

El desafío iluminista

Autonomía y ciencia en el laicismo radical

José M.^a Vegas Mollá

El libro del italiano Paolo Flores d'Arcais *El desafío oscurantista*, recientemente traducido al español, representa un intento vigoroso de afirmación del humanismo y de la ciencia moderna en clave explícitamente antirreligiosa, reduciendo toda referencia trascendente a los mecanismos de la ilusión humana. Es un texto apto para ensayar un diálogo polémico sobre cuestiones de fondo. Especialmente pertinente es el estudio del concepto de autonomía moral y de las consecuencias epistemológicas y éticas de la idea de ciencia presentadas por el autor y con las que este trabajo pretende confrontarse desde una perspectiva explícitamente creyente.

Los tiempos «light» que vivimos no soportan discursos fuertes. Nos hemos acostumbrado a una tolerancia basada más en la indiferencia y en la claudicación argumentativa que en un respeto que no renuncia, sin embargo, a tener razón. Si el respeto es cosa buena, no lo es la renuncia a argumentar, porque esto relaja los espíritus y nos sume en una muerte térmica teórica de funestas consecuencias.

Por ello, es de agradecer que algunos autores devuelvan el tono fuerte a los debates de fondo. La discusión en torno a las cuestiones últimas (si hay o no Dios, si la fe humaniza o implica abdicar de la autonomía, la compatibilidad o no de fe y ciencia, etc.) es un campo óptimo para este tipo de discusiones, pues todos estamos de un modo u otro referidos a ellas.

Fernando Savater es uno de los que, desde el pensamiento laico radical, no renuncia a una argumentación fuerte. Él ha apadrinado en España el libro del italiano Paolo Flores d'Arcais¹ que se sitúa también en esta línea. Con él queremos dialogar polémicamente.

El desafío oscurantista apalabra con fluidez argumentativa una lectura

¹ FLORES D'ARCAIS, Paolo, *El desafío oscurantista. Ética y fe en la doctrina papal*. Prólogo de Fernando Savater. Traducción de J. Jordá. Anagrama, Barcelona, 1994. 227 pp.

atea de la modernidad y de su crisis, diseña con un notable grado de coherencia un humanismo de la finitud que excluye con decisión (sin remitirlo a la bruma descomprometida del no saber agnóstico) toda referencia trascendente, descalificada sin concesiones como producto de los mecanismos psicológicos de la ilusión y como evasión de la responsabilidad de ser hombre y nada más. Los grandes de la filosofía de la sospecha se dan cita en este libro purificados, eso sí, de toda tentación prometeica o mesiánica. En decidido tono polémico, el hilo argumental del libro es un duro alegato contra el discurso de Juan Pablo II, pretendido adalid de la crítica a la modernidad y portaestandarte de las alternativas a la crisis; pero que, según el autor, esconde, tras un lenguaje sólo en apariencia progresista, una cruzada oscurantista, una invitación a abdicar de nuestra autonomía y a resignarnos a una fe obediencial, ahorrándonos el vértigo de la responsabilidad finita.

La modernidad y su crisis

La modernidad, recuerda Flores, está hecha de emancipación individual y de ciencia; proyecto de dominio del individuo sobre sí (autonomía) y de la humanidad sobre la naturaleza. Hoy somos conscientes de que este proyecto ilustrado ha fallado y está necesitado de crítica. En el diagnóstico de Flores, con el que es difícil no coincidir, la frustración del proyecto se debe a que, mientras el progreso científico-técnico se ha desplegado de forma imparable, ha fracasado la emancipación de los individuos: hacer de todos y de *cada uno* sujetos de su propia vida, depositarios de derechos civiles y copartícipes en el poder social que, sólo así, se convierte en democrático. En vez de ello, el individuo irreductible queda abortado por el individualismo (privatismo, sustracción del compromiso por la participación, unidimensionalidad economicista, consumismo); o hipostasiado en sucedáneos pseudorreligiosos como el totalitarismo comunista, respuesta exasperada a aquella insuficiencia que se trueca en enemistad contra la libertad; o fascista, refugio análogo en una totalidad orgánica. Si bien este último representa, pese a la similitud de resultados, los valores diametralmente opuestos al primero: el comunismo, la justicia y la igualdad; el fascismo, la superioridad racial, la desigualdad y la dominación. Un juicio certero y que conviene recordar hoy, que el comunismo ha perdido vigencia —pero no sus ideales mejores— y el fascismo crece amenazador en Europa.

