrimonio contra el celibato, el espíritu laical contra el orden sacerdotal, la vida interior contra la exterioridad sacramental, hasta que en su desarrollo histórico la Reforma termina disolviendo la unidad de la Iglesia en una pluralidad de sectas y el contenido dogmático de la Revelación en la particularidad de opiniones teológicas que no tienen más fundamento que la opción personal por ellas. En este sentido, la Reforma protestante hace lo que la tradición nunca hizo, que es radicalizar doctrinalmente sus actitudes dialécticas pervirtiendo con ello su contenido dogmático. Hegel tiene que reconocer —y en este sentido se suma a la dialéctica «protestante» que critico aquí— que «Lutero se casó para mostrar que respetaba el matrimonio (...). Y era su deber hacerlo, así como comer carne los viernes para demostrar que no era malo, en contra de la supues-

⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 20, pp. 49 s.

ta superioridad de la absti- /44 nencia»⁷. Pero, de los múltiples motivos que pueda tener un matrimonio, querer demostrar con él una tesis teológica no me parece el más respetable de ellos. Se pone aquí de manifiesto, una vez más, el carácter inversor de la modernidad reformista, y el matrimonio así entendido se hace puro reverso negativo del celibato. No es de extrañar entonces que en una cierta espiritualidad protestante se haya introducido de forma aberrante en el mismo matrimonio la repugnancia ante la sexualidad que al menos la tradición conservó siempre fuera de esa institución, a la que, si no se la reconocía como vía de perfección, se respetaba al menos su naturalidad propia.

Pero no es a este «protestantismo» al que Hegel se refiere cuando dice que «la verdad es para los luteranos, no un objeto hecho, sino que es el sujeto mismo quien tiene que hacerse verdadero entregando su contenido particular (opinión) y haciendo de esa verdad algo propio»⁸, es decir, algo subjetiva y libremente asumido. «Sólo así—continúa Hegel—, en la medida en que la intensidad del libre espíritu subjetivo se decide por la forma de lo general, /45 puede aparecer el espíritu de la verdad en la voluntad subjetiva, en la actividad particular de la voluntad»⁹. Ahora bien, una vez realizada esta elevación de la libertad humana al orden de lo divino (éste es el sentido dogmático de la Redención), entonces —dice Hegel— «el principio de la subjetividad (que es libertad) se convierte en momento de la religión misma»¹⁰.

3. El espíritu en el mundo

Lo que Hegel está *intentando* decir, atribuyéndolo —un tanto forzosamente en mi opinión— al espíritu de la Reforma, es que inmanencia y trascendencia, la tierra y el cielo, que se unían sólo en el horizonte escatológico de un más allá definido negativamente contra esta vida, tienen en el corazón del hombre, en el espíritu humano, el lugar de su síntesis, en la medida en que ese espíritu se eleva (es elevado, tendríamos que decir más bien) a

⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 12, p. 503.

⁸ *Ibid.*, 12, p. 496. El paréntesis es mío.

⁹ *Ibid.*, 12, p. 497. Cfr. también *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 20, pp. 50 s.

¹⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 20. p. 53.

la forma de lo divino. Ese espíritu en la libre actuación ^{/46} que como humano le es propia, es el ámbito de la santificación.

Esto no es una novedad frente a la tradición. Sin embargo, sí son novedosas las consecuencias que Hegel saca y en las que quiere ver reflejado el espíritu moderno de la Reforma. Para la tradición, el espíritu era en el hombre una dimensión de trascendencia. Esta trascendencia, sin embargo, en la medida en que se entendía negativamente frente a la inmanencia histórica, suponía que en ella el espíritu humano se veía rescatado del devenir histórico. En este rescate consistía su redención, que afectaba sólo al espíritu y que dejaba la historia como reino irredimible.

Hegel ve las cosas de otra forma. Ciertamente es el espíritu mismo el que por su propia naturaleza es capaz de trascendencia y en cuanto tal puede ser elevado al orden de lo divino; pero esa elevación no anula en él la otra dimensión por la que ese espíritu es inmanencia histórica y lo otro que es para él el mundo se hace su propio contenido. La libertad no es entonces liberarse del mundo, sino que consiste en integrarlo subjetivamente como lo propio. Y así, el espíritu humano se encuentra en ese mundo en casa: es la suya, no tiene otra.

De ahí lo peligroso de una interpretación ^{/47} abandonista de la frase evangélica que aconseja no guardar tesoros en la tierra, que equivaldría entonces a no invertir en la historia los talentos recibidos con la excusa de que el mundo se hunde. «Si se viene abajo —dice Agustín de Hipona—, ¿cómo no sales de él? Si un arquitecto dice que tu hogar corre peligro inminente, ¿no te darías prisa a escapar, en vez de murmurar? El constructor del mundo te dice que se derrumba el mundo, y ¿no lo crees?»¹¹. Creo que esta cita es parcial y en absoluto representativa de la filosofía de San Agustín. Es posible, por tanto, que el sentido de esta afirmación pueda ser salvado en el contexto más amplio de su pensamiento. Pero tal y como está expresado y sin más matices, éste es un argumento poco feliz, es más, muy desgraciado, en la medida en que se pueda interpretar en el sentido de un abandono de la responsabilidad histórica. Y en este sentido ha contribuido poderosamente a conformar la tradición.

Yo no sé lo que haría si el constructor de mi casa me dijese que se hunde, pero estoy seguro de que no le daría a continua-

¹¹ *Obras*, edición B.A.C., t. VII, sermón 60, pp. 629 s.

ción todo lo que tengo a cambio de una entrada para otro piso, esta vez definitivo, que dice estarme constru- /48 yendo. Tiendo más bien a pensar que no le ofrecería otra cosa que mi desprecio; y habida cuenta de que no tengo otra, procuraría apuntalar la vivienda como pudiese, o me buscaría un refugio entre las ruinas si, en efecto, se hunde. Esto es de hecho lo que frente a la tradición ha intentado hacer la modernidad, en abierta rebelión contra un arquitecto tan supuestamente incompetente, al que tanto unos como otros, Agustín y Voltaire, harían culpable, en el sentido expuesto, de los males del mundo.

La tradición teme que con su salida al mundo el espíritu se disperse en las cosas y se pierda a sí mismo, sobre todo que pierda su dimensión trascendente. Por eso entiende la verdadera libertad como desinterés. Sin embargo, la libertad que así afirma su trascendencia como desvinculación, es una libertad abstracta, vacía de contenido en esa misma trascendencia, e idéntica en el fondo con la aniquilación de toda voluntad propia; al final esa libertad tiene como signo, como bien ha visto la ascética del desprecio del mundo, la más absoluta pobreza.

Por el contrario, señala Hegel cómo esa salida al mundo no es para el espíritu pérdida de sí mismo; antes bien, en ese contenido concreto que es el mundo para él, el espíritu «actuará como en algo propio y se querrá afirmar en él /49 como en su propiedad, teniendo en él lo suyo. Al moverse en este contenido como en su propiedad..., se moverá también como concreto; pues el espíritu es ser concreto»¹². Esto es lo que fácilmente olvida la moral de la trascendencia, cuando supone que el espíritu humano puede articular su existencia al margen del devenir histórico particular. Sin historia, sin un compromiso particular con lo ordinario, el hombre ve su vida vacía de todo afán. Vivir es para él, por el contrario, esfuerzo concreto que lo liga a lo externo, al mundo, de donde espera su sustento, en el que tiene que buscar abrigo, en el que encuentra el complemento sexual que permite su procreación y la cooperación social que precisa para sobrevivir. Así es el mundo el lugar en el que el hombre desarrolla su vida, impulsado por sus afanes más nobles a responsabilizarse de una historia común, que es la historia también de su propio perfeccionamiento, de su libertad y de la realización de su di-

¹² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 20, p. 57.

mención trascendente. Esto lo ve Hegel, una vez más, como el ideal de una modernidad cristiana encarnada en el espíritu de la Reforma. «El principio de la Reforma —dice— ha sido el momento del ser en sí del espíritu, del ser libre, del volver a sí mismo; pues la libertad, la vivacidad del espíritu, significa eso: en aquello que aparece como otro (en el mundo) estar de vuelta en sí mismo»¹³. Libertad realizada en lo otro, en la naturaleza, eso es el espíritu. Por ello su lugar propio es el mundo, y su afán es hacer de él reflejo de su libertad y trascendencia.

Este compromiso histórico con la vida ordinaria es lo que define al espíritu en su humanidad; y toda moral que pretenda desvincularlo de esta vida ordinaria, esencialmente ligada a los impulsos de la naturaleza, no solamente se hace inhumana al pretender generalizarse, sino que termina también en el nihilismo, afirmando como ideal un mundo espiritual desmaterializado que es el puro reverso negativo de esa vida natural ordinaria. De ahí que sea necesario hablar de un materialismo espiritual, en el que la vida del espíritu se concreta en sus afanes naturales y encuentra en ellos el lugar de su realización como tal espíritu.

Por otra parte, es claro que la relación del espíritu con el mundo no es el de mera inclusión en él como cosa entre las cosas. No se trata sólo de estar en el mundo, sino de hacer de él nuestra propiedad, el contenido de la propia existencia. En este sentido, y en la línea de esta materialización de la vida interior, cobra una importancia fundamental la idea de trabajo. El trabajo es la activa mediación por la que el espíritu recoge en sí el mundo hacia el que ha salido, de forma que, lejos de perderse en él, es el mundo lo que se convierte en reflejo de su libertad. El trabajo, como esfuerzo que supera la alteridad de la mera naturaleza, representa así un proceso de interiorización en el que esa naturaleza, apropiada por el hombre, se hace —en el jardín, en el huerto, en el mundo cultivado— espíritu objetivo, cultura, esto es, algo interior y espiritual. El mundo, así elevado al orden del espíritu, se convierte en hogar de la libertad. El mundo se hace propiedad del hombre; y esta propiedad —dice Hegel— «se determina, por un lado como la esencia natural y finita del mun-

¹³ *Ibíd.*, 20, p. 57. El paréntesis es mío.

do, y por otro como la propiedad interior, como la vida y esencia mística, divina y cristiana»¹⁴.

¿De dónde sale aquí, *ex abrupto*, este fervor religioso? En definitiva, la tesis hegeliana apunta a decir que la vida interior, que es característica de humanidad, o es vida sobrenatural o se pierde a sí misma en la naturaleza, /52 en la superficialidad exterior de una vida meramente animal. ¿Por qué?

Está aquí en juego, y eso es lo que a través del trabajo pretende realizar el hombre al actuar sobre el mundo, el principio de la libertad: «el principio subjetivo del propio pensamiento del hombre, del propio saber, de su actividad, de su derecho y propiedad, de su confianza en sí mismo; de modo que el hombre se vea satisfecho en su actividad, razón y fantasía, en sus productos; de forma que encuentre gozo en su trabajo y considere ese trabajo como algo permitido y justificado, en lo que puede y debe interesarse: es el principio de la reconciliación del hombre consigo mismo»¹⁵. Es éste, en definitiva, el principio de la modernidad; y por él «el arte y la industria cobran nuevo impulso, al ser ahora activas de forma justa»¹⁶.

Por salvar este principio de la libertad y del bienestar, toda la modernidad se ha convertido en inversión revolucionaria contra la trascendencia. Y sin embargo, afirma Hegel, este principio «sólo puede ser salvado... cuando es reconocido y sabido en relación con Dios (...). Sólo en esta relación tiene validez la certeza /53 humana de sí»¹⁷. Y la razón es porque sólo en su apertura a la trascendencia tiene justificación en el hombre ese valor infinito de la propia subjetividad que la libertad quiere afirmar como absoluto. Dicho de otra forma: lo que la modernidad quiere salvar en el hombre de forma revolucionaria contra la tradición, esto es, la bondad del mundo, la licitud de sus afanes por mejorarlo y por asegurar en él su bienestar y, en último término, el valor absoluto de su libertad, todo eso es, dice Hegel, por ser absoluto, algo esencialmente sacro en el hombre. La conciencia de la propia filiación divina —digo yo ahora— es en este sentido el fundamento de un verdadero amor propio, y a la vez conciencia de

¹⁴ *Ibíd.*, 20, pp. 57 s.

¹⁵ *Ibíd.*, 20, p. 50.

¹⁶ *Ibíd.*em.

¹⁷ *Ibíd.*, 20, p. 51.

que el mundo es negocio heredado sobre el que el hombre tiene un legítimo título de propiedad. Por eso, la propia dignidad, que es a la vez mandato moral de hacer del mundo por el trabajo reflejo de esa libertad, sólo tiene garantía en el seno de una conciencia religiosa. Sólo esta conciencia es capaz de encontrar en sí el fundamento de su ambición, en la medida en que se sabe imagen del Absoluto.

Ahora bien, esta conciencia religiosa, una vez más, no vuelve la espalda al mundo. Cons- /54 ciente de su connaturalidad con lo Absoluto, se hace capaz ahora de descubrir en el mundo los rastros ocultos de lo divino. Hegel lo expresa así: «El desarrollo y el progreso del espíritu desde la Reforma, consiste en que este espíritu, tal y como por la mediación entre el hombre y Dios se ha hecho consciente de su libertad en la certeza de un proceso objetivo (la marcha de la historia) como propio de la misma esencia divina, asume ahora este proceso y lo completa, continuando el proceso de formación del mundo»¹⁸.

No vamos a entrar aquí en cuestiones, decisivas a la hora de precisar el alcance general de la filosofía de Hegel, pero que son de matiz en este preciso contexto. Es cierto que en un estricto sentido hegeliano esta afirmación implica un carácter procesual de lo divino y la corresponsabilidad del hombre en la consumación de ese proceso del que resulta la misma plenitud de Dios. Es claro que esto tiene en este estricto sentido un significado claramente incompatible con la dogmática cristiana. Creo, sin embargo, que en un sentido más amplio no es esto lo que está aquí en juego, sino la consideración de un proceso creador inacabado y, /55 entonces sí, de una corresponsabilidad del hombre en la tarea de llevarlo a cabo. Y en esta significación más amplia, la tesis hegeliana es por mi parte plenamente asumible —en su particularidad—, como un logrado intento de mediación entre la modernidad y la tradición. Glosando ahora en nombre propio el sentido del texto citado, se trata de entender la misión del hombre en el cosmos como una reflexión activa capaz de asumir el rastro divino que el Creador deja en su obra; y de asumir esta imagen de Dios en la creación como algo que exige un pleno de-

¹⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 12, p. 502. El paréntesis es mío.

sarrollo, del cual el hombre ha de hacerse responsable. En este sentido, la irrupción que mediante el trabajo hace el hombre en el mundo, el proceso de interiorización y espiritualización que la cultura representa como resultado de ese trabajo, no es para el espíritu sólo una tarea en nombre propio, sino verdadera colaboración con la obra de Dios en el mundo. Se trata, por tanto, de descubrir en él los velados trazos de lo divino y de hacerlos transparentes mediante un progresivo esfuerzo. Sólo al final de este sobrehumano esfuerzo, cuando todos los ciegos vean, los cojos anden, los muertos hayan resucitado y a los pobres se les haya anunciado la buena nueva de la definitiva superación de su pobreza, podrá el espíritu reconocer en el mundo de forma definitiva eso divino, ahora aún oculto, /56 que a él mismo lo constituye como tal. Y sólo entonces será el mundo para el hombre verdaderamente algo propio: su casa y el ámbito de su libertad.

4. El sentido revolucionario de la tradición

Pero dejemos ya a Hegel, porque quizás hemos sacado de él mucho más de lo que puede tener un sentido estable en la totalidad de su sistema. Basta un superficial conocimiento de su filosofía, para darse cuenta de que todo esto tiene en su seno un significado muy diferente del que aquí se le quiere atribuir en su parcialidad, como descripción de lo que Hegel entiende como espíritu de la Reforma. De todas formas, estas reflexiones ahí están y tienen, con independencia del sistema hegeliano total, un significado propio sobre el que me interesaba llamar la atención.

Se trata de ver un modelo en el que el espíritu de la modernidad adquiere su único sentido viable mediante una reflexión sobre el espíritu religioso de la tradición, del que verdaderamente toma su fundamento posible. O si se quiere, se trata de ver el inmenso potencial modernista que la tradición religiosa puede liberar si la desembarazamos de su malinterpretación /57 nihilista, en la que se entiende la trascendencia como reverso negativo de la inmanencia histórica.

Desde la plataforma especulativa así alcanzada, la historia del mundo puede ser reconocida como el ámbito propio en que se realiza para el hombre la vida sobrenatural; y esa vida sobrenatural no consiste entonces en la aniquilación de los impulsos naturales, sino, entre otras cosas, en su verdadera plenitud. Es

más, en la medida en que esa vida sobrenatural es la propia de un espíritu en el mundo, ella misma, a través de su mediación natural en lo ordinario y sólo en el ejercicio de la libertad, consiste también, además de en la reconciliación del alma con Dios, en la recapitulación de la historia en el Absoluto. Y entonces —vuelvo a citar a Hegel—, «mediante la lograda reconciliación se toma conciencia de que lo mundano es capaz de tener en sí lo verdadero, mientras que antes eso mundano sólo era malo e incapaz del bien, que siempre era un más allá»¹⁹. Ahora es el hombre religioso el que siente en sí la responsabilidad de hacer lo que la modernidad pretendía con su revuelta dialéctica, a saber, salvar en el mundo todo lo bueno y hacerlo aún mejor. La fe en Dios es para él esperanza de ¹⁵⁸ que esto, el mejor de los mundos, es aún posible, porque Dios mismo está empeñado en llevarlo a término.

Se recupera así, en un contexto nuevo, la idea modernista de progreso. La perfección final del mundo es algo que el espíritu descubre en él como una potencialidad que es para ese espíritu, a la vez, promesa de felicidad y bienestar. La percepción del mundo que, como hijo de Dios, el espíritu hace en el horizonte de su trascendencia, es la de un mundo mejorable; y esa percepción se hace en él exigencia moral de mejorarlo. Como ya vimos, es el trabajo lo que media ahora entre el mundo y su perfección, entre el presente y un futuro en el que esa perfección está por lograr²⁰. Pero ese trabajo ya no es el desesperado esfuerzo del Superhombre, que se debate en la tragedia de no poder alcanzar la perfección que ambiciona y de no poder, a la vez, dejar de ambicionarla. La conciencia religiosa es aquí, por el contrario, conciencia de que ese futuro es más que posible; es, más bien, lo que Dios mismo ya ha ¹⁵⁹ realizado contando con el trabajo de los hombres, y por tanto promesa que Él guarda como triunfo por venir de nuestro esfuerzo actual. El paraíso no es una utopía, sino la esencia real del mundo, tal y como es resultado de la acción de Dios. Y sin embargo, para nosotros no es algo ya hecho,

¹⁹ *Ibíd.*, 12, p. 502.

²⁰ Respecto de la propia subjetividad, lo que media en este sentido es el esfuerzo ascético de mejora moral, que está sin embargo esencialmente ligado también al trabajo en la medida en que el sujeto humano es radicalmente ser en el mundo; aunque, evidentemente, esa mejora moral no es mera cuestión técnica y laboral.

ni objeto de una mera recepción pasiva. Antes bien es el final de una historia de la que somos protagonistas, y de la que también, en una Nueva Tierra, resultará el bien como fruto de nuestra libertad.

Y se recupera aquí, de igual modo, el mismo ideal revolucionario de la modernidad. Ya vimos cómo la revolución tenía su principio en la impaciencia, y en la decepción de un progreso que aplazaba al infinito su meta ideal. Se trata en ella de mediar con el presente esa consumación final y de realizar históricamente el paraíso, no a plazos, sino de golpe. Pero eso es imposible para el hombre; y así se convierte ese afán revolucionario en rabia histórica, que es rencor que se vuelve contra la historia misma, cuyas formas concretas son vistas como obstáculos que impiden la felicidad a la que el hombre siente tener derecho. Eso es imposible para el hombre sin embargo, sólo si se desvincula de la omnipotencia en la que se funda en último término su dignidad y que para la conciencia religiosa, que es conciencia de la propia ^{/60} filiación divina, se hace ahora garante de que es posible eso que ambiciona. El espíritu mesiánico es en este contexto el fundamento de esa ambición de que los ciegos vean, los cojos anden y sean amnistiados todos los delitos, incluso aquellos que tuvieron como castigo la muerte, más allá de la cual se abre ahora la esperanza.

Es cierto que ese ideal mesiánico al que toda revolución en el fondo aspira, sigue siendo una esperanza futura. Por ello, no se nos ahorrará el intentar realizarlo progresivamente en la historia con el esfuerzo de nuestro trabajo. Pero ese trabajo, consciente ya de que su triunfo más que posible se ha hecho moralmente cierto, no es ahora cansino progreso sin frutos, sino que es trabajo revolucionario, capaz de anticipar ese fruto final, en la medida en que en nosotros hemos hecho a Dios mismo sujeto de nuestra tarea.

Permítaseme aquí dejar de lado la necesidad de matizar y ser absolutamente riguroso, porque probablemente llega aquí la filosofía al límite de su reino propio. Por delante tenemos el campo de un misterio sobrenatural, en el que la fe llega más allá de lo que la razón puede acoger en su reflexión propia. Sin embargo quizás podemos vislumbrar aún, con eso que vagamente llamamos intuición, una vida en la que el espíritu, sin salir de sus afanes ^{/61} propios, puede descubrir en ellos el latir de una vida

superior. Y ver entonces cómo ese espíritu, en el fruto de su natural esfuerzo, alcanza, en efecto, algo que ya no es sólo suyo, sino fruto infinito de una obra omnipotente. La consumación del afán ordinario, el alimento para el que tiene hambre y el agua para el sediento, se hace así presencia de Dios y parte de su gloria. Y la vida que de este modo participa de eso infinito, se transforma en acción de gracias por eso divino oculto que en cada instante feliz, en la consumación de su natural impulso, el hombre ha sabido descubrir y puede guardar ahora como definitivo, como algo que ya se llama cielo y en lo que la «otra vida» se ha hecho, ya, «ésta», la nuestra. Ahora sí, sin necesidad de negación dialéctica alguna, sin romper nada de esas cosas queridas que todos, en efecto, queremos guardar, hemos logrado lo que toda revolución pretende: darle la vuelta al mundo, hasta hacer de él eso perfecto que siempre anhelamos. Y así se llena también el cielo de colores naturales y se hace algo que de nuevo somos capaces de imaginar al reconocerlo en lo concreto.

Esta síntesis revolucionaria concluye en una apoteosis de la libertad. Porque la libertad es, a partir de su esencial apertura a la trascendencia de Dios, el medio en el que el espíritu ¹⁶² humano se hace cargo de esa herencia por mejorar que es el mundo para él, haciéndose protagonista de su historia. Sólo libremente, en nombre propio, puede el hombre hacerse responsable de su obra y comprometerse como sujeto activo en la tarea en que su propia naturaleza consiste. De nuevo le está permitido al hombre querer según la naturalidad de su mejor instinto. Y esa voluntad ya no es el instrumento ascético de la renuncia con la que el espíritu abandona el mundo, sino que es ella misma voluntad natural, espontaneidad y apetencia, que encuentra su gozo en la satisfacción que por el trabajo ella misma sabe buscar en el mundo, allí donde ese mundo se hace fruto de su esfuerzo. Así, amando apasionadamente lo que hace, el espíritu se hace libre compromiso con su afán natural, en el que ve ahora una tarea infinita de redención de la que se siente sujeto activo, porque le da la gana, que quiere decir, a gusto y porque le gusta. La propia felicidad y la gloria del Creador en su obra, buscarse a sí mismo y amar a Dios, se han hecho para el hombre una y la misma cosa. Y el mundo, al final, se hace así, como tras la toma de la Bastilla, en las bodas, o al final de la cosecha, fiesta, humana y sacra a la vez, en la que la conquista o el trabajo logran

en su fruto perfecto, en la victoria, la culminación sobrenatural de sí mismo.

Capítulo II

LIBERTAD Y REVOLUCIÓN

UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA EN EL BICENTENARIO DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

1. El sentido antropológico de la Revolución Francesa

Algunos celebran este año 1989 el bicentenario de la Revolución Francesa. Otros lo sufren, y buscan modos de restar protagonismo a este hecho histórico. Pero de un modo u otro, todos tenemos que reflexionar, hoy, doscientos años después, sobre el significado de esta historia, sucedida en Francia, pero que, en una cultura globalizada como la nuestra, nos afecta a todos.

Y digo nos afecta, porque, sin respeto a los doscientos años, la Revolución no se deja archivar como suceso histórico, sobre el que pu- /64 diésemos debatir con la frialdad que da la distancia. El polvo levantado entonces sigue alimentando los lodos de nuestra autoconciencia histórica, sin que logremos dar el carpe-tazo a una polémica que ya dura dos siglos. Antiguo y Nuevo Régimen siguen viéndose como enemigos, en una lucha en la que ni el Nuevo se siente seguro de su victoria, ni el Antiguo se da por vencido. Aun hoy, en España, por ejemplo, están en la cárcel personas por haber intentado reinstaurar un régimen prerrevolucionario. Y no hace mucho hemos asistido en el seno de la Iglesia Católica a un doloroso cisma, que no tiene en su raíz otra motivación que la negativa a aceptar lo que a los ojos de algunos es en Roma una Iglesia revolucionaria.

Alguien podría pensar que estas alusiones suponen dar demasiada importancia a fenómenos marginales. Sin embargo, creo que sería gravemente erróneo este intento de banalización. Pues la fuerza de esos residuos prerrevolucionarios, en política, o preconciarios, en religión, está más en lo que dicen que en el número de los que lo dicen, que sería lo de menos si se diese el caso de que tienen razón.

Quizás se entienda mejor lo que quiero decir si anticipo aquí algo que casi debería estar en la conclusión, pero que me gustaría adelantar como hipótesis. Es posible que la Revolución /65 tenga razón, en el sentido de que podamos calificarla como un hecho histórico positivo y progresista. Y sin embargo, es posible

también que en su mismo origen histórico esa revolución adolezca de un pecado original que desvirtúe en su raíz sus logros históricos, hasta el punto de hacer más verdadero todo movimiento restaurador; de modo que la bandera de la tradición, de la fidelidad al pasado, se pueda entender como una romántica defensa de una verdad radical. Frente a los slogans revolucionarios: «Libertad, igualdad, fraternidad», puede surgir, y de hecho ha surgido, el «Dios, Patria, Rey» de la contrarrevolución. No se trata del «¡vivan las *caenas!*!», sino de un muy respetable afán de fidelidad a las raíces históricas de nuestro propio ser; fidelidad para la que la revolución representa una amenaza.

A este respecto, hay un hecho muy significativo en la historia de nuestra cultura y que se pone de manifiesto en la trayectoria personal de los autores del Romanticismo. El Romanticismo nace con la Revolución Francesa, y termina siendo la ideología de la Restauración. Lo asombroso es que esta trayectoria cultural se realiza en la biografía misma de autores como Schleiermacher, Schelling y Fr. Schlegel, que comenzaron siendo en su juventud fervorosos propagandistas de la Revolución y con-⁶⁶cluyeron en su madurez poco menos que como agentes reaccionarios de Metternich y, en cualquier caso, como no menos fervorosos partidarios del tradicionalismo.

Así, no es casualidad que Talleyrand, obispo revolucionario, fuese uno de los artífices de la Santa Alianza. La reacción la hacen los mismos revolucionarios. Y hemos de preguntarnos entonces por qué la revolución lleva en sí el germen de su inestabilidad, incluso de su inversión. Ya que si esto fuese así sería necesario salvar a la revolución de sí misma, es decir, redimirla de ese pecado original por el que siempre se pervierte y termina en su contrario, de modo que lo que empezó eufóricamente con la toma de la Bastilla concluye con el Terror de la guillotina, que ya justifica toda reacción.

* * *

Pero veamos cómo fue.

Hubo un tiempo en que los hombres creyeron que el mundo estaba en orden: el sol salía a su hora, según las estaciones, marcando el tiempo de empezar a trabajar. Y el señor, para quien se trabajaba, estaba arriba en el castillo, recibiendo sus rentas a cambio de eso, de mantener el orden y de ser imagen de la

estabilidad ⁶⁷ de la vida; de una vida trascendente que permanecía más allá del nacimiento y de la muerte. Y en París, en Madrid o en Viena, estaban el Rey o el Kaiser, que a su vez disponían el buen orden de sus reinos, la paz; y por ello cobraban impuestos o imponían levadas, pues bien podían exigir la hacienda o incluso la vida, para mantener ese orden general en el que era posible la honra. Ésta, a su vez, patrimonio del alma, era de Dios, el último garante del orden definitivo, que disponía a qué hora salía el sol, si llovía o no, quién gobernaba y cuándo moría uno, siempre según un orden, el suyo; que era definitivo, incluso allí donde las sequías en primavera o los granizos en verano, las muertes de los niños y las injusticias del señor feudal, pareciesen fuera de lugar.

Y así fue, al menos en la vieja Europa. Pero ya en América empezaron a pensar que las cosas no podían estar tan en orden cuando el Rey reclamaba tantos impuestos. Y se declararon independientes. Incluso antes, en Inglaterra, habían descabezado a otro Rey en el siglo XVII. Pero esto fueron acontecimientos marginales. El problema surgió con pretensiones inmediatas de universalidad en Francia, cuando la crisis financiera obligó al Rey a intentar generalizar los impuestos, convocando unos Estados Generales que terminaron constituyéndose, frente al poder del Rey, en Asamblea Nacional. Cuando esta Asamblea decidió dar al Reino una constitución, declarándose así como principio original de una legalidad fundamental, la suerte estaba echada: ¡era la Revolución! Pocos días más tarde, el 14 de julio, el pueblo de París, con cuatro cañones del cuartel de los Inválidos, forzaba la entrada de la prisión de la Bastilla. La Revolución tenía su victoria. Y dio comienzo un orden nuevo; un orden que, querámoslo o no, es el que determina el marco político y cultural en el que se desenvuelve actualmente nuestra vida.

Pues bien, hagamos un ejercicio de retrospectiva e intentemos introducirnos en la mente y en los sentimientos de aquellos que cruzaron los fosos de la Bastilla y vieron ondear sobre los muros de la fortaleza por primera vez los colores de la Revolución. Todavía no existía la Marsellesa, pero concedamos el anacronismo e imaginemos al pueblo de París en la exaltación triunfal de ese día de gloria que, por fin, como dice el himno, había llegado. La Revolución, toda revolución, se muestra entonces como apoteosis final de la libertad.

* * *

Ya hemos pronunciado la palabra mágica: libertad, que expresa la esencia de todo anhelo /69 revolucionario. El joven Schelling, que inicia, siguiendo a Fichte, su andadura filosófica bajo la influencia de ese entusiasmo revolucionario, lo expresa especulativamente como una negativa radical de la voluntad a entender el mundo como un orden absoluto y definitivamente constituido. Frente a esta alternativa, que él denomina dogmatismo, la libertad representa una acción que no tiene otro principio que sí misma y que, sobre todo, se niega a reconocer el mundo que tiene enfrente como un límite ante el cual se hubiese de rendir. Esto significa una inversión radical, que es trasunto filosófico de toda revolución histórica. El dogmatismo supone reconocer el mundo como acabado, como algo que tiene sentido más allá de mí mismo y que yo he de reconocer en un acto de rendida aceptación. La forma antropológica de este dogmatismo es la de una voluntad que tiene su principio fuera de sí y que, por tanto, tendría sentido sólo en el servil reconocimiento de un señorío externo.

Por el contrario, que el hombre no está dispuesto a reconocer señorío alguno, ésta es la revolución, como afirmación absoluta de la libertad. En definitiva, la revolución no es otra cosa que esa inversión, por la que la voluntad se afirma a sí misma como libre, como única señora frente a todo pretendido señorío exter- /70 no, cuya falsedad se muestra en la victoria del querer revolucionario.

Ésta es la experiencia de la Bastilla: los muros de la opresión se derrumban a los primeros cañonazos —no fueron muchos— de una voluntad que se sabe soberana y lo demuestra en su victoria. El día de gloria, de la gloria de una voluntad libre, en efecto ha llegado.

No es difícil imaginar cómo la alegría de vivir se desbordó en la euforia de esta experiencia revolucionaria. En definitiva, la alegría es en su propio fundamento precisamente esa experiencia de plenitud que se da en la superación que hace la propia voluntad de todo límite, rompiendo las barreras que la constriñen y encierran en la estrechez de su finitud. La alegría de vivir es así conciencia de libertad, conciencia de la propia vida como espon-taneidad fecunda en la liberación de toda esclavitud.

2. Libertad y liberación

Hay una cierta literatura que se resiste a esta comprensión de la libertad como liberación, algo por lo demás muy caro a la izquierda revolucionaria. Entra en juego aquí el temor a una interpretación dialéctica en la que sólo se entendería la libertad antagonistamente, como ¹⁷¹ superación de una negatividad u opresión contraria. De modo, por ejemplo, que la verdadera libertad se vería como superación negativa de la opresión y la esclavitud; y de modo también que esa libertad sólo será posible, en consecuencia, como resultado de una victoria revolucionaria.

Sin embargo, sin pretender que esto represente una comprensión acabada de la libertad, es más, concediendo, como luego se verá, que este esquema contiene insuficiencias radicales, hemos de conceder también que hay en él una muy profunda razón. Si la libertad es superación de todo límite, hay algo infinito en la raíz de toda libertad. Es el *Non plus ultra* lo que la define, pero precisamente allí donde tomamos conciencia de esa trascendencia, del más allá de nuestra acción, al franquear las Columnas de Hércules. Más allá de su negación, en la superación de sus límites, está la libertad limitada, es decir, la libertad de la voluntad finita. Desde esa finitud, es libre la acción que rompe las barreras que la quieren determinar desde fuera y en tanto que esa acción no reconoce otro principio que ella misma. «Navega, velero mío, que ni bajel enemigo, ni tormenta ni bonanza tu rumbo a torcer alcanza ni a sujetar tu valor». Así, desde siempre, se ha entendido la libertad. ¹⁷²

Por tanto, repito: desde la finitud de su punto de partida, la libertad humana se entiende a sí misma como rebelión; y es en esa rebelión contra su propia finitud donde toma conciencia de sí misma: el hombre, al contrario que Dios, que es libertad sin contradicción, necesita tomar Bastillas para ser libre y para hacerse consciente, más allá de su finitud, de la gloria infinita de su dignidad, que es liberación de toda esclavitud. Precisamente porque la libertad humana es limitada, pero también porque esa libertad es incompatible con esos límites que pretenden imponérsele, el hombre es, en su misma esencia y en función de su libertad constitutiva, un revolucionario. Dicho de otra forma, el potencial revolucionario existente en una sociedad es directa-

mente proporcional a la conciencia de la propia dignidad que el hombre ha adquirido en ella.

Si damos ahora un paso más, es fácil darse cuenta de que ese potencial revolucionario es algo de lo que el hombre toma conciencia allí donde la propia dignidad se hace patente precisamente en su negación. Es la dignidad no reconocida, la que choca con una situación de servidumbre, es decir, aquella que contrasta con la indignidad de una opresión, la que se convierte en motor del proceso revolucionario, esto es, del proceso histórico que debe invertir ¹⁷³ esa situación de indignidad, haciendo libre a quien era, de facto, esclavo. Por ello, la conciencia revolucionaria es una exigencia moral, una reivindicación. Es la dignidad humana la que exige desde sí misma la inversión o la superación de esa situación indigna.

Por lo demás —y esto es algo que no pueden justificar los planteamientos ontológicos clásicamente revolucionarios de Hegel y Marx—, el atropello de la dignidad es algo que está injustificado sólo en virtud del carácter original de esa libertad y dignidad humanas. El hombre no es libre al final (como exigencia utópica), allí donde *se hace* libre, sino que lo es en el origen o no lo será nunca; y por eso es un escándalo la situación histórica en la que esa libertad está negada. Pero no sólo un escándalo: la verdad de la libertad original se muestra en que es más poderosa que su negación concreta; de modo que la conciencia de indignidad nos hace también conscientes de la propia fuerza para superar esa situación negativa. Por eso es la conciencia revolucionaria inconformismo operante, capaz, por lo mismo que se hace consciente de la injusticia, de generar las condiciones de la propia liberación: es el *ça ira!* Revolucionario. Y de ahí que la conciencia revolucionaria se haga combativa. Si se ha alzado contra nosotros el sangriento estandarte de la tiranía ¹⁷⁴ —canta la marselesa—, la respuesta no puede ser más que una: ¡ciudadanos, a las armas: formad los batallones y marchemos! Allí donde la propia dignidad está atropellada, no hay más que una salida: ¡libertad o muerte!

A modo de excursio, compárese ahora esta actitud con el slogan pacifista «¡mejor rojo que muerto!»; y se verá hasta dónde ha llegado la degeneración de la izquierda europea.

3. *El sentido trascendente de la revolución*

Pero es tiempo ya de frenar los entusiasmos retóricos y de intentar situar las tesis expuestas en un contexto más amplio. Quiero decir, en primer lugar, que estas tesis no están dichas aquí en un sentido meramente expositivo. Sencillamente las suscribo. Sin embargo, en la medida en que pueden ser interpretadas como hegelianas o incluso marxistas, solicito, en lo que se refiere a mi (prematura) adscripción a dicha escuela de pensamiento, una suspensión del juicio por parte del lector, al menos hasta que llegemos a las conclusiones de este capítulo.

Por otro lado, y adscripciones aparte, se abre aquí una cuestión teológica de la mayor importancia y que ha tenido también la máxima ¹⁷⁵ relevancia histórica. Pues, tal y como ha sido formulado, parece que el espíritu revolucionario se sitúa en abierta oposición al cristianismo, por cuanto que al rechazar como indigna toda servidumbre, afirma a su vez como absoluta la dignidad y libertad humanas. Y no se ve cómo este antropocentrismo pueda ser compatible con la máxima bíblica: «Al Señor, tu Dios, adorarás; y a Él sólo servirás». Por no mencionar el espíritu de humildad y mansedumbre, y el abandono en la Providencia, que tan lejos parecen estar de los ímpetus revolucionarios descritos.

De hecho, esta objeción teórica parece encontrar apoyo en el curso histórico que han seguido las revoluciones, al menos las europeas. El «más vale morir de pie que vivir de rodillas», parece un reflejo del satánico «*non serviam*», que se convierte así en paradigma original de la revolución. Por lo demás, no sería difícil interpretar el pecado original, al grito de «seréis como dioses», como el primer acto revolucionario de la historia de la humanidad. Acto que se ve refrendado en toda revolución posterior, en la capacidad que tienen de producir mártires.

Y es que parece cierto que hay algo sacrílego en la revolución. La apasionada afirmación de la libertad y de la dignidad del hombre como ¹⁷⁶ sujeto de la historia, bien parece un acto de sustitución. No se trata sólo de afirmarse contra el señor feudal, sino de situar la propia voluntad en rebelión contra todo señorío. No hay ninguna voluntad que pueda ser reconocida como superior. Aquí parece estar el momento irreligioso de una revolución que quiere ser absoluta liberación de todo límite.

En una mal entendida religiosidad tradicional, el hombre se reconoce como siervo de una voluntad superior: del señor, del rey, y, en última instancia, de Dios. Es precisamente este acto de servidumbre radical lo que hace al hombre merecedor del Bien, pero no como algo que él pueda producir en una acción de la que fuese sujeto, sino como algo que recibe como gracia, como don que procede de una acción trascendente. Esta acción, cuyo sujeto último es la Providencia, produce el Bien, pero como algo independiente de la acción histórica de los sujetos particulares. Y por tanto, ese Bien, plenitud que sólo Dios puede realizar, tiene lugar más allá del tiempo, independientemente de la acción del hombre. Su nombre es el cielo; y para entrar en él, lo único que debe hacer ese hombre es humillarse y reconocer su acción histórica como irrelevante, rindiendo su voluntad en un acto de servidumbre, en el que nada ambiciona que no le sea dado ¹⁷⁷ como don final en el cielo y por la gracia de Dios.

No es extraño que, así entendida, K. Marx haya calificado la religión como «opio del pueblo». Pues, en su afán de trascendencia y en la devaluación radical de todo valor histórico, la religión —repito, así entendida— funciona como adormidera de la libertad, veneno de la ambición, somnífero de la responsabilidad y, en definitiva, como consagración de la pereza. El mendigo se ha convertido en el prototipo de hombre virtuoso.

Frente a esta actitud —que, más que religiosa yo preferiría denominar beata— la esencia de la revolución consiste en hacer tomar al hombre conciencia de su libertad, como sujeto histórico capaz de gobernar su destino y el de la sociedad hacia el Bien, que se irá realizando en la historia como resultado de su acción comprometida y responsable.

Aparece aquí la mística revolucionaria del amanecer. Da igual de dónde venga el viento revolucionario, la retórica es la misma: «*Aux armes citoyens!*»; «¡arriba, parias de la tierra; en pie, fámélica legión!»; o «¡arriba, escuadras, a vencer, que en España empieza a amanecer!». La revolución es el despertar de un sueño milenario de irresponsabilidad, de la minoría de edad, del conformismo. El hombre ¹⁷⁸ se siente dueño de su destino y responsable de una historia que, en efecto, ha pasado a ser la suya, la que él tiene que dictar a golpe de su acción. Y es por tanto rebelde frente a todo lo que atente contra este sentido absoluto de su libertad.

¿Es éste —hemos de preguntarnos ahora— el pecado original de la revolución del que hablábamos al principio? Sólo contestaré diciendo que si así fuese pertenecería a ese pecado la libertad, y sería la esclavitud la esencia de la religión. De todas formas, dejemos la pregunta abierta.