No es de recibo renunciar al proyecto —fallido— que debería garantizar paz, igualdad y justicia *para todos*, sino que la promesa secularizada de la modernidad queda pendiente en su parte mejor (el humanismo) por lo que es preciso seguir trabajando por su realización: «El occidente de la Ilustración y de los derechos civiles está aún por conquistar en gran parte. Y la democracia dista aún mucho de ser tomada en serio. Es *este* Occidente virtual el que, hoy más que nunca, sigue siendo válido, como la utopía concreta a la que hay que acercarse, como idea ejemplar, de un *obrar* que sea *reformular*» (p. 21).

Juan Pablo II: ¿Una crítica de la modernidad para el fin de siglo?

En esta crisis histórica el discurso de Juan Pablo II puede sonar para muchos, incluidos militantes de la izquierda desengañada, como una crítica plausible de las inhumanidades presentes: voz que denuncia al capitalismo consumista e insolidario, defensor de la causa del Tercer Mundo, profeta y actor de la caída del muro y del totalitarismo del Este, campeón del pacifismo en cuanto crítico casi en solitario de la guerra del Golfo, abogado de la libertad de conciencia, tantas veces ahogada de forma explícita o sutil... Tras todas esas apariencias, Flores va desvelando pacientemente un «desafío oscurantista» lleno de trampas, dotado, eso sí, del atractivo de ofrecer sentido y seguridad frente a la crisis, pero a un precio altísimo e inadmisibile: la abdicación de nuestra propia autonomía individual y de la responsabilidad que deriva de nuestra finitud insuperable. Y ello porque, para el discurso papal, el fracaso de la modernidad no está en el humanismo fallido (y *por realizar*), sino en ella misma, considerada maligna y digna de ser condenada, convirtiendo así sus insuficiencias en destino fatal que debe ser desterrado definitivamente en favor de un confesionalismo obediencial. Será bueno desgranar rápidamente los, a juicio de Flores d'Arcais, malentendidos papales.

El papa Wojtyła ha querido erigirse en voz de los sin voz, en defensor de los pobres. Pero, tras las críticas aceradas a la insolidaridad del mundo rico y satisfecho, se esconden posiciones que condenan al tercer mundo al subdesarrollo dada la postura vaticana en materia de contracepción; cuando, según el autor y tantos otros, condición *sine qua non* del desarrollo del tercer mundo es la caída *en vertical* de las tasas de natalidad. Donde Juan Pablo II pretende (sobre todo en la *Centesimus annus*) que la doctrina social de la Iglesia, inaugurada por la *Rerum Novarum* de León XIII, ha sido el motor del progreso en la justicia social y de la suavización del capitalismo, hay que ver un discurso, no sólo lleno de inconcreciones, generalidades descomprometidas y piadosos deseos, sino connivencia con los poderes que más brutalmente se opusieron a las luchas de la clase obrera protagonizadas por los socialistas. Según Flores, la historia de la doctrina social de la Iglesia es la historia de sus sucesivos encubrimientos, que pretende continuidad donde hay contradicción. Cuando en la misma CA se leen los acontecimientos de 1989 y se saluda la caída del totalitarismo del Este, subrayando el protagonismo de la Iglesia en algunos casos, Flores nos enseña que, en el fondo, se celebra la caída de un rival en la pretensión idéntica y totalitaria de poseer en exclusiva la verdad (cf pp. 85-86).

Más fuerte todavía es la denuncia del pacifismo papal durante la guerra del Golfo, muy celebrada por las izquierdas europeas, y tras el que Flores descubre una culpable parcialidad proárabe y antisionista, connivente con la voluntad de destrucción del Estado de Israel. Según él, la postura papal es una defensa de la «paz a cualquier precio», mientras que Flores defiende un uso legítimo de la violencia. Esta defensa coincide, punto por punto, con la doctrina tradicional y escolástica de la guerra justa, que el autor, sin embargo,

descalifica con desdén (cf p. 108). Aunque posponemos para el final la reflexión crítica sobre el libro, no puedo dejar de denunciar una lectura inadmisiblemente de la postura de Juan Pablo II, que explícitamente dijo en aquellos días que la paz no podía salvaguardarse *a cualquier precio*, pero que no valoró como necesario ese recurso a la violencia bélica, más signo del «nuevo orden mundial» de las barras y las estrellas, despejado el poder rojo, que de la noble causa de liberar al oprimido. Pretender que la postura papal fuera antisionista y cómplice de la pretendida destrucción de Israel se me antoja un delirio anticlerical dictado solamente por la iracunda voluntad de no conceder ni un milímetro al «integrismo católico», que no merece más crédito ni más crítica: se descalifica por sí mismo.