4. *Las contradicciones de la revolución*

Quiero pasar ahora a analizar ese otro fenómeno, compañero casi original de la Revolución, que es el Terror. Como es bien sabido, salvo en el caso de la Revolución Americana, toda revolución que se hace en nombre de la libertad termina llenando las cárceles con más presos políticos de los que había al principio. Hecha como afirmación de la vida, la Revolución no concluye con la fiesta del día siguiente, sino con la macabra exaltación de la guillotina. Queriendo traer la paz, la Revolución concluye con la guerra, con esas terribles guerras ¹⁷⁹ revolucionarias en las que el pueblo en armas hace que las viejas guerras europeas parezcan en comparación meras desavenencias familiares o, como se ha dicho, deporte de los reyes. Ahora, por el contrario, «va en serio», porque la revolución siempre se lo juega todo.

Pertenece a la esencia de esa revolución su radicalidad, y de ahí viene también su peligro. Esta radicalidad es doble. Por una parte se refiere a la ambición de sus metas utópicas; ya que no hay revolución que se conforme con menos que con el «paraíso en la tierra». «Libertad, igualdad y fraternidad», unidos a la «virtud cívica», son valores absolutos, que deben ser realizados y de cuya realización depende la paz, la armonía y el progreso, en definitiva, el que la «*res publica*» sea el marco de un *perfecto* bienestar. Insisto, lo que está en juego es ni más ni menos que el paraíso en la tierra. Pero esta radicalidad revolucionaria se muestra, no sólo en lo inmenso de su ambición, sino también en la impaciencia de su afán; pues lo que quiere, lo quiere *ya*. El paraíso no solamente ha de estar en la tierra, sino que ha de tener lugar inmediatamente. La Utopía, lo que como perfección está más allá del espacio y el tiempo, ha de realizarse de forma inmediata.

Esta pretensión puede parecer descabellada, pero es mucho más connatural al hombre de lo ¹⁸⁰ que parece. Filosóficamente el asunto se plantea así: una vez que la naturaleza humana toma

conciencia de su dignidad, esto quiere decir que toma conciencia de su infinitud, es decir, de su perfección, como algo que le compete originalmente. Lo mismo ocurre con la propia fuerza: allí donde tomamos conciencia de ella en la victoria sobre un límite, esa conciencia es eufórico entusiasmo dado a la fanfarronada y al engreimiento. Porque no hay nada más victorioso que la victoria, y también nada más dado a la fatuidad. Lo dice el lenguaje popular: basta vencer sobre una resistencia —arreglar, por fin, el enchufe del comedor; aprobar el examen de conducir; y no digamos si una chica dice que sí— para que uno sienta en lo más profundo de sí mismo que «el mundo es suyo». Lo cual quiere decir: que este mundo es el paraíso soñado. Imaginemos ahora a los que han tomado la Bastilla: ¡ya no hay quien los pare!

Pero ahora viene la dura realidad: uno ha tomado ya conciencia de su valor, de su libertad, de su potencia infinita; y sin embargo, sigue habiendo hambre, y la vivienda es mísera, y el pan caro; y la mujer soñada dice que no, quizás porque uno es feo y antipático, pero el galán piensa que es por ser pobre.

La Declaración de Derechos del Hombre ^{/81} fue pensada como un punto de partida, como un mínimo de garantías con las que todo hombre tenía que contar en su lucha por la vida. Sin embargo, pronto pasó a ser considerada como un catálogo utópico de derechos que se resumía en uno fundamental: el hombre tiene derecho a ser feliz. Y si no lo es, perteneciéndole originalmente esa felicidad, es que alguien se la ha robado: es una injusticia. Surge así la idea de justicia social, por la que toda desgracia pasa a ser considerada como algo que podemos presentar ante un juez, para que la sociedad nos restituya lo que nos ha usurpado.

Es muy sencillo: nadie está dispuesto a aceptar que la felicidad sea una meta lejana. Y si no la ha alcanzado todavía, como mínimo es culpable la mala suerte; y fácilmente se proyecta esta conciencia reivindicativa en el rencor social. Alguien tiene la culpa de que yo no haya alcanzado la felicidad a la que tengo derecho: la Corte, que se gasta el dinero del pueblo; los curas, que han ido acumulando propiedad a lo largo de los siglos y a costa de los «desposeídos» —así se llaman ahora los pobres—; o los banqueros, que —ya se sabe— acumulan el capital de los pobres para dárselo a los ricos. Porque, si no, ¿cómo se explica que los pobres no tengan ese capital? ^{/82}

Nada más comenzar, la Revolución se hace así reivindicación social; y nace el rencor contra todo lo que parece estar situado en una escala superior de felicidad. Y con el rencor surge el recelo: la revolución se siente amenazada por aquellos que menos tienen que ganar con ella. Y comienza el Terror, las expropiaciones, las nacionalizaciones, la caza del enemigo interno y externo; y al fin se erige la guillotina, o el Gulag, como siniestro instrumento con el que los desgraciados quieren, por la vía rápida, alcanzar el paraíso, suprimiendo violentamente toda resistencia a lo que en su espontaneidad natural sería plena perfección. Una vez eliminados todos los enemigos de la revolución, vendrá la paz, y con ella el definitivo bienestar de la República y de sus honrados ciudadanos.

5. El carácter infinito del ideal revolucionario

Pues bien, éste es, primero, el error, y luego el pecado de la revolución; y ambos tienen una misma raíz; la impaciencia y la pereza. El error consiste en no entender el carácter de esa infinitud que el hombre descubre en sí mismo al tomar conciencia de su libertad. Porque dicha infinitud, la perfección de la propia naturaleza, ⁷⁸³ es esencialmente potencial, algo que está por realizar y que resulta ser, más bien, un fin lejano. La culpa de que el hombre, siendo perfecto, no sea feliz, no la tiene nadie, y mucho menos los demás; porque esa perfección es en él algo final; y sencillamente no se da en el origen si no es como un proyecto abierto al infinito, al más allá, a la trascendencia. La felicidad es una ambición y no un estado original. Es más, en ese estado original esa felicidad es lo que está negado por el dolor, por la miseria, por el hambre y por el frío, es decir, precisamente por eso que llamamos naturaleza y que en absoluto es esa madre benévola que a veces queremos ver en ella, sino una madrastra celosa y cicatera que sólo a regañadientes da sus frutos y que exige al final que el hombre pague su independencia de ella con la muerte: «polvo eres y al polvo has de volver», nos recuerda la Escritura.

Pero no es verdad; o al menos no es toda la verdad. Y en el fondo es esto contra lo que se rebela toda revolución. Yo no soy polvo, ni animal; ni siquiera soy naturaleza. Soy mucho más: soy espíritu, libertad; soy, en definitiva, hijo de Dios, llamado a re-

producir en mí la imagen de mi Padre. Ésta es la verdadera raíz del espíritu revolucionario y la verdadera justificación de todo inconformismo. /84

Hasta tal punto esta ambición de libertad no es fatuo engreimiento anticristiano, que al final Jesucristo mismo resume todo su mensaje evangélico —y no olvidemos que Evangelio significa Buena Nueva— con un mandato que es el fundamento de toda revolución: «sed perfectos como mi Padre celestial es perfecto». Ya se ve desde aquí cuan equivocada sería una interpretación del cristianismo como una religión de servidumbre.

Es llamativa la similitud del mandato evangélico con la fórmula original de la tentación diabólica; «Sed perfectos como mi Padre celestial es perfecto», dice Jesucristo; «seréis como dioses», dice la Serpiente. En ambos casos se trata de una invitación revolucionaria, incluso de un mandato a la rebelión. ¿Dónde está, pues, la diferencia? No pretendo aquí hacer teología, sino sólo continuar la reflexión especulativa sobre el hecho histórico revolucionario, eso sí, viendo cuáles son sus implicaciones teológicas de fondo. Pues bien, la diferencia entre ambas fórmulas me parece la misma que la que se plantea entre lo que quisiera llamar aquí el ideal revolucionario y la revolución institucionalizada.

No es lo mismo. El ideal revolucionario es una vocación, una llamada al protagonismo histórico, desde la que se entiende el mundo /85 como tarea de la libertad. Una vocación ciertamente a la que repugna la servidumbre y la opresión, que gusta de abrir cárceles y es amiga de tolerancias. Esta vocación liberal sabe defender su derecho, incluso violentamente, si violentamente es atacada. Pero sabe también, precisamente porque se sabe a sí misma como vocación, cuan lejana es la meta de la perfección final y cómo ese soñado paraíso no es resultado de su violenta implantación para pasado mañana.

Por el contrario, el pecado original de la revolución, que no del ideal revolucionario, está en la prisa. «Seréis como dioses», pero no al final y después de un infinito trabajo de crecimiento económico, cultural, moral y sobrenatural, sino ya mismo: basta con rebelarse, con hacer violencia a lo que sois: imagen de Dios. Si no lo reconocéis como Padre, vosotros ya sois absolutos, soberanos y libres. Basta la ruptura, el pecado, para divinizarse.

En el primer caso de lo que estamos llamando aquí ideal revolucionario, la rebelión se dirige contra todo lo que representa en nosotros un déficit respecto de la perfección vocacional de nuestra naturaleza. Y a ese déficit pertenecen el hambre y el frío; y el dolor, y la distancia de los seres queridos. Y la rebelión se hace trabajo, hasta hacer de la naturaleza el hogar ^{/86} que debe ser y que aún no es. Pero también se muestra el déficit en nosotros mismos: en el bien que no somos capaces de hacer y en el mal que no podemos evitar, en la falta de dominio sobre nuestra propia naturaleza pasional. Estos son los así llamados defectos. Y la rebelión es entonces, contra ellos, lucha moral por la virtud, hasta llegar a acercarnos a Aquel de quien somos aún, en efecto, imagen defectuosa. Y sería el peor de los déficits borrar en nosotros la imagen divina en la que reside nuestra dignidad; y así es el peor defecto la soberbia, por la que el hombre considera propiedad definitiva una perfección que tiene en él un sentido vocacional. Esto es lo que teológicamente se llama pecado, esa «*aversio a Deo*» en la que se quiere apoyar la «*conversio ad creaturas*», como si éstas tuviesen aún algo amable desligadas de su fundamento original. Rebelarse contra esa tentación, la rebelión contra el pecado, es la coronación del ideal revolucionario. Por el contrario, ceder a esta tentación es el pecado original de la revolución.

En efecto, sin el reconocimiento de esa trascendencia escatológica que supone al final de los tiempos la unión del mundo con Dios, la recapitulación de todas las cosas en Cristo, que decía San Pablo, el hombre se queda sin metas ^{-/87} finales para su acción. Deja entonces de tener sentido la lucha moral contra unos defectos que, negado el término final de comparación, que es la perfección de Dios, ya no se reconocen como tales. «Yo soy el más grande», a saber, ya: es la conclusión de un hombre que se cree divino en su miseria. Pero igualmente deja de tener sentido el trabajo: creyéndose perfecto, el hombre carece de esa ambición hacia lo mejor por venir que es condición de todo esfuerzo. Y entonces, sencillamente se extraña de que siga habiendo hambre, y frío, y dolor, y muerte. Y siente ese déficit de felicidad como un atentado contra el derecho original que él tiene a que todo el monte sea orégano. Y al trabajo lo sustituye así el rencor revolucionario en la forma que se ha descrito.

La revolución, como intento de realizar aquí y ahora una utopía escatológica, me parece no sólo un error, sino el principio de todos los horrores. El hombre ocupa en ese intento el lugar de Dios, y sin serlo, se erige en juez supremo, que acaba cercenando en la guillotina toda libertad.

Pero si entendemos por revolución no el fa-^{/88} natismo jacobino de Robespierre, de Marx y Lenin, de Mao o del Pol Pot, sino la ilusión por la libertad de Jefferson o Adams, de La Fayette, o de los diputados de La Gironda, entonces pienso que esa revolución, entendida como libre proyecto, moral y político, de progreso, convivencia y tolerancia, representa una conquista irrenunciable de la humanidad.

Me refiero al ideal revolucionario de la Asamblea Constituyente, a la ilusión de aquellos que tomaron la Bastilla; en contra del fanatismo de la Convención, que erigió la guillotina. Y me refiero, quizás sobre todo, a ese espíritu joven de la Revolución Americana, que así se expresa en su declaración de independencia del 4 de julio de 1776: «Nosotros mantenemos las siguientes verdades evidentes: Que todos los hombres han sido creados iguales; que han sido dotados de ciertos derechos inalienables por su Creador; y que entre tales derechos se encuentra el de la Libertad, la Vida y la prosecución de la propia felicidad». Ésta es la revolución en la que el hombre reclama para sí lo que ha recibido de Dios: el derecho, que es también deber, de ser el protagonista de su propia historia, para bien, si esa historia sale bien, o para mal, si el hombre se equivoca o no pone en el empeño, en el ^{/89} compromiso de su acción, toda la energía de su libertad.

Es éste el ideal revolucionario de una voluntad que no puede renunciar al derecho a trabajar en libertad, a intentar hacer un mundo mejor, en el que mejor se refleje la imagen de Dios; en un trabajo en el que el hombre no es siervo, sino colaborador del Sumo Hacedor en su obra creadora, al fin de la cual se nos ha prometido una armonía, efectivamente, definitiva, fruto de la Gracia en lo que tiene de sobrenatural, pero fruto también del esfuerzo libre de los hombres. Sin esa libertad, Dios se queda solo en su tarea; y no parece que le guste. Por eso, además de crearnos, nos ha llamado amigos, y no siervos.

Por tanto, cualquier atentado contra esa libertad, cualquier intento de disminuir su valor absoluto, es un atentado contra lo

más sagrado que hay en el hombre, recibido de Dios como vocación a hacerse igual a Él, es decir, santo y libre.

Una moral y una ascética en la que estos conceptos —libertad y santidad— se vean, y sobre todo se vivan, como indisolublemente unidos, es la primera exigencia de un cristianismo moderno y a la vez tan original como el mismo mensaje evangélico, tan antiguo, por /90 más que, en este sentido, esté aún casi por estrenar. Es ésta una hermosa tarea, trabajo de Dios en medio del mundo, y sería tremendo si se desvirtuase. /91

Capítulo III

PROGRESO Y DIGNIDAD HUMANA

EL CRISTIANISMO Y LA IDEA ILUSTRADA DE UNA UTOPÍA HISTÓRICA

1. La crisis de la idea de progreso

Pocas palabras han tenido mayor relevancia en la historia de nuestra cultura que la de progreso, sobre todo si consideramos el curso de los cuatro últimos siglos, es decir, desde el siglo XVII hasta nuestros días. El progreso ha sido el sol de nuestro universo cultural, cuando no el Dios en el cielo de nuestras ideas. Oponerse a él representaba el gran pecado de la modernidad, y contribuir a realizarlo es lo que ha dado sentido a la vida de investigadores, políticos y demás benefactores de la humanidad. Por ello, no es pequeño el trauma que ha supuesto en los últimos veinte años —desde ^{/92} 1968 hasta hoy, por poner fechas— el eclipse de esta idea de progreso.

Esta crisis es tanto más fuerte cuanto que, por así decir, llueve sobre mojado, en el sentido de que representa el segundo colapso de valores que ha sufrido nuestra civilización. Cuando en la España de los años ochenta hablamos de crisis de valores, corremos el peligro de provincianizar el problema, en la medida en que en muy corto espacio de tiempo hemos pasado en nuestra patria de una sociedad fundamentalmente cristiana a una sociedad post-cristiana, y podemos olvidar que entre ambos estados se ha incluido en la historia occidental un intermedio de al menos dos siglos, en los que ha estado vigente lo que podemos denominar la cultura ilustrada. No quiero decir que esta cultura no haya estado presente en España, pero sí es cierto que su vigencia social ha sido mucho menor, y para muchos de nosotros, a nivel familiar, ha podido carecer de relevancia. Sin embargo, es precisamente en este interregno entre cristianismo y post-cristianismo donde se ennichó en su momento la idea de progreso, en cierta medida como sustituto ilustrado de una trascendencia de carácter religioso representada en la cultura cristiana por la misma Divinidad. De aquí que el progreso haya sido algo más que una manera de enten- ^{/93} der la historia, para convertirse en una noción fundamental, desde la que se interpretaba la totalidad del mundo. Por ello —repito—, cuando esta noción se ha venido

abajo, ese mundo ha sufrido un segundo shock, solo comparable culturalmente, *mutatis mutandis*, a la crisis de la cristiandad que tuvo lugar con el humanismo y que cuajó a finales del siglo XVII con la emergencia de la Ilustración. La crisis contemporánea, así llamada «postmoderna», es comparable entonces a los escepticismos a la Montaigne del siglo XVI. Por segunda vez en la historia de nuestra cultura podemos decir —permítaseme que emplee una expresión andaluza— que se nos han caído los palos de ese sombrero con el que pretendíamos taparnos de la inclemencia que representa para nosotros la infinitud y la indeterminación de nuestra propia existencia.

Pero dejémonos de vaguedades y vamos a intentar precisar en qué consiste esta noción de progreso. En su más estricto sentido físico, progresar es avanzar hacia un fin e ir dejando atrás la distancia que nos separa de él. Pero no se trata aquí de este progreso general y físico, sino de uno con un sentido bien determinado. Así por ejemplo, hemos hablado de progreso al descubrirse una vacuna que permitía erradicar una enfermedad; o una nueva máquina que ^{/94} lanzaba al mercado un bien en mayor abundancia y a menor precio, y por tanto más accesible para todos; o un nuevo medio de transporte que hacía irrelevantes las distancias que nos separaban de los seres queridos o, en general, del resto de nuestros semejantes. La lucha contra el dolor y las insuficiencias materiales, contra el hambre y la escasez, contra la ignorancia y la opresión, por la paz, la libertad, la ilustración, la libertad y la dignidad del hombre, es lo que ha llenado de contenido la noción moderna de progreso; de un contenido concreto que nos permitía reconocer ese progreso allí donde el futuro alboreaba en el horizonte como anuncio de un definitivo reinado del hombre sobre el mundo.

Pues bien, lo curioso ha sido que la idea de progreso ha hecho crisis precisamente cuando parecía que más rápidamente se iba realizando. Poniendo como fecha convencional de esta crisis el año 1968, podemos decir que en ningún momento en la historia de la humanidad se ha dado un avance más vertiginoso en las posibilidades de la vida humana sobre la tierra. Y sin embargo, los últimos veinte años han representado en el mundo occidental la generalización de la riqueza, por un lado, para llegar a la conclusión, por otro, de que todo el progreso soñado ha sido en vano respecto de lo que en ^{/95} definitiva se esperaba de él. Frente

a los análisis coyunturales, que achacan la crisis a cuestiones accesorias, ya sean la guerra de Vietnam, la crisis del petróleo o la generalización del paro juvenil, podemos decir que la idea de progreso ha entrado en crisis precisamente allí donde por fin su propia aceleración nos ha ofrecido una representación imaginable de lo que ese final ofrece, y que no era ese esperado de llegar a ser, como dice E. Bloch, hombres libres en una tierra libre que pudiéramos declarar como nuestro hogar definitivo.

En efecto, la idea de progreso, frente al chiste fácil de decir que íbamos muy deprisa sin saber adónde, tenía para toda la cultura ilustrada un contenido utópico muy concreto, a saber, la realización en la historia de la misma perfección final del hombre y del mundo que en el cristianismo situaba sus reales más allá del horizonte del tiempo: en el cielo, que representa el reencontro definitivo del mundo con su Creador.

Ilustración y cristianismo, a pesar de sus grandes diferencias, tienen en este sentido algo muy fundamental en común, que es precisamente esta dimensión utópica o escatológica; es decir, la referencia a una perfección final en la que termina la historia y que, de un modo u otro —aquí están las diferencias—, se sitúa ^{/96} más allá del espacio y el tiempo. Por ello conviene detenerse aquí a considerar un momento el sentido de lo utópico. Durante toda la modernidad, la idea de utopía se oponía precisamente a la de un proyecto realizable, y vino a ser entendida como aquello quimérico, pretendidamente real más allá del espacio y el tiempo, desligado de toda mediación histórica, y que actúa como señuelo, desviando las mejores energías del hombre fuera del cauce histórico en el que solamente pueden realizarse sus ideales. Ha sido la filosofía marxista más reciente, sobre todo a partir de la obra de E. Bloch, la que ha revalorizado este concepto. La utopía en este contexto es la instancia ideal, no inscrita como hecho histórico en el espacio y el tiempo, pero desde la cual se realiza toda posible crítica histórica, en la medida en que esa instancia ideal exige su realización, tanto más cuanto que no está realizada. La libertad del preso, la salud del enfermo, pero también —cambiando de contexto— el que los ciegos vean, los cojos anden y a los pobres se les anuncie la buena nueva: éstos son los contenidos utópicos, que se ponen de manifiesto precisamente allí donde están negados, y son así el termino del deseo, el fin que mueve la acción histórica desde fuera de ella misma. La uto-

pía es el bien por hacer, la reivindicación ^{/97} posible, cuya realización define precisamente el progreso de la historia.

De esta forma, la utopía cobra un sentido escatológico. Ello quiere decir que está fuera del tiempo, pero sólo como su fin. Porque la utopía es eso: el fin de los tiempos, lo que da sentido a la historia como su culminación y como aquello cuya ausencia define el fracaso y su presencia el logro de esta historia, siendo el progreso el paso de ese fracaso al logro. El progreso es la temporal realización de lo utópico, y termina allí donde todo lo bueno deja de ser quimera por haberse hecho realidad en el mundo; de modo que los presos sean libres, los enfermos sanen, los cojos anden y a los pobres se les anuncie el fin de toda escasez.

He sacado aquí a relucir esta noción de utopía porque, tal y como Bloch la entiende, se da en ella una mediación entre los contenidos de una filosofía del progreso y la idea cristiana de una culminación escatológica de la historia; y esta mediación es útil porque permite situar similitudes y discrepancias en su justo alcance.

Esto es importante si consideramos ahora la crisis de la idea de progreso en el contexto en que actualmente se da. En primer lugar se puede decir que esta crisis ha tenido lugar a partir de un colapso interno de dicha idea en el seno de nuestra misma cultura ilustrada. Muy pro-^{/98} bablemente la Segunda Guerra Mundial ha puesto de manifiesto con sus atrocidades masivas, y especialmente con la generalización del genocidio, hasta qué punto el progreso, más que realizar el paraíso en la tierra, ha puesto en manos del hombre los recursos técnicos para hacer de ese mundo un verdadero infierno. La sociedad industrial parece haber arruinado sus mejores esperanzas en unos resultados en los que la degradación ambiental, el deterioro de la vida urbana y la presión competitiva, definen el horizonte de nuestra existencia como algo muy lejos del ideal. El miedo a la guerra nuclear como holocausto definitivo, se ha convertido en un telón de fondo psicológicamente opresivo, que curiosamente nos impide reconocer como tal uno de los períodos de paz más largos de los que ha gozado nuestra cultura. En fin, la generalización de la información, especialmente gráfica, introduce todos los días en nuestros hogares la imagen de un mundo en el que el hambre, el terror y la miseria son algo cercano, incluso allí donde tienen

lugar a miles de kilómetros de distancia. El «¿adónde vamos a parar!», se ha convertido, como reverso de toda utopía progresista, en la expresión habitual al ver el Telediario o al abrir el periódico.

No es extraño entonces que los análisis anti-^{/99} progresistas, centrados sobre la deshumanización del mundo industrial y la crítica de la sociedad de consumo que en los años cuarenta y cincuenta sacaron al mercado de las ideas los autores de la Escuela de Frankfurt, se convirtieran en la doctrina de moda a finales de los sesenta. La contestación, la repulsa del sistema, la desintegración cultural e incluso la desracionalización, se establecieron como valores propios de un movimiento que quería entenderse a sí mismo como contracultura. El romanticismo naturalista «hippie» fue su primera manifestación; pero ya se ha visto que no se trataba de una moda pasajera, sino de una profunda crisis cultural que pervive hoy en los movimientos verdes y pacifistas, especialmente allí donde esta crisis ha superado su estentoreidad y marginalidad y ha contribuido a conformar de una manera general los nuevos valores de una concepción del mundo mayoritaria. Esta cultura de la vuelta a la naturaleza, de lo pequeño es hermoso, del romanticismo familiar, ha perdido, al hacerse mayoritaria, su inconformismo, pero con ello se ha perdido también el amplio horizonte de ideales de progreso que había sido propio de la cultura ilustrada. El escepticismo pequeño burgués ha ganado la batalla a las grandes ambiciones de libertad, igualdad y fraternidad, tras las cuales se sospe-^{/100} chan ahora sucias maniobras de dominio urdidas por las superpotencias o por la banca internacional.

Insisto en que ha sido ésta una crisis interna de la cultura ilustrada, es decir, de la concepción moderna del mundo; y en que esta crisis ha tenido lugar como una especie de decepción respecto del progreso que ella misma anunciaba. El paraíso en la tierra parece hoy fuera de nuestro alcance, precisamente allí donde hace veinte años creíamos estar a sus puertas; y la conclusión está siendo que a falta de paraíso tampoco está mal un chالé en la playa, aunque sea sólo para los que puedan conseguirlo.

2. Progreso y trascendencia histórica: la cuestión del idealismo

Obsérvese que estoy apuntando en una dirección muy concreta. Mi tesis es que el colapso de lo que denomino aquí una cultura ilustrada representa la crisis definitiva de una sociedad que tuviese su meta puesta en ideales. Y esta crisis afecta entonces a los últimos valores trascendentes: libertad, riqueza para todos, dignidad y solidaridad humanas, que eran como las guías utópicas o escatológicas en las que se daba una comunidad no meramente accidental entre los ideales ilustrados y esa dimensión mesiánica propia de una cultura cristiana¹. El mundo postmoderno está, en su escepticismo, mucho más allá del límite que aun abarca en una cierta unidad el cristianismo y la Ilustración; y ese límite es, como intentaré hacer ver, la esperanza en un definitivo triunfo del Bien sobre todas sus limitaciones históricas.

Y esto creo que es importante decirlo, porque no han sido raras en ambientes culturales cristianos, especialmente en los más ortodoxos, las manifestaciones de regocijo ante el desmoronamiento de esa idea ilustrada de un paraíso en la tierra; como si el entierro de la idea de progreso aportase algún tipo de esperanza en la resurrección cultural de una concepción trascendente del mundo y de la historia. No lo es; y pensarlo representa, en mi opinión, un grave error, especialmente acerca de la comprensión del propio cristianismo.¹⁰²

Aquellos que guardan esa esperanza consideran quizás que una decepción acerca de la propia capacidad humana de llevar el mundo a su mejor término, puede hacer surgir a la contra la confianza en Dios, la fe en una providencia sobrenatural y en una omnipotencia que efectuará ciertamente la felicidad que todos anhelamos, pero en *otra* vida, más allá de ésta, respecto de la cual el hombre tiende a la pasividad, ya que se trata de un don de Dios. En este sentido se daría una especie de alternativa en la

¹ Esla comunidad no quiere decir identidad. En concreto, el ideal mesiánico ofrece la consumación de todo anhelo histórico en un sentido que incluye en sí la consumación de todo afán natural que recoge la utopía ilustrada, pero en una dimensión sobrenatural que implica mucho más (reconciliación con Dios, perdón de los pecados, filiación divina, contemplación del Rostro de Dios) y respecto de la cual el ideal ilustrado se queda infinitamente corto.

línea de tener que elegir: o la fe en un Reino de Dios, que no es de este mundo; o la confianza en la progresiva instauración de un paraíso terrenal, fruto de nuestro trabajo, y en el que el hombre pretende hacer de este mundo su morada definitiva.

Frente al derrotismo antiprogresista y conformista anteriormente descrito, ambas posturas tienen en común la creencia en una utopía, es decir, en un estado perfecto en el que, más allá del aquí y del ahora, el hombre alcanza su felicidad. Sin embargo, en una primera aproximación, la divergencia entre estas dos posturas parece radical, en la medida en que el planteamiento trascendente supone que esta utopía existe ya, como algo real y en cierta forma paralelo, y que accedemos a ella mediante el abandono de esta vida presente, bien con la ¹⁰³ muerte o bien mediante la vida ascética, especialmente centrada en una pobreza que se entiende como virtud y que consiste en liberarse del apego de la voluntad a los bienes que esta vida ofrece. El sacrificio de estos bienes sería la llave de acceso a la vida perfecta. Por el contrario, el planteamiento utópico imanentista sitúa esa utopía como igualmente real, pero no como algo ya realizado, sino como un fin por realizar. Esta realización sería fruto de nuestro esfuerzo; y la historia, en efecto, el esforzado progreso hacia ese fin último. Por otra parte, los bienes de esta vida serían, vistos desde este planteamiento, progresivos anticipos del fruto final, y por tanto algo cuyo gozo presente se convierte en anuncio de la perfecta felicidad futura.

El problema es que esta aparente contradicción entre imanencia y trascendencia parece también obligarnos a otra disyunción: la esperanza en el progreso histórico descalifica a la utopía trascendente como «opio del pueblo», en la medida en que nos consuela falsamente y adormece nuestra voluntad en un quietismo en el que esa voluntad desespera de sí misma y de su capacidad de producir lo que anhela; mientras que la actitud trascendente, entendida fundamentalmente como religión, acusa al progresismo igualmente de albergar esperanzas que ¹⁰⁴ la historia no puede satisfacer y que son, cuando no directamente blasfemas, distracciones que apartan a la voluntad de su única vocación contemplativa. Y esta disyunción parece entonces obligarnos a pensar que ambas posturas están en los opuestos brazos de una balanza, de modo que lo que una actitud tiene de más la otra lo tiene de menos. Es así que el progresismo imanentista

está en baja, luego el providencialismo trascendente sería la carta a la que apostar ahora nuestras mejores bazas.

Sin embargo, si esto de la cultura fuese efectivamente un juego de cartas, no aconsejaría yo esta apuesta. Es más, creo que la baja del progresismo está dando paso, en efecto, al conformismo igualmente inmanentista, sin dar opción a planteamiento trascendente alguno.

Y es que en absoluto creo que semejante disyunción sea real, o lo que es lo mismo, sostengo que la pretendida exclusión de la idea de progreso fuera del ámbito de una concepción trascendente del mundo tiene sus raíces en una degeneración de esta concepción, en la línea de una interpretación negativa y antivitalista que en absoluto es exigencia suya. Pues el más allá no implica una negación del más acá, como tampoco la idea de una perfección final y futura del mundo excluye la idea de trascendencia. Es más, justo lo contrario es cierto, y ambos ^{/105} planteamientos se co-implican respectivamente: sólo Dios puede justificar como fin último la esperanza en un progreso histórico; y por otra parte, si Dios existe y es Creador del mundo, es necesario que este mundo, que no es su reino, llegue a serlo. Y preparar progresivamente esa instauración entre nosotros del Reino de Dios es, al menos en parte importante, obra nuestra.

Sin querer abundar en la incoherencia de paraísos sin Dios, parece claro que la idea de una perfección futura más allá del dolor y de la muerte no se sostiene sin una trascendencia divina que está supuesta como fin. La noción ilustrada de progreso es un mito de carácter religioso; y pretender inmanentizarla excluyendo esa esencia religiosa, obliga a suponer en el hombre la capacidad actual de construir un Dios con su trabajo en la forma de una autodivinización, El «Dios no existe, ¡pero no preocuparse, que nosotros lo crearemos convirtiéndonos en Él!», sería como lema el exabrupto final de este progresismo ateo, que pretende en definitiva realizar en ese ateísmo su propia esencia religiosa.

En la dirección contraria es igualmente incoherente la actitud supuestamente religiosa que considera como el máximo triunfo de Dios la aniquilación de su obra que es el mundo. Con ^{/106} todo el respeto a la terminología tradicional, si radicalizáramos en su negatividad el significado de las palabras, se haría muy sospechosa una ascética del «autodesprecio» que quisiera regodearse

en la superación del yo, ese núcleo de la propia personalidad, que es precisamente el primer objeto del amor creador de Dios. Desde este planteamiento negativo, lo que Dios crea, el asceta lo destruye²; y a no ser que maticemos cuidadosamente la tradición, es muy difícil aclarar cómo no es esto contradictorio con una actitud verdaderamente religiosa, para la que la acción de gracias sería mucho más fundamental que el sacrificio.

Y lo mismo vale del mundo en su generalidad. La imagen escatológica vulgarmente aceptada considera el fin del mundo como una definitiva aniquilación y en cualquier caso como algo a lo que nos han quitado las ganas de asistir, como si la trompeta final fuese el anuncio de la final hecatombe y en su segunda /₁₀₇ venida el Verbo de Dios quisiese destrozarse el mundo que creó y redimió al venir por primera vez. El temor de Dios, del juez implacable, y no la esperanza, es el afecto que queda entonces para ese fin de los tiempos.

No quiero entrar aquí en cuestiones exegéticas muy difíciles en este contexto. Pero sí parece que esta imagen necesita ser matizada en lo que respecta a su significado fundamentalmente negativo. Corremos peligro de olvidar el sentido bíblico original en el que el temor, que más bien tendríamos que traducir por veneración, es algo que no solamente no se opone a, sino que tiene esencialmente que ver con, el amor. Ver a Dios es morir —dice, ciertamente, la Escritura—; pero esto no quiere decir que el rostro de Dios sea espantoso y capaz de matar de un susto, sino justo lo contrario, que en Él se guarda la satisfacción última de una vida que termina ahí como en su culminación, alcanzando la meta de su progreso.

Por ello, sea cual sea el significado de los textos apocalípticos, sí parece claro que urge potenciar su significado más positivo. Porque no puede ser que todas las viejecitas del mundo se gocen en la esperanza de no tener que ver lo que esas profecías anuncian. No puede ser una correcta interpretación cristiana, la que entiende como amenaza la definitiva venida de /₁₀₈ Dios a hacer

² No se vea aquí un rechazo de la ascética, que forma parte de todo progreso hacia el bien allí donde se trata de un bien arduo. Pero sí es cierto que se da una ascética antivital, que difícilmente se puede distinguir del masoquismo y para la cual la negación es un valor último. Y esta falsa ascética en absoluto es representativa del cristianismo, por más que se hayan dado auto-interpretaciones degenerativas del cristianismo que apuntan en esta dirección.

su Reino en la tierra y a pasear con nosotros con el suave viento de la tarde, como dice el Génesis que hacía Yahvé en el paraíso.

En este sentido la interpretación milenarista que está en la base del puritanismo norteamericano de los tiempos coloniales, tiene elementos positivos que, sin afán de presentarla como un ideal definitivo, merecen una atenta consideración. Así, frente a la tesis de John B. Bury³ de que la idea de progreso aparece en Europa de la mano de una cultura cuando menos laicista y que madura en la Revolución Francesa, Robert Nisbet⁴ ha polemizado señalando las raíces cristianas de la Ilustración norteamericana.

Los colonos anglosajones cruzaban el Atlántico muchos de ellos con una Biblia en la mano y casi todos con la conciencia de marchar hacia la Tierra Prometida, en la que Dios terminaría poniendo sus reales en medio de su pueblo. Cualquiera se hubiese desanimado ante la resistencia de aquellas latitudes a dar leche y miel, y hubiese levantado el campo hacia las Bahamas, algo más parecido a un paraíso, o hacia Eldorado, donde a falta de leche y miel /₁₀₉ bueno era el oro. De hecho eso fue lo que hicimos nosotros, los españoles, que para eso llegamos antes.

Sin embargo, la fe puritana en una tierra prometida estaba hecha de otra pasta. No se trataba de que manase leche y miel, sino de que en ella se cumpliría la promesa del Señor de habitar con su pueblo; y a fin de preparar el digno marco de ese encuentro, era necesario trabajar duro para que Dios reconociese en efecto esa tierra como la suya: la segunda vez había que prepararle un recibimiento más digno. Ciertamente que la leche y la miel pertenecían al cuadro —nadie más literalista que los protestantes Yankees—, pero entonces hacían falta vacas y panales, y el consiguiente trabajo para hacerlos producir.

Aparece así la noción de progreso muy unida a una concepción milenarista, en el sentido de la cercana venida definitiva del Mesías. Pero lejos de interpretar esta venida como algo que hace inútil todo esfuerzo, se interpretó, justo al revés, como aquello que lo exige, a fin de que Dios a su venida pudiese reconocer como suyos el mundo y la sociedad.

³ *La idea de progreso*, Madrid 1971.

⁴ *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, 1981.

No quiero con esto hacer una apología del puritanismo anglosajón. Muy lejos de mí, por muchas razones, en las que no vamos a entrar ahora. Pero no cabe duda que, en este contexto, a lo largo de toda la Ilustración se desarrolló una actitud religiosa que no solamente no era incompatible con el progreso técnico y científico, sino que veía, en esta esfera del trabajo, de la cultura y de las virtudes humanas, un ámbito de la máxima relevancia religiosa. Y no ocurrió así en el mundo católico; de hecho, pero no por casualidad. Por ello, no es de extrañar que, actualmente, la religiosidad cultural latente en la sociedad americana sea mucho más viva que la que se puede constatar en España, Italia o en la Alemania católica; mientras que para encontrar un catolicismo culturalmente vivo hemos de recurrir a sociedades del tipo de Brasil, México o Filipinas. Con lo que resulta difícil defenderse de la imputación de que el ascetismo y trascendentalismo católico es incompatible con el progreso y la riqueza de las naciones. No se trata de sumarse a estas posibles críticas; pero sí de asumir el gran reto que tiene planteado el cristianismo moderno y que está en demostrar que la miseria, el hambre y la incultura no son el ambiente imprescindible o más favorable para el desarrollo de la vida cristiana, ni un estómago vacío el mejor órgano para rezar. Porque mientras sea verdad que las catástrofes —al grito, por ejemplo, de «hace falta una guerra»— o el SIDA sean algo que cabe desear para que el mundo encuentre a Dios, lo será también que la elevación general del nivel de vida, las vacunas y la progresiva implantación de la paz, son los grandes enemigos de Dios en el mundo.

3. Materialismo y progreso

Quiero ahora dar un quiebro en mi exposición para tocar un punto importante, que está esencialmente ligado con la cuestión del progreso. Hay mucha gente, y me sigo refiriendo a ámbitos cristianos, especialmente ortodoxos, que tienden a razonar de la siguiente manera: «No, si no es que nosotros estemos en contra del progreso, es más, estamos decididamente a favor; lo que ocurre es que la cultura moderna ha interpretado esta idea en la línea de un progreso material, olvidándose del progreso moral, que es el único que realmente fomenta la dignidad humana. No se trata de tener más medios a nuestra disposición, sino de ser

mejores: éste es el «verdadero progreso». Y desde esta idea de un verdadero progreso, se descalifica como falso o al menos como irrelevante la evidente mejora de lo que los británicos y el progresismo ilustrado denominan el *standard of life*.

Creo que este modo de razonar es incorrecto, pues tiene en su base serios cortocircuitos conceptuales que conviene mucho aclarar.

En primer lugar, cuando todo el mundo, incluidos sus críticos, entienden por progreso algo que tiene que ver con el arado de hierro, la máquina de vapor, el telégrafo y el coche utilitario, habría que conceder que esta noción parece tener que ver con la materia, el *standard of life* y la riqueza de las naciones, es decir, con el producto nacional, por muy bruto que sea. Sin embargo, concediendo esto, quiero sostener aquí una tesis que puede ser chocante y exige del lector una cierta agilidad conceptual. La tesis es que el progreso significa siempre un incremento de riqueza, pero, precisamente por eso, dicho progreso, el que tiene que ver con el arado de hierro y la máquina de vapor, lejos de poder ser definido como material, es siempre, por el contrario, como acción del espíritu que es, una superación de la materialidad. El progreso, el de la máquina de vapor y el utilitario, representa en todo caso una inmaterialización del hombre.

Quizás se entienda esto mejor si consideramos que la materia es lo que separa unas cosas de otras y las obliga a encerrarse en los límites de su inerte corporalidad. La materia es aquello por lo que hay paredes opacas y no podemos ver lo que hay detrás de ellas; materia es el océano que separa los continentes, el cuerpo que impide que podamos mirarnos los ojos con los que vemos; y en un sentido más amplio, hemos de asignar a la materia las insuficiencias que representan la lejanía de lo querido, la enfermedad, el dolor y la muerte. Pues bien, desde que el hombre usó el fuego para calentarse una noche, cuando ya el sol se había ido, pasando por la rueda con la que venció las distancias, el espejo que le permitió mirarse los ojos, los barcos con los que cruzó el océano, las vacunas con las que quiso vencer la enfermedad, el avión con el que voló sin ser pájaro..., todo el progreso ha representado una victoriosa lucha del hombre contra su materialidad. Por eso, con la técnica surge la cultura, el cultivo de la tierra por el hombre; y con ella, como señala Hegel, surge el espíritu como señor del mundo.

Por eso también, el progreso es el paso de la pobreza a la riqueza. La pobreza es el estado del hombre perdido en la naturaleza, al que amenazan el rayo y la riada, el viento frío y el solano, a quien la tierra niega su fruto, sin hacerse alimento para su hambre ni refresco para su sed. El pobre no es el que no tiene dinero, sino el que no puede disponer del mundo como suyo, es decir, como su propiedad. Por el contrario, eso es la riqueza: haber hecho ^{/114} el mundo nuestro y haber tomado posesión de él como algo propio. El rico es aquel para quien el mundo ya no es resistencia o amenaza, sino reflejo de su libertad. Y eso no se puede lograr sino con el progreso técnico en el que vencemos la materialidad del mundo y lo espiritualizamos. Una presa de hormigón no es entonces materia, sino su negación y aquello que hace del río reflejo de un proyecto y así eco del espíritu. En ella el hombre se hace libre, a la vez que libera la energía de su bruta materialidad y hace de ella campos regados, luz de biblioteca y, en general, fuerza productiva de su cultura.

Con todas las diatribas contra la técnica, que han estado tan de moda, no podemos olvidar que, sin esa técnica y la riqueza que produce, un hombre desconocido con el que nos cruzamos en el campo, en vez de ser reconocido como un congénere al que debemos el saludo e incluso nuestra ayuda si la necesita, sería catalogado por nosotros como un competidor a la búsqueda de un alimento escaso; o incluso, en períodos dramáticos de carestía, como posible candidato a nuestra mesa, pero no a nuestro lado sino en el plato. En este sentido tendemos a olvidar que las relaciones de vecindad han sido siempre antagónicas, hasta que el progreso técnico, el comercio y el dinero han hecho ^{/115} posible el verdadero lujo —desde el punto de vista del hombre primitivo o incluso antiguo— de una solidaridad internacional.