Por fin, tras la encendida defensa papal de la libertad de conciencia y el respeto absoluto que ésta reclama, se esconde, afirma Flores, una eclesiástica voluntad de dominio: pues la libertad de conciencia se metamorfosea sobre todo en libertad religiosa y ésta en la obligación religiosa implicada en el derecho *y el deber* de buscar la verdad *y atenerse* a ella. Como la verdad religiosa la salvaguarda la Iglesia, la libertad de conciencia (referida a la verdad) se contrapone por fin a la de opinión y se reduce al mero asentimiento a la jerarquía de turno. Paolo Flores concede y alaba el compromiso de muchísimos cristianos, militantes en primera fila en favor de las libertades y de los más pobres (cf pp. 14-15 y 214-215). Sus ataques no se dirigen a ellos sino al «humanismo reaccionario» (p. 214) del papa polaco y su supuesta voluntad de imponer a la sociedad secularizada y a sus leyes las convicciones morales privadas de los católicos.

Pese a esa precisión, lo cierto es que el *nervio* del libro descalifica *toda* pretensión religiosa. Su centro de gravedad está en la afirmación de un humanismo desencantado y de la ciencia como disolvente del sentido en el proceso ciego del azar y la necesidad; una modernidad, en suma, *incompatible* con la fe religiosa y con cualquier sucedáneo intramundano suyo (llámese Partido, Raza o como sea). Porque la fe, en la idea que de ella se hace Flores, no es otra cosa que delirio de la ilusión, obediencia y renuncia a la libertad y rechazo explícito de la ciencia, es decir, renuncia a la razón. La autonomía humana, tal como la concibe el autor, exige, por el contrario, la descalificación de toda forma de objetividad moral (=la mentira del cognitivismo ético —cf. p. 164), que implica por necesidad caer en la heteronomía. Mientras que el vaciado de todo sentido y de todo valor, desencantamiento moderno operado por la ciencia (cf. pp. 155-176), abre la posibilidad de crear el sentido (cf. pp. 218 y 227) y de inventar los valores que caracterizan el ideal ilustrado: los derechos civiles, «fragilísima invención contra natura», que no es un bien descubierto y grabado desde siempre en las fibras del cosmos (ésta es la fabulación del cognitivismo ético), sino precario artificio, pero irrenunciable y constitutivo de la modernidad (cf. p. 206). El vacío axiológico abre el espacio de la libertad y la responsabilidad, la posibilidad del compromiso: «porque el mundo no ha sido preparado para nosotros, podemos *resolver* introducir un poco de justicia en él. E intentarlo» (p. 176). Esta normatividad, ficticia y frágil, se pre-

señala como proyecto universalizable: que todos los individuos irreductibles alcancen la autonomía.

Modernidad y autonomía

La urdimbre de este libro airado, plagado de desdenes, pero que invita a la reflexión, la compone un diagnóstico de la modernidad. No será impropio comenzar por él. Las dos líneas de fuerza con que Flores traza el mundo moderno son indiscutibles: humanismo y ciencia. También es certero el diagnóstico de su crisis. Pero es cuestionable el modo de concebir aquellas líneas de fuerza.