Con esta referencia damos un paso más, ampliando nuestra reflexión sobre la idea de progreso a la esfera de la moralidad. Y aquí es preciso hacer una precisión. Pues tendemos a valorar la idea de moralidad desde un punto de vista subjetivo, desde el cual el bien y el mal serían valores de la conciencia, independientes del resultado de la acción concreta; de modo, por ejemplo, que no sería malo si alguien por error matase a otra persona. Claro que es difícil convencer a una madre cuyo niño ha sido atropellado inculpablemente por un camión, de que ahí no ha habido mal alguno; y el mismo camionero, si tiene sensibilidad

moral, se sentirá muy dolido, incluso aunque nadie pretenda meterlo en la cárcel. Y es que no es cierto que el bien y el mal sean primariamente categorías intencionales de la conciencia, sino valores objetivos de los hechos del mundo. Allí donde una persona muere tiene lugar un mal, independientemente de si alguien la ha matado; por más que en este último caso al mal objetivo que tiene lugar en el asesinato se añada el subjetivo que ocurre en la conciencia del asesino. Del mismo modo, cuando leemos —cosa habitual— que ha descarrilado un tren ^{/116} en Munich, con el resultado de un muerto y tres heridos, y otro en Bombay, en el que hay que lamentar doscientos cincuenta muertos, hemos de concluir que la situación del ferrocarril en la India es mucho más lamentable que en Alemania. Y este lamento tiene un carácter moral, de modo que nos permite concluir que Alemania es moralmente, en lo que se refiere al bien y el mal objetivo que generan ambas sociedades, mucho mejor.

Con esto apunto a una tesis que quisiera formular así: es posible que hoy en día en los países desarrollados haya más gente que se va al infierno, pero ello no quita para que esas sociedades, en la medida en que han avanzado en la lucha contra la miseria, la pobreza, la incultura, la enfermedad y la muerte, sean *mejores*, es decir, moralmente preferibles a una sociedad retrasada. Si alguien, pongamos por caso, prefiriese la Edad Media como época moralmente ideal, estaría eligiendo, en esta opción teórica, quizás una sociedad con menos pecadores (de todas formas habría que verlo), pero en cualquier caso con una situación de miseria, analfabetismo, servidumbre y mortandad que clamaba al cielo mucho más estentóreamente que la actual. Porque si Dios dice «no matarás», no es por un capricho prohibitivo, sino porque no quiere que la gente muera; ^{/117} y, si se puede hablar así, sufre con todas las madres que lloran a sus hijos muertos. Por haber paliado este clamor, el progreso técnico representa un genuino progreso moral; y quien inventa una vacuna se convierte objetivamente en eficacísimo colaborador del benevolente querer de Dios para la humanidad, por más que pueda ocurrir que subjetivamente le cunda poco. Por ello es un contrasentido que Pasteur y Fleming no sean santos; no porque haya que canonizarlos, sino porque, si esta canonización no es posible, es debido a que su intención moral se ha quedado por debajo del bien causado por ellos. Pero ese bien queda, y podemos decir,

sea cual sea su destino moral personal, que han contribuido a hacer un mundo mejor, que quiere decir, moralmente mejor.

Es cierto, por otra parte, que no todo es color de rosa. Eliminar más de cuatro millones de judíos en el breve plazo de tres años plantea una serie de problemas organizativos e industriales cuya solución sólo la técnica moderna ha hecho posible; aunque los rendimientos del Khmer rojo en Camboya con medios menos sofisticados tampoco han sido despreciables. Sin embargo, sí parece claro que los resultados del progreso tecnológico ofrecen posibilidades de hacer daño impensadas hace sólo decenios.

Una mención especial merece en este con- /₁₁₈ texto el escandaloso problema del aborto, en el que la medicina invierte su tendencia natural a la afirmación de la vida y se convierte en instrumento de muerte. Pero esto es efectivamente escandaloso, tanto más cuanto que es evidente la inversión.

Que la técnica, que es algo bueno, puede causar el mal, es algo que no pretendo discutir. Los genocidios contemporáneos, el aborto y la atrocidad que han representado las últimas dos guerras mundiales y aún puede causar la tercera, son clara prueba de ello, así como, en otro orden de cosas, los problemas de desequilibrio ecológico, etc. Sin embargo, creo que esto no anula mi tesis de que el progreso técnico ha producido una situación moralmente preferible. Porque, y ésta es una ampliación importante de la tesis que sostengo, la posibilidad de hacer el mal como algo positivamente querido es directa y no inversamente proporcional al nivel moral de nuestra cultura. Dicho con otras palabras: es mejor no hacer el mal que hacerlo, pero es mejor poder hacer el mal que no poder hacerlo. De donde se concluye la posibilidad de que nuestra sociedad sea moralmente preferible, es decir mejor, incluso en el caso probable de que nunca en la historia haya habido tanta culpabilidad como ahora. Lo que ha ocurrido es que en un mundo mejor el hombre /₁₁₉ se ha hecho más libre, y responsable en mayor medida del mal que queda en él. Hay menos muertos, pero los que quedan son los que nosotros matamos.

Sin embargo, esto, es decir, que el mal que existe, al menos en cierta medida, haya pasado a ser culpa, no es señal de retraso sino de progreso moral, en la medida en que ello significa un positivo incremento de libertad y responsabilidad; y este incremento es signo cierto de la emergencia del espíritu sobre la materia.

De todas formas, quisiera concluir aquí este punto reconociendo que las cuestiones que se plantean en torno a las relaciones entre progreso y moralidad son hartamente complicadas y exigen una ulterior reflexión que supera el alcance de ésta.

4. El sentido cristiano de una filosofía del progreso

Más bien quiero dedicar ahora la última parte de mi exposición a intentar responder a la pregunta por el porqué de esta reivindicación de la idea de progreso que estoy planteando aquí. Efectivamente, quiero sostener con toda decisión que el camino que conduce a la dignidad del hombre pasa por la vía del progreso, /¹²⁰ entendido éste en el sentido ilustrado en el que dicho progreso supone un incremento de las posibilidades técnicas, de la riqueza, de la educación y de la libertad. Y esta postura puede exigir ciertas matizaciones, dado lo escandaloso de la afirmación, ya que sostengo también que esa dignidad, a la que el progreso, así entendido, conduce, es también la que la fe cristiana proclama como absoluta en tanto que fruto último de la Redención.

Pero para que se vea el alcance de mi afirmación es importante considerar que esto no va en la línea de rebajar el ideal cristiano, sino precisamente de tomar conciencia —que los modernos no tuvieron— del sentido implícitamente sobrenatural de los ideales ilustrados, precisamente allí donde la misma Ilustración, desde su planteamiento fácticamente hostil a la Revelación, es ella misma incapaz de asumir la grandeza humana de dichos ideales.

Consideremos, por ejemplo, el caso de los dos últimos valores: educación y libertad. Ilustración quiere decir precisamente eso: educación y conocimiento acerca del mundo y del hombre mismo. Y su meta es hacer transparente la opacidad del mundo hasta que no exista rincón del cosmos y de la propia conciencia que no haya sido iluminado por la luz de la verdad. Es decir, la omnisciencia es la meta. /¹²¹ Del mismo modo, no es una libertad relativa la que se plantea aquí como fin. Se trata al principio de liberar al hombre de los límites de la naturaleza, pero posteriormente se extiende el esfuerzo liberador hasta romper las cadenas de la servidumbre, y se reclama por fin una libertad civil y política que termina en la proclamación de la soberanía indivi-

dual. Pero la soberanía es precisamente eso: que la voluntad humana no tiene límite; e identificada con una racionalidad que también se ha hecho humana, esa voluntad es el principio último ordenador del mundo. Aliada con la técnica, la voluntad, liberada de sus limitaciones, se siente capaz, por así decir, de pasar al contraataque y recrear el mundo, hasta hacerlo reflejo de sí misma. La meta del progreso es ahora la omnipotencia de una voluntad creadora capaz de rehacer el mundo a su imagen y semejanza, hasta que ese mundo se haga por fin lo que el mundo debe ser, su morada última y el jardín de sus delicias. El paraíso ya no es entonces el lugar original del que el hombre fue expulsado, sino el término final de su progresivo esfuerzo creador.

Aquí es, por supuesto, donde el pensamiento cristiano se escandaliza y acusa a la Ilustración de querer divinizar al hombre, construyendo en la historia un sucedáneo o falsificación del cielo.

Pero cuidado, porque esta incompatibilidad, que tan fácilmente damos por supuesta, puede ser, por más que tradicionalmente aceptada, apresurada y en cierto sentido una grave incompreensión de la propia esencia del cristianismo.

Porque, vamos a ver, ¡quién quiere divinizar al hombre no es Voltaire, o Diderot, o Kant, sino precisamente Dios mismo! Para eso vino al mundo, a decir a los hombres que fueran perfectos como Dios en el cielo lo es; y además para decirles que no eran esclavos, ni siquiera de Dios, sino sus hijos, hechos a su imagen y semejanza y destinados a reinar con Él sobre un mundo que debería llegar a ser la imagen perfecta del espíritu.

Esto tiene dos interpretaciones posibles. La primera es la que ha seguido una tradición en cierta medida espuria, que fácilmente degeneró en actitudes heréticas como los cataros o el jansenismo, pero que también aflora con fuerza en obras como el *Kempis* y que ha sido determinante de un modo de sentir muy extendido, que cristalizó en la ascética negativa del desprecio del mundo. Esta interpretación sostiene, *grosso modo*, que dicha divinización o redención es algo que tiene lugar en la intimidad del hombre por obra de la gracia de Dios, como una transformación interior de carácter sobrenatural y para la cual el mundo exterior es cuando menos irrelevante, si no un verdadero obstáculo. La divinización es algo que ocurre en el alma contra el mundo, como un rescate que libera a la voluntad de la cárcel en

la que ese mundo esclaviza sus afectos. Liberarse mediante el sacrificio de esta fijación afectiva es la vía de la redención del alma, que tiene como signo la pobreza, que declara el mundo como vacío de sentido y lujo superfluo; la castidad, que libera al hombre de su más fuerte instinto afectivo y creador; y la obediencia, en la que la voluntad, como algo particular, se niega a sí misma. Es claro que la historia del mundo se hace irrelevante en esta interpretación; pues la redención tiene lugar en el alma, y del mundo es de dónde esa alma debe ser rescatada. Mientras esta liberación —que la muerte completa para cada uno y que se hará definitiva con la aniquilación del mundo al fin de los tiempos— no llega del todo, el alma debe anticiparla en el retiro y la mortificación.

No es de extrañar entonces que los ideales ilustrados anteriormente descritos fuesen un escándalo desde la perspectiva de esta interpretación. Y ello tuvo como consecuencia que ^{/124} esos ideales fuesen expulsados a las tinieblas exteriores del ateísmo.

Por otra parte, cuando en 1928 el fundador del Opus Dei, Don Josemaría Escrivá, comenzó a predicar que el mundo era el lugar de encuentro del alma con Dios; que la castidad era una virtud positiva que, por ejemplo, ordena a los esposos amarse; que la pobreza no era un desprecio de los bienes materiales, sino la virtud propia de su mejor uso en servicio de Dios y de las almas, en un mundo en el que este servicio tenía un carácter material; que la obediencia, lejos de ser una anulación de la voluntad, comportaba el desarrollo del mejor espíritu de iniciativa y la potenciación de la libertad personal; cuando proclamaba la ciencia, la educación y la cultura, e incluso la ilustración de una libre discusión teológica dentro de los amplios márgenes de la fidelidad dogmática, como requisitos imprescindibles, dentro de las posibilidades de cada uno, para una verdadera piedad; cuando declaraba la libertad como condición fundamental e inalienable del verdadero servicio; cuando inició el proceso de canonización de uno de los primeros miembros del Opus Dei, aludiendo como su mejor mérito el haber amado a Dios siendo un buen ingeniero de caminos; cuando, en efecto, concluía que el trabajo, en el que el hombre humaniza el ^{/125} mundo construyendo en él su morada, es el instrumento para la santificación de ese mundo y para poner a Cristo en la cumbre de todas las actividades humanas; cuando decía todo esto, no pudo faltar quien, desde la interpre-

tación tradicional del dogma cristiano, lo acusase de ser uno más de los herejes modernistas. Pues lo que decía sonaba demasiado a Ilustración; y se llegó a decir que su doctrina era una transposición cristiana de los ideales de la Institución Libre de Enseñanza, que era por entonces en España la más cualificada representación del espíritu ilustrado.

Y modernista era esa doctrina, si se entiende por ello la actitud de quien no estaba dispuesto a dejarse arrebatar desde una filosofía ateizante ni uno sólo de los nobles ideales humanos de libertad, ilustración y progreso que la modernidad sostenía como propios; pero en absoluto hereje, pues esos ideales no son incompatibles con el cristianismo, siempre que no malinterpretemos sus fundamentos dogmáticos. Antes bien son parte substancial de su mensaje redentor. Y esto, efectivamente, es hoy doctrina segura, tras su incorporación a lo que es el núcleo fundamental del Concilio Vaticano II, del cual Escrivá de Balaguer es un claro precursor.

En este sentido, no deja de ser una ironía ^{/126} histórica el que en un mundo postmoderno, en el que está en crisis la idea de progreso, las doctrinas conciliares sean uno de los pocos focos teóricos en los que aún se puede apoyar hoy en día una concepción progresista del mundo.

Y es que, frente a la interpretación tradicional, es cierto que esta idea de progreso forma parte esencial de la doctrina cristiana; pues la redención no se limita a la esfera intimista del alma particular, sino que se extiende como un mensaje de progresiva salvación a la totalidad del mundo, como aquello que debe ser hecho no solamente mejor, sino también santo. Y entonces, lo que ocurre en el mundo en absoluto es irrelevante, sino que su historia, positiva o negativa, es la historia de su redención, que quiere decir, de su salvación, que se concluye allí donde ese mundo alcanza su fin, el cual no es otro que la misma perfección de Dios. En la medida en que esta perfección no se refleja en él todavía de modo pleno, esa historia es el reto de su progresiva consecución.

El trabajo ocupa aquí una posición clave. Este trabajo es precisamente la actividad que media entre la actual situación histórica del mundo y el límite positivo de su perfección. Respecto de ese límite, la conciencia del mundo ^{/127} se constituye como conciencia crítica, que es incapaz de reconocer en ese mundo, tal y

como inmediatamente se da, algo definitivo, sino precisamente algo que exige su superación, en la medida en que esa situación representa una insuficiencia en la historia respecto de su situación ideal. Este ideal, a la vista del cual la conciencia crítica constata en el mundo un déficit que exige ser superado, es aquello a lo que la conciencia se abre como conciencia utópica, que sueña el mundo como algo perfecto. Pero no se trata de una conciencia quimérica que se pierda en vacíos ensueños. La utopía se muestra aquí como la perfección de la historia en el sentido de ser su verdadera realidad y aquello sólo en lo cual el mundo estará acabado. Por eso, esa conciencia utópica, crítica e inconformista, es también conciencia que exige la realización en la historia y como su fin de la perfección última del mundo; y se convierte entonces en conciencia trabajadora. Pues eso es el trabajo: el esforzado impulso del mundo mismo hacia su perfección, que tiene su punto de apoyo en la conciencia capaz de captar como su fin dicha perfección. El trabajo es la mediación, materialmente realizada, entre el mundo y su ideal; y por eso es progreso que genera en el mundo la perfección a la que apunta pero que aún falta en él. Y entonces el ¹²⁸ trabajo —que es humano, pues es el hombre el que como imagen de Dios guarda esa conciencia utópica como el tesoro de su humanidad— se hace instrumento de la creación del mundo. Pues esa creación, que es la obra de Dios, concluye sólo allí donde el mundo llega a ser lo que Dios quiere: algo bueno, en el que ha tenido lugar la superación de todo mal, y en el que se puede recrear la voluntad amorosa del Creador. Dicho de otra forma, la creación sólo estará terminada allí donde la gloria de Dios se manifieste como algo definitivo en el mundo, sin sombras y sin limitaciones; por lo que podemos concluir que esa creación, aparte de un origen primero, es un fin escatológico que se realiza progresivamente y también por mediación de aquel que en la historia es capaz de mantener viva la conciencia de su fin: ese es el hombre.

Efectivamente, el trabajo es una cierta divinización del mundo, aquello que al perfeccionarlo hace de ese mundo el lugar definitivo en el que tiene lugar el encuentro del Creador con su obra. Y por brutal que parezca esta afirmación, es el hombre, como espíritu y materia que es a un tiempo, el lugar natural de este encuentro. El trabajo es precisamente aquello que supera la brutalidad de la materia, realizando en ella sus mejores fines

y haciéndola, /¹²⁹ al transformarla en riqueza, imagen de la gloria de Dios; y en la medida en que eso es así, el trabajo humano es el lugar en el que se hace real la reconciliación del mundo con su Creador. Esta reconciliación será perfecta allí donde en el mundo ya no quepa imperfección alguna, donde no haya dolor, ni enfermedad, ni llanto de viudas, ni niños llorando, es decir, allí donde el mundo sea el lugar de nuestro recreo y paraíso en el que nada falte. Entonces será verdad que Dios volverá a pasear entre hombres, flores y animales, a la puesta del sol con el viento de la tarde. Allí, donde el mundo se haya convertido en hogar bien construido, Dios y los hombres de buena voluntad descansarán entonces en la obra bien hecha, gozándose en el fruto eterno, el uno de su creación, y los otros de su trabajo. Los cielos nuevos y la tierra nueva, el fin del mundo, la utopía que toda voluntad sueña, será, por fin, realidad definitiva, a la que habrá conducido el esforzado progreso de la historia. Y en ese mundo, nuevo y terminado, habrá, al menos en el museo de su historia, arados de hierro, y telégrafos, y coches utilitarios, y monumentos a Fleming y a Pasteur (ojalá que estén allí para verlos); y por lo menos una pequeña reprimenda a todos los que, poniendo arena en la máquina, frenaron la marcha de ese progreso, /¹³⁰ haciendo más difícil el trabajo y la consecución de ese fin.

No quiero decir con esto que el hombre se baste a sí mismo en esta tarea. Todo lo contrario: la dignidad del progreso está en ser un trabajoso esfuerzo en el que el hombre aspira a fines utópicos, a saber, la superación en el mundo de los últimos límites de su materialidad; y estos fines superan, en efecto, el marco estrecho de la propia naturaleza humana. Por ello dije ya al principio que la idea de progreso, en la medida en que no es progreso hacia esto o lo otro, sino hacia una última perfección, en la que no cabe insuficiencia alguna y que está más allá del dolor y de la misma muerte, es un mito de carácter religioso y esencialmente sobrenatural. Por ello no hay esperanza en el progreso, si no contamos con la gracia de Dios, es decir, con la omnipotencia del único que puede superar en el mundo y en la historia el límite que representan en ellos la materia y el tiempo mismos. Sólo como colaboradores de Dios les cabe entonces a los trabajadores la esperanza del último logro de sus afanes, que al menos la muerte pondría para siempre fuera de su alcance. No hay trabajador que se conforme con menos que con la eterni-

dad del fruto de su esfuerzo; por eso el trabajo bien hecho ha de ser un esfuerzo divinizador del mundo, /¹³¹ que necesita para su logro tener al mismo Dios como sujeto. Sólo si nuestro trabajo es obra de Dios, sólo entonces es esfuerzo logrado respecto de su último fin, que es la eternidad. Dios mismo, trabajando como hijo de un artesano en un humilde taller de pueblo, es entonces la prenda del triunfo y la esperanza de que el progreso aún traerá más que arados de hierro, telégrafos y utilitarios, a saber, que los ciegos vean, que los cojos anden —ya veremos qué pueden entretanto ir haciendo los cirujanos—, los muertos resuciten y a los pobres se les anuncie, por fin, la buena nueva de la riqueza definitiva.

La Ilustración ha perdido la fe en el progreso, porque ha visto en su ateísmo que ese progreso sin fin se queda siempre corto. Pero no se puede dejar caer esa bandera; los cristianos tenemos que recuperarla, porque era la muestra y nos la habíamos dejado quitar. /¹³³

Capítulo IV

LIBERTAD, SERVICIO Y SERVIDUMBRE

APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA REVOLUCIONARIA

1. La dialéctica del señor y del esclavo

La revolución quiere ser afirmación de la libertad. Sean cualesquiera los matices con que demos contenido a este término, es ya suficientemente significativo. «Libertad» se ha convertido en esa palabra mágica que dice por sí misma lo que quiere ser el alma de una época. Como si «ser libres», afirmar la propia libertad y evitar la esclavitud, se ofreciese como alternativa al viejo mandamiento «sed buenos», que ordenaba hacer el bien y evitar el mal.

Por otra parte, desde cada una de estas posiciones, que representan la modernidad, la una, y la tradición, la otra, se ve a veces como ^{/134} peligrosa la otra opción, como si la libertad fuese una reivindicación del desenfreno moral, por un lado, y la «bondad», por otro, fuese a su vez sospechosa de encubrir servilismos e implicase rendir la propia vitalidad a una ley impuesta por otros. Es necesario y urgente, sin embargo, cuestionarse si esto está bien planteado. En mi opinión, a fin de superar el dramático desequilibrio sobre el que se ha edificado nuestra cultura, es decisivo darnos cuenta de que esta oposición es el resultado de un grandioso malentendido, de carácter muchas veces práctico, que ha roto el alma de la cultura occidental, cristiana y liberal a la vez. Cristianismo y liberalismo, moralidad y vitalidad, se han visto así como elementos en discordia, allí donde constituyen en verdad la doble dimensión del mismo espíritu que impulsa nuestra cultura, incluso mediante esa evitable escisión.

* * *

Subjetividad, autoconciencia y libertad: éstos son los términos en los que la filosofía idealista quiere resumir en una metafísica los afanes revolucionarios que alientan su época. Porque, en efecto, la filosofía no es para ellos, pese al abstrusismo de sus escritos, mera ^{/135} actividad teórica, sino praxis revolucionaria, que entiende, eso sí, que todo intento liberador será vano mientras no parta de una conciencia asumida en el hombre de su propia dignidad infinita.

El joven Schelling entiende el idealismo —«criticismo», lo llama— como victoria exigida por una subjetividad que no puede aceptar el mundo objetivo como límite de su acción. Esa acción, si ha de ser transformadora del mundo y dueña de él, no puede sancionar con un «así son las cosas» el modo inmediato en el que esas cosas se hacen resistencia a sus proyectos. Por ello, y ésa es la fuerza de la libertad, el mundo proyectado a priori, ese mundo que es para el sujeto reflejo de su libertad creadora, se hace (también como exigencia) más real que ese otro mundo (objetivo) que en su inercia propia, en su materialidad, no es sino el lastre que la voluntad ha de ir superando para alcanzar su idealidad; una idealidad que es ya (así se configura en el proyecto) tanto de la voluntad como del mundo, allí donde ambos dejan de ser límite el uno para el otro. Transformar el mundo en reflejo de la libertad, de forma que se haga alimento en vez de carestía, salud en vez de epidemia, comunicación en vez de lejanía, armonía en vez de discordia, instrumento y ayuda en vez de obs- /136 táculo, abrigo en vez de descampado, compañía en vez de desierto, lugar de la vida en vez de cementerio..., en suma, de forma que se convierta en «el mundo ideal»: éste es el proyecto básico de la existencia humana, como se ve, esencialmente revolucionario en todas estas inversiones.

El hombre quiere ser señor del mundo, hasta hacer de él su dominio y propiedad. Para ello, sin embargo, tiene que hacerse el hombre, en primer lugar, señor de sí mismo.

Apuntando en esta dirección, quiero exponer aquí brevemente algunos puntos centrales de lo que Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* describe como dialéctica del señor y del esclavo. No es que yo considere —como hace Kojève— que esta dialéctica representa un modelo antropológico acabado. De hecho, tampoco creo que Hegel pretenda eso, sino, más bien, poner de relieve algunos *rasgos antropológicos* que tienen una *cierta relevancia* digna de consideración a la hora de medir el alcance de todo ideal revolucionario.

La dialéctica del señor y del esclavo tiene su punto de arranque en la lucha de las autoconciencias. Digamos, sin entrar en detalles, que esta lucha surge allí donde se da una pluralidad de autoconciencias en la que cada una de ellas exige de las demás el reconocimiento de ella /137 misma como absoluta. Así, toda autoconciencia reclama de las demás lo que ninguna puede dar;

pues en el reconocimiento de la absolutez ajena, la autoconciencia tendría que aceptar su propia relatividad. Esta exigencia de reconocimiento se convierte entonces en lo que Hegel denomina «lucha de las autoconciencias», como una lucha a muerte, ya que cada una pide de la otra lo que la anularía como tal autoconciencia.

Este planteamiento, casi brutalmente especulativo, lo podemos ver reflejado, sin embargo, de modo inmediato en la caótica época pre-feudal, por poner un ejemplo histórico, pero también en esa etapa de pre-adolescencia —nunca superada del todo— en la que los muchachos están, como se dice, continuamente «a la gresca», sin más pretensión que el reconocimiento de su superioridad.

La relación feudal y el orden que implica, en el que se supera el caos, resulta ahora de dirimir este conflicto fundamental. El conflicto, sin embargo, que es a muerte, no termina con la muerte de los contendientes—nunca llega la sangre al río—, sino con la rendición de uno de ellos, a saber, de aquel que, precisamente, no acepta la lucha por miedo a ese posible resultado que es la muerte. Éste, mediante la rendición, que es reconocimiento de la autocon- /₁₃₈ ciencia del contrario como absoluta, se convierte en el siervo. El otro, que ha asumido la posibilidad de su propia muerte, pasa así a ser el señor.

El señor es la autoconciencia que vence el miedo a perderse a sí misma, aquella para la que la dignidad vale más que la propia vida y está dispuesta, si hace falta, a pagar por esa dignidad el precio de la muerte. Es así la conciencia libre que no tiene en otra su fundamento; es, por tanto, verdadera autoconciencia. Por el contrario, el siervo es la conciencia que, por salvarse a toda costa, se entrega a sí misma y se constituye en otro, en efecto, como una falsa autoconciencia.

Este afán de seguridad a cualquier precio es lo que abre el camino de la servidumbre. Hubo tiempos en los que se entendía el «estar instalado», o «integrado», como lo propio del espíritu «burgués», entendiendo por tal (en una especie de curiosa inversión terminológica de ascendencia marxista) el espíritu conformista, que más bien hubiese entendido Hegel como propio de la servidumbre. En efecto, este conformismo adaptativo, como lo contrario del arriesgado ideal revolucionario, es lo propio del servilismo, por cuanto se trata en él de convertirse en mero re-

flejo de una conciencia ajena, ya sea la del padre, la del partido, o la ^{/139} del espíritu de la época. En esta situación, el hombre no es propiamente sujeto, sino mero reflejo objetivo de una subjetividad ajena. La paz y la seguridad se obtienen, en efecto, a costa de renunciar a la propia interioridad diferencial.

El espíritu servil es aquel que tiene en otro su autoconciencia, o sea, que no la tiene en sí, sino más allá, en lo distinto y trascendente. Es el espíritu que se entiende a sí mismo en función de otra cosa y, por tanto, como relativo a ella, de la que recibe un valor que no tiene. Tan no lo tiene en sí, que su valor no es otro que la utilidad, y vale sólo en función de esa otra cosa. La utilidad funcional es precisamente eso, el valor de medio que algo asume respecto de un fin que es distinto. Es útil aquello que recibe su valor de eso para lo que sirve; y vale en tanto que sirve.

Se pone así de manifiesto la esencial negatividad de la servidumbre. Lo útil consiste en el desgaste de sí, como aquello que es fungible y en sí mismo sustituible. Ese desgaste es la negatividad realizada, en la que se hace patente la esencial relatividad de lo servil.

Creo que, tras muchos siglos de moral en este sentido relativista, en el contexto de una cierta filosofía cristiana se ha perdido el sentido de esta negatividad y ha llegado a parecer ^{/140} bueno lo que es esencialmente perverso. Lo digo con toda radicalidad: así entendido, el estatuto del siervo es incompatible con el concepto de persona como algo intrínsecamente valioso. Creo que se puede entender esto si nos damos cuenta de que aquello que tiene su valor en la utilidad (es decir, no en sí mismo) en absoluto puede ser amado. Porque amar significa precisamente eso: afirmar, aprobar, valorar algo, no en función de otra cosa, sino por sí mismo. Así se entiende como reproche radical ese «tú no me quieres, me utilizas», en el que una subjetividad se queja de ser tratada como objeto, es decir, como algo que no es absoluto sino relativo y adquiere su sentido en un complejo de relaciones en el que pasa a ser, como el esclavo, una «cosa» más.

Pero es que, además, desde el punto de vista dialéctico que se ha descrito aquí y en el que el señor es puro reverso negativo de la posición del siervo, esta indignidad de la relación servil acaba reflejándose en la misma posición señorial, que en absoluto puede ser considerada digna allí donde tiene su esencia en la explotación y el parasitismo. El señor termina por no ser otra

cosa que la pura negatividad que relativiza la vida del siervo. Al final, la contradicción dialéctica que representa esta relación señor-siervo va a dar /¹⁴¹ paso, al ponerse de manifiesto ella misma en el curso de la historia, a la revolución, en la que el siervo toma a la vez conciencia de la indignidad de su situación y de la vaciedad e indignidad del señor mismo. Ahora es cuando el siervo recupera su dignidad, al darse cuenta de que el señor no es más de lo que él mismo (el siervo) hace de él. Aquí está el principio de la antropología revolucionaria; ya que esto representa, en efecto, una inversión por la que aquello que nada valía, la vida servil, se hace de nuevo amable, para una voluntad que se afirma a sí misma con un amor propio recuperado.

El siervo recupera así su autoconciencia alienada, al menos en germen y quizás aún en la negatividad por la que la situación servil se le hace indigna. E inicia, como rechazo de esta indignidad, el proceso de su emancipación. Esta emancipación es vuelta a sí, desde la negatividad de la servidumbre, y en ella el espíritu se siente de nuevo responsable de su propio destino. Esta responsabilidad, en la que ese espíritu se reconoce a sí mismo como principio de sus actos y niega a cualquier otro el derecho a erigirse en señor de su vida, es lo que se llama libertad. Por eso, junto a la emancipación, esta libertad se entiende como liberación de aquellas condiciones externas (servi- /¹⁴² dumbres) en las que el espíritu se sentía oprimido, esto es, reducido a un estado en el que le estaba impedido ser lo que verdaderamente es, antes bien se veía obligado a ser lo que no era. Por el contrario, liberada de sus condiciones opresivas, la vida libre recupera su derecho a ser ella misma; y experimenta esa libertad como un expansivo crecimiento en el que la naturaleza, espontáneamente y teniendo en sí la iniciativa de su movimiento, se acerca a su plenitud.

Ésta es la gloria de la libertad, aquella que admiramos en el vuelo del águila, símbolo de la grandeza de tantos pueblos; y que vemos tristemente deshecha en ese mismo bicho, carroñero ahora y desplumado, al que una cadena, quizás en el rincón de un patio, o las barras de una jaula, han reducido a ave de corral, pariente de gallinas.

Es cierto, sin embargo, que la nueva libertad significa el abandono de esa seguridad que daba delegar en otro el propio destino. Pero la conciencia liberada sabe que ésa era una falsa segu-

ridad, que procedía más bien de que era el otro quien se enfrentaba con los peligros y los límites que amenazan la vida. Esos límites son percibidos ahora como los propios, y representan un reto a la propia responsabilidad, que se constituye así como conciencia de peli- /143 gro, por un lado, y como conciencia capaz de superarlo, por otro. De ahí que en el espíritu se mezcle su sentido de la libertad con el riesgo, en el que la misma vida quiere afirmarse más allá de dichas amenazas. La autoconciencia libre tiene así esencialmente que ver con la virtud de la valentía.

A veces se entiende falsamente esa virtud como amor al riesgo o al peligro. De ahí procede la tipología del héroe romántico, byroniano, como rebelde, corsario, pirata, explorador, como aquel que vive peligrosamente buscando sus últimos límites. Sin embargo, es preciso matizar esta imagen. La libertad tiene que ver con la valentía, y ésta con el riesgo, más bien porque esos límites son amenazas naturales del espíritu en su pretensión de ser absoluto (por eso todo riesgo tiene que ver al final con la muerte, que es precisamente la última negación de esa absolutez). El espíritu se siente «aludido» por esas amenazas como algo de lo que él mismo debe defenderse y que ha de superar. Por eso, la imagen contraria a la valentía es —como suele decirse— el avestruz, que entierra la cabeza (su autoconciencia) en la arena para no ver lo que se le viene encima. Del mismo modo, es típico de la mentalidad servil no sentirse afectado por las amenazas que acechan a la propia vida, sino entenderlas /144 como responsabilidad de otros. Por eso, el cobarde vende la autoconciencia y su libertad fácilmente a cambio de seguridad, sin (querer) darse cuenta de que esa seguridad es falsa.

Por el contrario, la libertad es conciencia de los propios límites como aquello que nos afecta en el modo de una reducción inadmisibles de nosotros mismos. Por ello, esa (auto-) conciencia de la propia limitación y amenaza, es a la vez, no sólo inconformismo frente a cualquier tiranía exterior, sino también frente a esas limitaciones internas. Y así se hace esfuerzo superador de sí mismo. La valentía es, de este modo, coraje ascético del espíritu más allá de sus defectos y hacia esa forma ideal y perfecta en la que él se sitúa (idealmente) como un proyecto infinito. Esa libertad que no acepta otro límite que la perfección, se hace así proyecto de sí misma, a la vez que quiere ser fuerza para realizarlo. Toda la antropología de la idea de progreso tiene aquí su punto

de partida; del mismo modo, el análisis del concepto de trabajo, que cobra así una especial relevancia como realización de la libertad.

Porque, en efecto, la libertad es algo que debe ser realizado; es su propio proyecto: está en el origen de la acción humana, y a la vez al final. En el origen la libertad es fuerza, acción que tiene en sí su principio; y en el final es la ^{/145} realización de sí misma, allí donde el mundo entero se ha hecho reflejo de ese proyecto, esto es, momento del auto-despliegue.

* * *

Es oportuno plantear ahora la objeción que debe estar ya latente a lo largo de esta exposición y que viene sugerida por la comprensión hegeliana de la libertad como principio de la autoconciencia, tal y como precisamente se plantea en «la lucha de las autoconciencias». La objeción es que esta idea moderna de libertad, como se plasma en el rebelde ideal romántico, se hace necesariamente imperialista y totalitaria. La voluntad de poder sería así en Nietzsche, con toda consecuencia, paradigma de un ideal de libertad que termina en la anulación de toda libertad ajena.

En efecto, eso que tan justamente ha comenzado como una emancipación del yugo impuesto, en la medida en que reclama ahora para el sujeto liberado la misma infinitud de la que antes gozaba el señor, tiende a reproducir en la victoria del siervo el mismo estado de cosas del principio, de modo que sólo cambia la inversión revolucionaria por la que el esclavo se convierte ahora en señor y viceversa. De ahí que toda revolución reconstruya, radicali- ^{/146} zado, el estado de opresión del que partía, dando paso a una nueva tiranía.

Y es que, tal y como se plantea el problema (incorrectamente, en mi opinión), no puede ser de otra forma. La liberación consiste en el intento por parte de una subjetividad finita de hacerse infinita. Se entiende entonces en qué medida semejante pretensión ha podido ser acusada de blasfema, como un atentado contra la divinidad. Pero a un nivel más inmediato, el problema es que la libertad así entendida es también insocial y peligrosa para cualquier otra, porque esa otra libertad se le presenta como un límite que niega su pretendida infinitud; y entonces esa pretensión se realiza sólo en la mediatización (esclavización) de la liber-

dad ajena, hasta que la totalidad se hace reflejo de la propia subjetividad. El mundo, como paisaje de voluntades finitas que quieren ser absolutamente libres, se convierte entonces en campo de batalla en el que el hombre —un lobo para el hombre— no puede ser sino, alternativamente, siervo o señor, absoluto en ambos casos. Podemos concluir, por tanto, que la dialéctica del señor y del esclavo es la consecuencia necesaria de una temeraria tendencia de la libertad finita a convertirse en absoluta. En esta pretensión, contradictoria en sí misma, la voluntad entra en un juego igualmente contradictorio, en el que no hay más alternativa que esclavizar o ser esclavizado.

Y desde esta conclusión se pone ahora de manifiesto un corolario igualmente decisivo, a saber, que el carácter alienante de un señorío que engendra servidumbre procede de su propia falsedad. Y así, se puede deducir cuán falsa es la pretensión de absolutez de una libertad por el número de voluntades que esclaviza. *A sensu contrario* y como hipótesis: podemos saludar como verdadero el señorío de una voluntad que libera.

2. Servicio y libertad: el carácter liberador del amor

Nietzsche plantea el problema con la crudeza que le es propia. La cuestión —dice— no es si uno es libre, sino si mereció escapar a un yugo. Y caracteriza la libertad que es digna de serlo como aquella capaz de regalar. La voluntad que desea, la del pobre que nada tiene —dice también en tono iconoclasta—, es en su insuficiencia una voluntad avarienta, cuya única riqueza es la que otros tienen, y el robo la forma de conseguirla. Por el contrario, la verdadera voluntad de poder, la libertad auténtica, procede de un sujeto satisfecho en y de sí mismo,¹⁴⁸ es decir, de la superabundancia de la propia subjetividad.

Basta esta somera referencia a Nietzsche, porque yo quiero ahora deducir de aquí consecuencias que en absoluto encajan en el sentido general de su filosofía. La cuestión es que, si la ambición de toda libertad es infinita, sólo puede ser verdadera en sí misma, en el sentido de la autosuficiencia descrita, una libertad que ya sea infinita en el origen, y no como deseo (potencialmente) sino en acto. La conclusión es que sólo Dios es voluntad de poder que no amenaza a nadie, sino que es más bien principio de toda verdadera liberación. Esto puede parecer una extrapo-

lación demasiado amplia, pero por otra parte, en un dominio más intuitivo, tiene también que ver con la telúrica sospecha ante todo señorío reciente («no sirvas a quien sirvió...») y con la pretensión de las castas señoriales de remontar su origen en el tiempo a esa era, más allá de la memoria, en la que los hombres eran hijos de los dioses. No se empieza a ser señor: o lo es uno desde siempre (eso es la *alcurnia*), o el señorío es falso y tiene que ser demostrado en la opresión de esclavos. Desde este planteamiento se abre una perspectiva antropológica radicalmente diferente, desde la que podríamos intentar recuperar en un sentido positivo esa idea de servicio que ^{/149} desde la dialéctica del señor y del esclavo se presentaba de modo tan negativo. Partiendo de esos presupuestos dialécticos, el único posible camino hacia la libertad era un universal: «¡no serviré!»; o ese más sutil orgullo de la inutilidad, del que dice: «¡yo para esto no sirvo!» Y sin embargo, es necesario encontrar otra perspectiva antropológica desde la que tenga sentido que el «servicio militar», por ejemplo, sea una institución revolucionaria; y aún antes, que «venir de Cataluña de servir al rey», fuese algo que se cantaba con orgullo y en lo que tenía su principio una libre ciudadanía. En Castilla, país de frontera y riesgo, y por tanto paisaje de hombres libres, al ser citado por el nombre, la subjetividad llamada responde con un «para servir a Vd.», que en absoluto suena al «¡mande Vd.!» con que responden los criados. Y al final, en los orígenes literarios de nuestra autoconciencia nacional, está esa grandiosa declaración dirigida al prototipo del señor campeador, hombre que se negó a rendir su libre conciencia ante un rey sospechoso, pagando por ello la pena del destierro; pero que recibe lo que bien parece un máximo tributo a su dignidad en aquel: «¡qué buen vasallo sería, si tuviese buen señor!» ¿Qué pasa aquí?, ¿qué extrañas paradojas guarda en sí la libertad, y no sólo la humana, que san Pablo puede decir de todo un ^{/150} Dios que «se anonadó a sí mismo tomando forma de siervo»? Se trata de la sorprendente particularidad de que el señor puede servir. Es más, sólo quien en absoluto es siervo en el sentido de la dialéctica del señor y del esclavo puede prestar verdaderos servicios.

De ahí la referencia que hemos hecho a Nietzsche, porque esto sólo se puede entender si vemos que desde su autosuficiencia y desde la superabundancia de su propia posición subjetiva, la actividad del señor es esencialmente oferta, nunca demanda.

El señor es aquel que nunca pide, sino que regala, que da de lo que tiene; y su virtud está en la magnificencia y en la generosidad, no en la avaricia. Por el contrario, el siervo, cuya voluntad es negación radical de libertad, sólo da lo que le quitan y a disgusto; su vicio propio es la ruindad.

Muy especialmente, lo que da el señor es la libertad, en una afirmación radicalmente creadora de la subjetividad ajena. El señor gusta de hacer señores, honra con su trato y ennoblece. Y en este sentido, su virtud propia es la liberalidad, que sencillamente podemos reconocer en el amor. Es aquí, en esta antropología del amor señorial donde podemos encontrar el punto de apoyo para superar esa concepción dialéctica en la que la afirmación de lo uno se muestra como negación de lo otro, y de la que /151 vimos cómo sólo podía deducirse una antropología totalitaria negadora de toda diferencia.

Pero ahora tenemos que distinguir este amor señorial de la imagen dialéctica que quiere ver el amor, justo al contrario, como principio de alienación y camino de servidumbre. Así, como alienación en lo distinto, entiende Hegel el amor. Y entonces, amar algo (a alguien) significa reconocerlo como absoluto, como contrapunto de la absoluta relatividad del que ama. Esto implica, en el sentido de la lucha de las autoconciencias, rendir en un acto de servidumbre el propio valor. «Tú eres mi vida y yo tu humilde servidor», sería el contenido último del acto amoroso, que supondría así un acto de autoesclavización.