Hablemos del humanismo y de su señal distintiva, la autonomía. Es verdad que la vida humana se resuelve en la irreductible individualidad humana. Flores revela una fina sensibilidad hacia esa unicidad absoluta que otros llaman *persona*, dotada de valor o dignidad y no de precio. No podemos no evocar a Kant. El mismo autor lo cita en uno de sus duros alegatos: «Para Wojtyła, el único crimen auténtico de la modernidad es la pretensión del hombre de darse una ley propia: la autonomía del hombre. Immanuel Kant, en suma» (p. 38). Cabe cuestionar, no sólo si ese es el diagnóstico de Wojtyła, sino también si la autonomía de que habla Flores es la misma que teorizara en el corazón de la modernidad ilustrada el filósofo de Königsberg. Es plausible pensar que no. Lo propio de la tradición moderna, que Kant tematiza de forma madura, es la afirmación de la autonomía del hombre en virtud de su voluntad, entendida como razón práctica, de modo que «la racionalidad de la determinación es lo que distingue la voluntad de la mera facultad de apetecer. La intervención de la razón en el deseo es, pues, el rasgo definitorio de la voluntad»². En esto no está lejos Kant de la tradición y, en concreto de Aristóteles, que propone como tarea moral someter las pasiones a la razón; tarea que no tiene por qué entenderse en clave de represión, sino de dominio de sí.

Así pues, el concepto kantiano de autonomía moral no tiene nada que ver con una presunta creación arbitraria de normas cuya fuente exclusiva de validez sería, no su contenido, sino proceder de la voluntad individual. Lo característico de la autonomía está en que los principios de acción valen, no por ser impuestos por autoridad extrínseca o positiva alguna (por ejemplo, la civil o religiosa), sino *por sí mismos*, no por el mandato, sino por lo mandado³. Pero esto es tanto como decir que la validez de un principio moral no le viene de sanciones externas al principio mismo (por ejemplo, la expectativa de premios o castigos «naturales» o «sobrenaturales», en paralelo con la ley civil), sino

² R. RODRIGUEZ, *Hermeneútica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 1993, p. 53.

³ Y al mencionar el contenido de las normas morales en un contexto en el que se cita a Kant, será preciso recordar que el formalismo kantiano no tiene nada que ver con una ética «sin contenidos», como se dice a veces. Al respecto: J.M. PALACIOS, «La esencia del formalismo kantiano», en *Revista de Filosofía* 3.^a época, vol. VI (1991), n.º 6, pp. 335-349.

en virtud de su sanción natural en el sentido de la aceptación del mismo por la *autoridad moral*. ¿Quién es esa autoridad? Nosotros mismos, en cuanto seres dotados de racionalidad práctica, es decir, en cuanto capaces de considerar cualquier presunta regla de conducta moral como aceptable o como inaceptable⁴. El carácter autónomo de los principios prácticos y de los sujetos morales es independiente del origen (natural, social o divino⁵) de las normas que rigen nuestra vida, pues se refiere a características intrínsecas de ellos y al modo como los sujetos éticos adoptan esos principios. Proceda de Dios, de la autoridad civil o de otro, si el precepto propuesto me resulta racional, esto es, dicho popularmente, si «me cabe en la cabeza», entonces puedo adoptarlo como mío y actuar autónomamente. Si, por el contrario, creo arbitrariamente una norma moral para mí, pero caprichosa o dictada por pulsiones o por intereses egoístas e irracionales, por muy mía que sea la norma, mi comportamiento es heterónomo, y la norma en cuestión no podrá ser una norma moral, sino sólo una «mera máxima».

Luego, siguiendo a Kant, no hay contradicción entre autonomía y ley moral que, al contrario, son conceptos que se piden mutuamente⁶. Poco que ver con la idea de autonomía que defiende Flores: la invención de leyes, de valores (los derechos civiles) y de sentido. Esta idea de autonomía que encontramos en ciertos epígonos de la modernidad no es la de Kant, su mejor clásico, que, no lo olvidemos, es un cognitivista ético: para él las leyes morales proceden de la razón, no porque ésta las cree a su arbitrio, sino porque no es posible actuar moralmente más que conforme a leyes que la razón tiene por tales. Pero sin que ella pueda determinar arbitrariamente los preceptos y sus contenidos: no cualquier máxima de acción se deja universalizar⁷.

Desde esta idea *moderna* de autonomía, posiblemente debido a una ma-

⁴ Cf. J.M. PALACIOS, «Brentano contra Kant», en *Pensamiento*, vol. 50 (1994), n. 197, p. 216.

⁵ Recordemos la definición kantiana de religión: «El conocimiento de todos nuestros deberes como mandatos divinos».