Que en la misma literatura y poética amorosa hay retórica más que de sobra en apoyo de esta concepción, parece evidente. También la moral tradicional parece sustentar este planteamiento dialéctico, allí donde insiste en entenderse a sí misma como autonegación. Y desde esta perspectiva, el rechazo moderno del espíritu servil —por ejemplo en el movimiento de liberación de la mujer— se ha entendido como una puesta en cuestión del primado del amor como fuerza de cohesión social, e incluso como una invitación al egoísmo que termina en /152 un individualismo solitario, insolidario y conflictivo.

Sin embargo, frente a la aparente superioridad moral de este amor «rendido», consistente en la lánguida autodisolución, habría que considerar que, en la medida en que sea un acto de servidumbre, este amor representaría una renuncia radical a la correspondencia, la cual, si se diese, impediría el reconocimiento

del amado como algo que podemos amar. Dicho en términos reconocibles: sólo el despótico señor, que confirmase en nosotros la servidumbre confirmaría así en él esa dignidad que lo hace amable (?). El prototipo de amante sería entonces la lánguida jovencita explotada por un rompecorazones, ejemplo a su vez de amado perfecto; o el joven incauto cautivo en las redes de la despiadada mujer fatal. Lo repulsivo de ambos ejemplos creo que nos obliga a repensar esta equiparación de amor y servidumbre, tal y como aquí se ha expuesto.

El problema, como se plantea en esta transposición sentimental de la dialéctica del señor y del esclavo, es de carácter ontológico. Se acepta, sin más, un radical antagonismo entre la identidad y la diferencia, en el que la una es negación de la otra. La diferencia es vista como menoscabo de la unidad, y por tanto como una ruptura que tiene que ser superada ^{/153} anulando esa diferencia. «Ser diferente» es el pecado ontológico por antonomasia, principio de la dispersión y de la pluralidad; y ésa es la forma del «amor propio», en aquella autoconciencia que se sabe a sí misma como inalienablemente distinta. Pero aquí es donde el amor se hace ahora contradictorio consigo mismo, pues entiende ese amor propio como traición en el amado que precisamente quiere afirmar como absoluto, quejándose ahora de que se escapa a la relación amorosa. Ese amor se convierte entonces en «celos», que anulan el carácter absoluto que antes afirmaban y la independencia de lo que aman, hasta disolverlo en la propia identidad imperialista. «Amar» y «matar» — a saber, aquello que en el otro se declaró como «mi vida» — terminan rimando; y este erotismo, dialécticamente perverso, se destroza a sí mismo en un frenesí sadomasoquista. Ésta es la tragedia de las falsas autoconciencias, que viven siempre en el temor de perderse a sí mismas y para las que la emergencia de otra autoconciencia es amenaza mortal. Por el contrario, frente a esta triste imagen dialéctica, en la que la afirmación del otro tiene que ser una autonegación imposible, el amor es para el señor entrega, pero no de la propia subjetividad, sino donación al amado de la suya propia. Afirma sin negar(se), dando ^{/154} a aquello que ama lo suyo, como algo que no reclama devolución. El amor es afirmación absoluta de la personalidad ajena, como algo que tiene sentido en sí mis-

mo, más allá de la relación amorosa¹. Por eso decimos que genera libertad y reproduce subjetividades: es esencialmente creador de nuevos Yos. Y esos nuevos Yos, que así afirma el amor como absolutos, ya no son pérdida, sino precisamente reflejo de una original superabundancia de la vitalidad amante. Por eso es el amor para el señor reproducción de sí mismo.

Esta gozosa reproducción de la propia identidad es en el señor el principio de la diferencia, la cual, lejos de ser merma, es resultado del libre gozo en la propia existencia. En este sentido, los señores aman porque son felices, no porque lo necesiten para serlo. Y desde la propia suficiencia la alteridad que producen es despliegue gozoso de su riqueza interna. Amar es así amarse a sí mismo y crear lo distinto; como dice Arellano, ser sí mismo y trascender. No es un amor celoso que tema el robo de la propia identidad, sino que ese gozo seguro de la propia existencia es a la vez recreo en aquello que afirma como diferente. Amar es dar al ^{/155} amado una vida inalienable, y es por tanto un amor que dignifica y ennoblece. Y para ese amor «los míos» no son esclavos, sino mujer, hijos, amigos: «mi gente», mis iguales. El gozo en la diferencia es entonces recreo en una riqueza que se ha hecho así pluralidad sin dejar de ser propia; es, pues, «recreación» de la propia identidad. Éste es el sentido de decir que el amor libera; ahí está la verdadera revolución: no en la sustitución de un señorío por otro, sino en la plurificación de ese señorío.

No es extraño entonces si decimos ahora que este amor, así entendido como oferta a los demás de su carácter absoluto, es servicio, si el servicio es aquello que hace de su objeto un señor, es decir, un sujeto. El amor transformado en trabajo es el servicio de los hombres libres, de un padre por su hijo, de una esposa por su esposo, de un ciudadano por la patria, de un artista por su obra, o de un profesional por su cliente. Y así es el trabajo aquello que enseñoorea, pero no sólo la propia subjetividad, sino la de los demás, y al final el mundo mismo. Trabajar no es esclavizar el mundo, en el sentido en que los ecologistas temen a la tecnología, sino hacerlo el lugar de nuestras delicias, verdadero

¹ En esta tesis sigo muy de cerca a Josef Pieper. Cfr. *El amor*. Madrid, Rialp, 1972.

paraíso. Y al final de ese servicio, todo merece ser como es, así tan variado y distinto. «Tú eres diferente, único», es por eso ^{/156} la fórmula perfecta de una declaración de amor que consiste en regalar exclusividades. Pero obsérvese que cuando decimos: «hoy todo es distinto», declaramos también, al reconocer que las cosas se han hecho nuevas y más frescas, la propia felicidad y lo a gusto que estamos con nosotros mismos. Y es que la vida feliz, enamorada, descubre el mundo y las personas en su admirable grandeza a la luz de aquella mañana —quizás aún por venir— en que fueron creadas, cada una distinta y por sí misma. Eso debe ser la felicidad, y enamorarse ver las cosas un poco como Dios las mira. Y entonces todo «está bien», es como un universal «¡olé!», que vuela entre las cosas y en el que todas tienen su raíz y fundamento. El mundo es un buen servicio.

Es posible que reconozcamos en nosotros alguna vez esa voluntad señorial. Quizás cuando nuestro afán conquistador ha conseguido el sí de la persona amada, al tocarnos la lotería, o el día en que funcionó el invento. Pero es claro que nos referimos aquí esencialmente a la voluntad de Dios, el Señor; no el único —porque no parece, en el sentido de lo dicho, gustar de exclusividades—, pero sí el verdadero y aquel que se escribe con mayúsculas. Dios es el Señor del mundo y de las almas en que se reproduce su imagen, y hemos de entender ^{/157} este señorío en el sentido expuesto, bien lejos de la miseria dialéctica de un falso absolutismo que relativiza y esclaviza aquello que sin Él sería libre.

Parece claro que esto nos obliga a cambiar la imagen de una cierta tradición religiosa, en la medida en que esta tradición, ligada en parte a una dudosa etimología que entiende la relación con Dios como «religación», participa de la dialéctica señor-esclavo anteriormente descrita y hace de la religión negación de libertad. Todo esto es complejo y no vamos aquí a desentrañar toda la problemática que encierra. Pero es cierto que la imagen moral tradicional tiene que ver —dicho del modo más suave— con esta idea negativa de la servidumbre; con un concepto de humildad que equivale a la negación del amor propio, a la disolución de la propia subjetividad; y con una imagen de la obediencia que muy difícilmente podemos distinguir de la aniquilación de toda voluntad libre. La vida religiosa se entiende entonces como rendición de sí mismo, y así como «entrega», donde el ob-

jeto entregado es la propia iniciativa. Más bien se trata de «hacer la voluntad de Dios», como determinación heterónoma, en la que el amor a esa voluntad se hace pérdida de nosotros mismos. Es claro que desde este planteamiento no puede sino plantear- /158 se un conflicto sustancial con el liberalismo moderno, y todo canto a la libertad se hace, como hemos dicho, sospechoso de blasfemia. Si ese canto viene acompañado por el poder tecnológico para realizar en una medida importante los contenidos de ese sueño de libertad, entonces la blasfemia se hace práctica en una auténtica usurpación del poder creador de Dios.

Sin embargo, esta idea de un Dios «celoso» que reclama servidumbres, cae en todas las contradicciones que veíamos acechaban la posición del señor, entendido como mero contrapunto de la alienación del siervo. Es significativa a este respecto la crítica de Feuerbach al cristianismo, que en definitiva procede de aplicar a la religión la dialéctica hegeliana del señor y del esclavo. La tesis central es muy simple: Dios no es otra cosa que la idea que el hombre tiene de sí mismo, en tanto que alienada, es decir, puesta como trascendente, más allá de los límites y contradicciones concretas en que tiene que realizarse. Y digo que esta tesis es significativa, porque en la medida en que semejante idea de Dios dependa de la rendición que hace el hombre frente a Él de su propia conciencia, no tiene más contenido que el reconocimiento que hace ese hombre del señorío de Dios, que es idéntico al de su propia /159 servidumbre. Dios no sería otra cosa que la humildad (debilidad y miedo) de los hombres; y su esencia estaría así en la negatividad por la que la conciencia humana es incapaz de constituirse en autoconciencia.

Nietzsche posteriormente, acorde en esto con Hegel (la fórmula de «la muerte de Dios» es suya), señala cómo la idea de un Dios que, en definitiva, sustenta su señorío en el rendimiento de la voluntad servil, es un Dios muerto, tan contradictorio en sí mismo como el señor, supuestamente absoluto, pero que tiene en realidad su dignidad en el reconocimiento que hacen otros de él.

De este modo, las críticas de Feuerbach y Nietzsche al cristianismo se hacen tanto más concluyentes frente a una concepción dialéctica de Dios, en la línea de una religiosidad servil, cuanto más inocuas son frente a una idea de cristianismo que, según su verdadera esencia, evite entrar en esa dialéctica. Por eso, se tra-

ta de ver aquí cómo estas críticas carecen de sentido desde las consideraciones ontológicas que hemos desarrollado anteriormente. Antes bien, el planteamiento de una ascesis masoquista tendente a destruir personalidades, sería, en la medida en que se diese, contrario al mismo querer de un Dios que ama la libertad y hace de ella el primer objeto de su acción ^{/161} autoconciencia hasta su destrucción, es incluso peor, a saber, aniquilación, a fin de salvar una falsa seguridad, de la fuerza creadora que como colaboradora suya Dios mismo ha querido introducir en la creación. Dios no quiere esclavos, sino hijos responsables en medio del mundo, capaces, no de anular su querer, sino de reproducir en ellos el mismo querer de Dios, a fin de que se adueñen del mundo y reproduzcan en él la imagen de Dios en que su misma libre subjetividad consiste. Lo malo de la servidumbre autodeclarada es que nos exime de asumir como propio el negocio del mundo. Como consecuencia, la voluntad esclava, que es propiamente falta de voluntad, tiene como característica, allí donde en efecto trabaja en campo ajeno, la tibieza en ese servicio en que dice consistir. La voluntad servil es falsa incluso en su servilismo. Se reproduce aquí a la letra la parábola evangélica de los dos hijos que van a trabajar a la viña. El siervo dice que va, y miente; el libre dice que «ya veremos», o incluso se niega a ir. Es una voluntad principio de sus actos y puede efectivamente negarse; pero precisamente por eso, porque en su libertad es una reflexión absoluta, puede también lo que no puede la voluntad servil, que es ir porque «le da la gana». Y entonces, eso sí, trabaja queriendo, poniendo en su trabajo toda la ^{/162} fuerza que sólo surge de la libertad. Por ello, hay que matizar eso del «riesgo de Dios». Nadie quiere esclavos para un trabajo en el que le va todo; nadie confía a siervos una tarea que considera propia. Y en este sentido la libertad no es un riesgo, sino lo que Dios «necesita» para terminar la obra de su creación. El riesgo verdadero sería meterse en semejante «negocio» con colaboradores que nada quieren, a los que todo «da igual». Porque la tibieza en el servicio es el resultado de la servidumbre. Por el contrario, es el hombre libre el que aún tiene corazón para ponerlo («entregarlo») en una tarea que considera propia.

3. El sentido antropológico de la obediencia

Este planteamiento antropológico no es relevante sólo en este contexto teológico. En cualquier tipo de organización que necesite aunar voluntades, que precise integrar esfuerzos con vistas a un fin común, se plantea el mismo problema, ya se trate de una empresa, de la sociedad civil o incluso de una organización militar, que descansa sobre la «disciplina». Aquí se plantea el problema de si esa integración de voluntades se produce por la disolución servil de las voluntades particulares, o por la ¹⁶³ reproducción de un mismo fin en una pluralidad de subjetividades, de modo que cada una de ellas lo considere propio. Es en cualquier caso un problema de obediencia, ya sea al jefe, a las leyes o al mando. Y esa obediencia puede ser servil o libre, negación de la libertad o su máximo ejercicio, allí donde la voluntad asume reflexivamente y porque quiere un fin común. Todo tiene sus ventajas y sus inconvenientes. La voluntad servil es dócil, fácil de gobernar: no ofrece resistencia, porque propiamente se ha reducido a la nada. Pero su inconveniente es, en efecto, la falta de voluntad en lo que hace, el desinterés. Por el contrario, la voluntad libre es crítica, exige asumir los fines de su acción en la propia subjetividad, en ese acto que llamamos comprensión: pide ser convencida. Y sólo entonces es capaz de reconocer como fines propios aquellos propuestos que originalmente no lo parecían. Jamás reconoce ninguna otra voluntad como su principio: lo hace todo porque quiere; y por tanto, por lo mismo que quiere y obedece, puede no querer, y a veces de hecho no obedece. Gobernarla no es una técnica de capataz, sino arte de líder; arte difícil que pide en primer lugar respeto a la libertad, y la dignidad de un fin capaz de movilizarla y de ser reconocido, en efecto, como propio por muchos. Pero su ventaja ¹⁶⁴ pro- cede de lo mismo: la voluntad libre, que se resiste a ser dominada, es resistente en su esfuerzo hacia el fin que asume como suyo; es voluntad vibrante, su sello es el entusiasmo, y habiendo asumido el fin propuesto como principio, su vida misma es quererlo; es, pues, la voluntad tenaz y valiente, capaz de asumir riesgos, porque su libertad es abandono de seguridades; es, por fin, la voluntad que puede servir, y para la cual el servicio es un honor. Eso sí, necesita de un señor que ella pueda honrar; pues no es rendición de sí misma, ni sirve por exigencia, sino que da su ho-

menaje sólo porque quiere y a quien lo merece. Prefiere por ello el destierro, la soledad, antes de asumir en servidumbre una determinación que no salga de ella misma. Para ser buen vasallo, la libertad necesita buen señor. Pero con vasallos así, campeadores, unos pocos, quizás doce, bastan para una victoria, que no es mérito de los que así otorgan —que no rinden— su obediencia, sino del señor que supo movilizarlos.

Permítaseme aquí un excursus que surge de mi simpatía personal, para decir que a este tipo de obediencia libre pertenece la verdadera disciplina militar. Cuando las ordenanzas de Carlos III decían que «el oficial que recibiera la orden de mantener una posición, a toda costa lo hará», así lacónicamente, era esto algo que ^{/165} sólo ante hombres libres tenía sentido. «A toda costa» significa, por supuesto, a costa de la vida. Y sólo el hombre libre puede poner la propia vida en juego. Porque la voluntad servil, esencialmente movida por el miedo, no tiene mayor valor que la supervivencia; y por eso carece de sentido para ella cumplir una orden que implique al obedecer mayor riesgo de morir que la desobediencia misma. Puede morir en el combate, pero por error, en el intento de salvar la vida (por mayor miedo al oficial que viene por detrás que a los que disparan por delante), y nunca por un ideal que valga para ella más que esa vida. La valentía, que es la virtud que nos lleva a arriesgarlo todo en defensa de un ideal (por realizar el bien, como se expresan los clásicos), es por ello virtud de hombres libres. Y en la medida en que la disciplina militar la exige, carece de sentido esa disciplina si no procede de un acto libre y reflexivo. Por eso fue siempre la profesión militar oficio de hombres nobles: oficial quiere decir caballero, hombre que sabe luchar sólo y por sí mismo, y por sí mismo obedece. Y por eso se confía en que para cumplir su misión —es sorprendente en los partes militares lo concisa y genéricamente que se precisan las órdenes— ponga en juego toda su capacidad prudencial para determinar por sí mismo los ^{/166} medios para realizarla. Incluso se espera de él que para el mejor cumplimiento de esa misión —que a la postre es ganar la guerra— sea capaz de hacer lo que en un momento de crisis el mejor considere, incluso si su decisión —sobre todo si sale mal— sea justificable sólo ante su propio honor y conciencia, y no ante un consejo de guerra ante el que tuviese que responder por desobediencia: un oficial se arriesga, entre otras cosas, a equi-

vocarse. La vida no es fácil; mucho menos lo es cuando en estado de guerra esa vida es milicia. Y por eso tampoco es fácil la obediencia. Quien así lo crea la confunde con el servilismo, y eso no vale para ganar guerras.

El ejército que sabe movilizar esa obediencia en sus hombres sin anular su libertad, tiene —decimos— moral, espíritu: ese espíritu compartido por todos, en el que las múltiples subjetividades se refuerzan, lejos de anularse; hasta que se pone en marcha lo único que al final gana guerras: no la fuerza de las armas, ni la pericia táctica, sino el entusiasmo de hombres libres movidos por convicciones personalmente asumidas. De ellas es a la larga la victoria; y se las reconoce en que hacen cantar a los soldados, y ello en medio del dolor y la miseria de la guerra.

Y por último, la fidelidad, virtud de madres ^{/167} y soldados. Consiste esa virtud en la capacidad de la voluntad libre para tomar decisiones definitivas, que encierran toda la vida en una promesa y así la con-prometen. El hombre —dice Nietzsche— «es el animal que puede prometer». Esto significa que es el animal capaz de totalizar su vida, de salir de la inmediatez en la que, aquí y ahora, se profieren unas palabras que en otro caso se llevaría el viento, para hacerlas definitivas, es decir, definitorias de esa totalidad. En la promesa, el hombre se hace señor del tiempo: lo que se dijo en el pasado, se asume en el presente, y se proyecta en el futuro como aquello que queda ligado en esa reflexión anticipada de la existencia total en que se convierte la «palabra de honor». También hablamos aquí de juramento: ponemos a Aquel que todo lo sabe —lo pasado, lo presente y lo futuro— como testigo no sólo de nuestras intenciones, sino de lo que de hecho vamos a hacer, incluso en ese futuro del que así disponemos sin condiciones. Es evidente que es éste, de un modo muy especial, un acto de la libertad, pues consiste, en efecto, en la disposición en un momento de toda la distensión temporal de la existencia. Ningún esclavo puede prometer, porque no dispone de su vida; y si un día prometió, en la medida en que pierda su libre voluntad, ya no puede hacer lo que esa ^{/168} promesa significa, que es la actualización de sí misma, más allá del momento en que fue proferida. Por eso se puede prometer todo, menos la entrega de la libertad. Sin ella ya no hay voluntad capaz de responder de lo que un día decidió, y ya no es posible la fidelidad. Todos los esclavos son traicioneros.

La fidelidad es el acto propio del honor. En una cultura post-cristiana, donde el hombre ha perdido el sentido sagrado de su propia dignidad, de modo que su amor propio ya no tiene raíces infinitas, no cabe fidelidad y carece de sentido todo «para siempre». La libertad no se ejerce sino en el momento, y ha rendido aquello que la justifica, que es su pretensión radical de ser absoluta, algo definitivo: se ha hecho una falsa libertad, como tal indiscernible del capricho. Y es que el honor es sencillamente eso: la conciencia que el hombre tiene de su absoluta dignidad, y por tanto de la absoluta capacidad de disponer de sí mismo, como responsabilidad total sobre su existencia, más allá del aquí y del ahora, más allá también del miedo y del dolor. El honor es la conciencia de lo infinito en la propia subjetividad, si queremos, de ser imagen de Dios en el mundo, y no voluntad que la historia lleve a rastras. El honor es la conciencia que tiene el hombre de estar por encima de esa historia, junto a Dios, en el ¹⁶⁹ origen y fin del tiempo. Por eso es su acto propio la promesa y, como también se ha dicho, el juramento, en el que Dios es puesto por testigo de la propia vida. Por eso, es también el honor conciencia de que la voluntad libre no responde ante nadie, sino ante Dios y —lo que es lo mismo, si es verdadera— esa propia conciencia. Y así es ese honor, más allá de la fama que pueden dar los hombres, patrimonio del alma, y en ella a veces, sostén de soledades, pero como apelación al juicio final, en el que Dios dará público testimonio de todas las cosas.

4. Antropología del amor propio: ¿qué significa ser humilde?

La cuestión que se plantea ahora constituye de un modo u otro el hilo conductor de todo este libro: ¿por qué en la historia de nuestra cultura se ha producido una escisión entre estos valores liberales, por un lado, y los valores cristianos, por otro?; ¿por qué el amor propio y el sentido del honor se han entendido como soberbia?; ¿por qué se ha confundido la humildad con el apocamiento?; ¿por qué la libertad se ha hecho desenfreno moral?; ¿por qué el amor de Dios se ha visto como destrucción de ¹⁷⁰ la propia personalidad?; ¿por qué toda revolución, allí donde la libertad se niega a aceptar en sí misma otra determinación que

la que ella misma se da, tiene que hacerse rebelión contra el cielo?

Hacer un intento de contestar estas preguntas, hoy, doscientos años después de la Revolución Francesa, es la pretensión última de la «antropología revolucionaria» que he querido presentar en estas páginas. Porque no basta con decir que esta ruptura dialéctica, en la que el más allá se vuelve contra esta vida y al revés, está mal planteada o es resultado de un error. Es necesario también intentar aclarar el origen de dicho error, sobre todo en la medida en que se muestra no sólo persistente, sino recurrente precisamente allí donde menos se le esperaba, y amenaza incluso con apoderarse de aquellos cuya misión era combatirlo.

Intentaré aclarar esto viendo el sentido que pueda tener la virtud de la humildad en el contexto de la «antropología revolucionaria» ya esbozada. Es como un *tour de force* en el que se trata de mostrar cuál es el punto de disyunción en el que el amor propio fácilmente se transforma en soberbia y tienen justificación todos los celos de la tradición moral. Porque el problema está en que, mientras que la soberbia es la perversión del amor propio, este amor ^{/171} que nos debemos a nosotros mismos, en su verdadero sentido, es en realidad lo mismo que la humildad. Ambos tienen que ver con el conocimiento propio, o mejor con el reconocimiento del propio valor.

Dijimos que el amor es afirmación absoluta de su objeto, como algo que tiene valor en sí mismo y no por otra cosa. El amor propio es entonces el reconocimiento que el sujeto hace de sí como lo absolutamente valioso, y por tanto no funcionalizable; es conciencia —decimos también— de la propia dignidad, como algo que no podemos alienar. Lo contrario es, en efecto, esta conciencia servil, que considera que todo su valor está en otro, en aquel a quien sirve y del que recibe un valor subsidiario que se llama utilidad. El problema es que se ha interpretado la humildad desde el lado de la conciencia servil, de modo que su juicio parece decir: «yo no valgo nada». Y por tanto en esta humildad el sujeto no se reconoce a sí mismo como tal sujeto, sino como nada. Es claro que la humildad así entendida es incompatible con el amor propio. Ahora bien, esta humildad es también incompatible con muchas cosas más, y muy especialmente con sentirse amado como tal sujeto, ya que todo amor que recibiésemos vendría a decir todo lo contrario, a saber, «¡tú sí que va-

les!»). Esto es especialmente relevante ^{/172} para la conciencia religiosa, porque la humildad, tal y como se ha descrito, sólo se justificaría en el desprecio de Dios, como lo único que verificaría ese desprecio que tenemos de nosotros mismos. Ahora bien, si la persona es, como también hemos visto, resultado de un acto amoroso de Dios, en el que esa persona se constituye como sujeto que tiene sentido en sí, entonces el desprecio de nosotros mismos es a la vez desprecio de la acción creadora de Dios en nosotros. Sólo si Dios nos humillase tendría sentido nuestra humildad, y persistir en ella equivaldría entonces a entender el amor de Dios como tal humillación. Esa humildad sería equivalente al desagradecimiento, y es, por tanto, incompatible con una verdadera conciencia religiosa. Así de sencillo: la conciencia servil no es cristiana.

La humildad tiene que significar, pues, otra cosa. Esa humildad es, más bien, la conciencia que una subjetividad tiene de que su valor, aquello por lo que es absoluta y tiene sentido en sí misma y no en otra, es en ella resultado y tiene un fundamento más allá de sí, a saber, en el amor que recibe. ¡Ah, pero esto es otra cosa!; no es lo mismo decir que algo tiene en otro el *principio* de su valor, que negarle ese valor. Es más, desde este punto de vista, la humildad es el reconocimiento de un valor que ^{/173} uno ha recibido en propiedad, como un regalo que es verdaderamente tal, y que por tanto no exige devolución, antes bien entendería esa devolución como desprecio. Y de este modo la humildad se hace el fundamento del amor propio. Porque alguien me quiere, yo puedo también quererme a mí mismo; valgo todo lo que el amor hace de mí, a saber, algo absoluto e infinitamente valioso. Sentirse querido es razón suficiente del amor propio, sobre todo cuando es Dios mismo, como hemos visto, el amante que de este modo constituye nuestra verdadera subjetividad como reproducción en imagen de su propio carácter absoluto. El fondo último de nosotros mismos es un sujeto que tiene todo el valor que Dios le da; y en ese fondo lo que hay de verdad es como un susurro que va diciendo: «¡tú vales mucho, no te estropees!» Esa voz es nuestra misma autoconciencia, como conciencia de una subjetividad que no tiene precio, que no está en venta, pues tiene un dueño que la ha hecho nuestra para que la guardemos.

Muy especialmente no puede alienarse esa conciencia recibida porque es necesaria ahora para amar de vuelta. Aquí está

el verdadero agradecimiento; porque la conciencia que así se sabe absoluta, se hace ella misma capaz de amar; y eso es lo que hace, en ese acto en que ^{/174} devuelve ahora al amante su propia vida, a saber, la del amante, que recibe así el valor que ahora el amado es capaz de darle. Un esclavo sirve; un hijo «honra» a su padre, le da el honor que sólo lo honorable puede dar. Y el alma creada puede dar «gloria» a Dios. No hace falta darle muchas vueltas a esto para darse cuenta de que semejante acto sólo es posible desde una subjetividad muy dueña de sí misma y fuertemente asentada en su propia dignidad².

Queda ahora por precisar qué sea entonces la soberbia. Y parece que eso contrario a la ^{/175} humildad es precisamente una perversión del amor propio, allí donde la conciencia confunde su dignidad absoluta con la infundamentación de esa absolutez; es decir, cuando la conciencia, que recibe su valor de otra como algo propio, olvida que ese valor tiene un fundamento y lo considera como absoluto en el sentido de ser causa de sí mismo. La soberbia es el amor propio que cree bastarse para su constitución como tal, sin reconocer ese fundamento en el don que da el amor. Entonces es cuando la conciencia de la propia dignidad se convierte en un robo, pero no de esa dignidad —que no hace falta robar, pues ha sido regalada—, sino de la fuente última de toda dignificación, que es el poder creador de Dios. La subjetividad soberbia se piensa a sí misma como absoluta —eso no está mal— en tanto que fundamento de sí misma —aquí está el pro-

² No vamos a entrar en cuestiones teológicas que superan con mucho el marco de esta reflexión. Me refiero al problema de la «gracia». Se trata aquí de establecer el marco onto-an-tropológico desde el que es posible algo que por su propia (sobre-) naturaleza excede absolutamente los límites de la conciencia humana. Para que el hombre pueda dar «gloria» a Dios, honrarle como se merece, hace falta que se «confirme» en él esa participación de la propia naturaleza divina a la que la subjetividad humana sólo tiende, al ser —«mera», hay que decir aquí— imagen de Dios. Pero la elevación al orden sobrenatural, la santificación, que esa gracia significa, aunque sea «accidental», es decir, algo no propio de la naturaleza humana, no es, sin embargo, un añadido postizo a la subjetividad, sino que afecta a la persona en su mismo núcleo constitutivo. Podemos decir que la naturaleza humana no «exige» ser elevada a ese orden sobrenatural, pero sí que lo «desea», en tanto que en esa elevación se confirma en ella la filiación divina ya apuntada en su origen mismo como una subjetividad que consiste en ser imagen y semejanza de Dios.

blema—³. Se ^{/176} añade a esto la pérdida de autoconciencia que comporta perder el sentido de los propios límites; y entonces esa soberbia confunde la perfección ambicionada con la ya lograda, descansando en una fatua y suicida autocomplacencia, precisamente allí donde es defectuosa. ^{/177}

Por el contrario, la subjetividad humilde guarda la conciencia de sí en la referencia constitutiva a su fundamento y se sabe imagen de Dios, no de sí misma; y es capaz por tanto de incluir en esa conciencia la de todo lo que en ella es tarea aún por realizar a fin de identificarse con ese fundamento del que procede su dignidad. En esa referencia está la clave de su orgullo y la guía de su tarea. Curiosamente responde esto al orgullo señorial, que descansa en una conciencia de filiación. Ese orgullo no tiene en sí mismo su fundamento, sino en su procedencia de un origen

³ Hay que hacer aquí otra advertencia al lector, que puede verse confundido por el uso que hacemos de los términos «absoluto» e «infinito». Son sinónimos. Cuando decimos que la autoconciencia señorial (la verdadera autoconciencia) es absoluta, se quiere decir que es una conciencia que no está limitada por otra, sino que ella es límite de sí misma y en este sentido infinita. En un sentido más restringido significamos con ello que esa conciencia tiene su valor en sí misma y no en función de otra, respecto de la cual sería útil. La confusión se puede plantear al considerar una conciencia que tiene en otra el fundamento de su valor, y por tanto tiene ese valor como algo recibido. ¿Puede una subjetividad ser absoluta siendo resultado? Habría que distinguir: es absoluta en tanto que es algo último, que tiene en sí misma su propia determinación, e infinita en el sentido de que termina en sí. No lo es respecto de su origen, que está más allá de ella misma, a saber, en la subjetividad de Dios, de la que es mera imagen. En este sentido Dios sería el límite de la subjetividad humana, y no podríamos decir que ésta es infinita. Sin embargo, incluso esto habría que matizarlo con otra consideración ontológica importante. A saber, Dios no es límite externo de la autoconciencia finita, sino principio interno a todas las cosas (de otra forma estas cosas también lo limitarían a Él). Esto lo señala san Agustín al considerar que Dios es el fondo último de toda subjetividad; y es distinto de nosotros mismos en la misma medida en que no podemos rescatar ese fundamento último en un acto de reflexión perfecta; y así la propia autoconciencia, el conocimiento que tenemos de nosotros mismos, es simple memoria. De este modo. Dios es un límite, pero un límite interno a la propia subjetividad; por ello se puede seguir diciendo que esa subjetividad tiene en sí misma su propio límite. Todo esto es difícil y queda aquí meramente apuntado, pues ya en otros trabajos he tratado más detenidamente estas cuestiones. Digamos provisionalmente que se trata, en cualquier caso, de una relativa infinitud o de una abso-lutez finita. No es que esto esté muy claro, pero la perplejidad que aquí aparece es adecuada al carácter esencialmente paradójico de esa «imagen de Dios» en que nosotros mismos consistimos en tanto que autoconciencias.

remoto, que, eso sí, el señor asume como propio, en el sentido también de una tarea por realizar.

5. «Nobleza obliga»: el sentido revolucionario del trabajo

De este modo, esta apropiación de un origen lejano tiene una doble consecuencia, que se traduce en el lema «nobleza obliga». Por un lado, ese orgullo se sabe depositario de una dignidad que exige ser respetada y en primer lugar por aquel que la posee. El honor propio es patrimonio familiar, o espíritu de cuerpo, como algo que exige de nosotros comportarnos de acuerdo con un fundamento que nos tras- /178 ciende y que define —según el acuerdo o desacuerdo con él— lo bueno y lo malo. El señor que así recoge de otros su señorío es dueño de su acción, pero no, como quiere Nietzsche, del bien y del mal. Su libertad está entonces determinada; no por fuera, sino en virtud de su propia esencia, como una libertad que se hace indigna si obra en contra de su propia nobleza. Esa determinación es autodeterminación, no es externa; y en este sentido a la voluntad noble le «gusta» lo bueno y le «repugna» hacer el mal. Pero esa autodeterminación no es disponibilidad de aquello que hace buena la libertad. En este otro sentido, la libertad puede convertirse en principio del mal, lo que ocurre allí donde la soberbia le hace pensar que tiene en sí misma su propia fundamentación, de forma que lo bueno y lo malo puedan ser arbitrarios.

Después, «nobleza obliga» también no sólo respecto de nosotros mismos, sino en cuanto que, al tener su fundamento como recibido, esa recepción consiste en hacerse responsable de su transmisión. Y entonces además de evitar el mal, es preciso hacer el bien, engrandeciendo así la nobleza recibida.

Volvemos a la humildad: para el verdadero señor el amor propio no es justificación de sí /179 mismo, sino, justo al revés, acídate para la propia superación y compromiso con una tarea que supone desarrollar, en el sentido de la parábola evangélica, los talentos recibidos. Una vez más: la falsa humildad suele ser pariente de la pereza. Por el contrario, el amor propio se hace así mejora de sí mismo, y no orgullosa sanción de los propios defectos como perfecciones. Y por eso se complementa con la verdadera humildad, que se hace conciencia de indignidad, en la medi-

da en que somos incapaces de reproducir la grandeza de nuestro origen, y muy especialmente allí donde en el mal uso de la libertad hemos desfigurado en nosotros ese origen, fundamento de la verdadera dignidad.

Ese amor propio es también afán por mejorar el mundo, reproduciendo en él el propio señorío. Y volvemos con ello al contexto teológico en el que tienen estos problemas su más clara significación. El mundo es la heredad de la autoconciencia creada, y ennoblecerlo es el compromiso al que el hombre consciente de las raíces sobrenaturales de su nobleza se siente obligado en virtud de su ascendencia como hijo de Dios. Este ennoblecimiento supone, como Dios ha hecho con él, reproducir en el mundo aquello de lo que él mismo es imagen. Por eso, si el hombre ha de desplegar su voluntad señorial sobre la naturaleza, tiene que demostrar en ello la nobleza de su origen, reproduciendo en esa naturaleza la misma imagen de Dios en que consiste su propia dignidad. Sólo así será el mundo verdadero reflejo de aquello que hay en él de más noble.

Curiosamente tiene esto que ver con cuestiones tales como el ecologismo. Planteado desde el punto de vista de la dialéctica del señor y del esclavo, el dominio tecnológico del mundo es una amenaza contra la naturaleza, en la medida en que se trata de mediatizarla instrumentalmente, explotarla como objeto de consumo, alienarla de sí misma en definitiva; hasta que la riqueza del hombre se convierta en pobreza ambiental. Sabemos ya cómo esa dialéctica revierte en su propia contradicción; y ya vamos experimentando también cómo en esa acción desmedida el hombre se empobrece a sí mismo en su pretendida riqueza y puede acabar destrozando el ámbito natural en el que tiene sentido su libertad. Del mismo modo como la servidumbre de la conciencia libre sería para Dios reflejo de su pobreza, así la esclavización de la naturaleza no es sino reflejo de una libertad que tiene que empobrecer para enriquecerse, cubriendo así su propia miseria. Hemos hablado en estas páginas con profusión del trabajo, como la actividad en la que el ¹⁸¹ hombre se libera de la mediatización natural y realiza su libertad. Podemos entender ahora otra cosa, y es que esta liberación del hombre no debe entenderse en el sentido dialéctico descrito, en el que el contrapunto de esa libertad sería la esclavización de la naturaleza, sino que ha de ser, a la vez, liberación de esa naturaleza hacia sus

mejores posibilidades, y no su destrucción. Y entonces, el trabajo tiene que ser algo más que inversión dialéctica. El señorío de la libertad, si ha de ser reflejo del amor de Dios por el mundo, deberá hacerse igualmente creador, y entender la propia libertad como aquello que libera. El trabajo se hace así servicio al mundo y amor a la naturaleza: Como lo es el del médico o el veterinario, por el hombre o el animal enfermo; el del jardinero por sus flores; el del ingeniero por sus máquinas (que también son naturaleza que trabaja, amigas del hombre, y que, como gustan de decir los buenos mecánicos, también sufren cuando se las trata mal). Especialmente es esto así cuando el trabajo tiene, en ese creciente sector que así se llama de «servicios», por objeto al hombre mismo. El propio beneficio no puede ser entonces sino reflejo del servicio prestado, en el que se trata en efecto de facilitar la vida del cliente y, en definitiva, de generar libertad en la sociedad. Es así como el trabajo es reali-^{/182} zación de la propia subjetividad, a la vez que se hace guardián responsable de una creación que él mismo tiene, precisamente como colaborador en la obra de Dios (de quien procede la fuerza para una tarea que es infinita), que llevar a término.

Es claro, por lo demás, que un trabajo creador así entendido carece de sentido si no es desde ese fundamento de la libertad en el que se justifica como encargo nuestro señorío sobre el mundo. El trabajo tiene que sobrenaturalizarse, poniendo a Dios como su sujeto, para hacerse así verdaderamente liberador, no en un proceso dialéctico en el que esa liberación se logra a costa de esclavizar, sino en otro proceso que afirma la diferencia como riqueza, y entiende esa diferencia como el bien que hay que realizar y en el que liberación es despliegue de la propia energía creadora —humana y divina a la vez— en la afirmación natural de las cosas.

Estamos hablando de conciencia ecológica. Pero no se trata en ella de dejar a la naturaleza en su estado salvaje. No va esto en contra de caminos en el bosque, de paisajes labrados, ni siquiera de presas o centrales nucleares. Mucho menos se trata de entender al hombre como bicho entre los bichos, a la búsqueda de un nicho natural en el que pudiese rendir su ^{/183} pretensión de ser el custodio del mundo. No, el trabajo no puede dejar de ser humanización de la naturaleza. Pero se trata de ver que esta humanización ha de ser ella misma natural; y se prueba

allí donde no destruye sino que mejora la riqueza que Dios ha puesto potencialmente en las cosas, como algo que espera también del esfuerzo del hombre para alcanzar su consumación. Es como el proceso educativo, que fracasaría si en un niño se entiende por espontaneidad el abandono de la cultura. Se trata en ese proceso educativo, por el contrario, de potenciar la libertad, hasta que el niño, por sí mismo y según su propia naturaleza, supere sus limitaciones naturales; hasta que en lo mejor de sí mismo se haga reflejo de su padre y, a su través, del mismo Dios. Lo mismo ocurre con un caballo, al que la doma —en su medida también el látigo— ha hecho esa bestia orgullosa (los caballos sin domar no arquean el cuello), que es orgullo de su dueño y reflejo también, en su libertad, de la gloria de Dios.

* * *

Con esto terminamos. Creo que se han expuesto en este libro algunas ideas que nos permiten recoger todo el ímpetu de unos siglos ^{/184} revolucionarios, quizás ahora, doscientos años después, cuando la humanidad ya parece cansada de revoluciones mal hechas. Frente a ese cansancio y contra todo el derrotismo postmoderno, creo que hay que reconocer la nobleza que ha mostrado el hombre en estos siglos de lucha, de progreso técnico, de emancipación; pero creo también que urge revitalizar todo ese ímpetu revolucionario en una reflexión sobre lo que son sus olvidadas raíces trascendentes, olvido en el que se ha hecho culpable de sus fracasos e incluso del mal que ha producido en el intento. Y así, revitalizando todo el espíritu revolucionario de la modernidad, podemos también tomar conciencia de la esencia liberal del espíritu cristiano, igualmente olvidada por un espíritu de servidumbre que perdió la conciencia de que la encarnación, muerte y resurrección de nuestro Señor Jesucristo representan la anhelada confirmación en la filiación divina de la autoafirmación que toda criatura desea en el fondo de sí misma.

CONTRAPORTADA

«Estas páginas están escritas desde una doble convicción. Por una parte creo que la modernidad constituye un dramático esfuerzo de la historia humana por afirmar en el hombre lo mucho que hay en su vida de digno y grandioso. En este sentido, el afán moderno por potenciar la ciencia, la libertad política, el bienestar y la armonía social, constituye un punto de partida efectivamente irrenunciable. Por eso creo que es urgente encontrar la clave que permita revitalizar esos ideales que culturalmente están al menos gravemente enfermos. Pero es que, por otra parte, creo que esta enfermedad, de la que la modernidad parece a punto de morir, es la que ella misma se ha producido en un radical malentendido de sí misma. Es aquí donde quiero justificar la constante referencia al cristianismo que vamos a ir haciendo a lo largo de estas páginas. Estoy convencido de que los males que en la actualidad sufre la autoconciencia moderna tienen esencialmente que ver con no haber aclarado en el origen su propia esencia, en el sentido de no reconocer hasta qué punto los ideales que la definían carecen de sentido fuera de una fundamentación trascendente del mundo y del hombre. La modernidad es un hijo díscolo del espíritu cristiano; y los problemas de nuestra cultura, en la que perviven en continua tensión el espíritu crítico revolucionario con la visión cristiana del mundo, reflejan una compleja desavenencia familiar, en la que padre e hijo, por no querer entender al otro, han terminado al final por malinterpretarse a sí mismos, al excluir de sí la parte de su esencia que estaba en ese otro.»

Javier Hernández-Pacheco, catedrático de Filosofía de la Universidad de Sevilla —«filósofo y poeta» le llama Jacinto Chozas en el prólogo del libro-, intenta en este ensayo contribuir al esclarecimiento de tales cuestiones.