⁶ «La entraña de la noción kantiana de autonomía de la voluntad la constituye la síntesis que encierra de *libertad* y de *ley*. Autonomía no es ni puede ser la expresión de una subjetividad arbitraria e irracional que actúa a capricho, sino la iniciativa de una voluntad que se sujeta a las *leyes* que emanan de su naturaleza racional. Esa autodeterminación es *libertad*, pero, a la vez, un *sujetarse* a las leyes surgidas de ella.» R. RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 58. Rodríguez recuerda que en esto Kant sigue a Rousseau, según el cual «La libertad moral, (es) la única que hace al hombre dueño de sí, pues el impulso del mero apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno mismo se prescribe es libertad» (*El contrato social*, I, 8). Cf. también J.M. VEGAS, «De los tópicos de la ética», en *Acontecimiento* 31 (1995), en prensa.

⁷ «Las leyes proceden de la voluntad; las máximas, del albedrío. Este último es, en el hombre, libre albedrío; la voluntad que no respecta sino a la ley, no puede calificarse de libre o no libre, pues no hace relación a las acciones, sino directamente a la legislación para las máximas de las acciones, (por tanto, la razón práctica misma) es, por consiguiente, también absolutamente necesaria e *incapaz* por ello de *constricción* alguna. Así pues, sólo el *albedrío* puede ser llamado *libre*.» I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, Intr. IV. Esta racionalidad práctica es, pese a la diversidad de perspectivas, la que defiende la tradición iusnaturalista, cuyas raíces podemos remontar a Sócrates, Platón y Aristóteles.

la comprensión, acabó entendiéndose la autonomía en sentido inverso al kantiano: como oposición a normatividad ética y predominio de una voluntad arbitraria o un sentimiento dejado a sí mismo⁸. La autonomía ya no significa la actuación por motivos racionales, sino que se transfigura y deforma en el refuerzo y afinamiento de la voluntad propia frente a la ajena, experimentada como pura amenaza de la propia libertad; pero, de tal forma, que *lo propio* son las disposiciones naturales y el *deber* se concibe como renuncia impuesta desde fuera. Se ha invertido por completo el concepto kantiano de autonomía: mientras que la ley del amor propio es, en la perspectiva kantiana, heteronomía, el deber es heterónimo en la perspectiva del amor propio⁹. Como vemos, la modernidad está recorrida por dos tradiciones incompatibles, de las que la segunda, expresada en la voluntad de poder nietzscheana, es la deformación del verdadero sentido de la idea kantiana de autonomía, la canónica, y a cuya autoridad recurren, sin mucha crítica, representantes de aquella¹⁰.

Siendo así, cabe preguntar, ¿qué significa realmente inventar sentido o crear valores? ¿Vale cualquier sentido, cualquier valor, con tal de que sea «mío»? Hay quienes atribuyen (inventan) valor y mérito al racismo o a la desigualdad (sexual, económica...). Tales «invenciones» serían descalificadas por Flores d'Arcais con toda razón. Para él, no todos los «inventos» tienen el mismo

⁸ «La profundidad de Kant estriba en haber visto que nadie puede hacerse bueno cumpliendo una ley que no estima como suya: ¿cómo podría tener valor moral una acción realizada porque me es impuesta por otro? Entonces sería la conveniencia o algún tipo de interés lo que me lleva a aceptar la imposición. Justamente lo que resulta excluido por la conciencia del deber. Obrar por deber es precisamente reconocer que la ley es mía, no en el obvio sentido de que está dirigida a mí, sino en el más radical de que la tengo por mía, de que la hago mía. Lo interesante, no obstante, es que Kant considera a nuestras inclinaciones como lo *otro* por excelencia, como aquello que da pie al contrapunto de la autonomía, la heteronomía de la voluntad... Lo paradójico de la aventura kantiana es que al situar en el epicentro de la ética la idea de autonomía ha abierto un espacio de pensamiento que, siguiendo las vicisitudes de la subjetividad moderna, ha desembocado justamente en algo que se parece mucho a una inversión de su camino de la autonomía. Así, en esa época que Heidegger entiende como la consumación de la metafísica, oímos a Nietzsche que «autónomo» y «ético» se excluyen, y son muchos los filósofos contemporáneos que, o bien consideran autonomía y universalidad como incompatibles, o bien proponen, como modelos de autonomía ética, principios que entran resueltamente dentro de lo que kantianamente, sólo puede entenderse como heteronomía. Tal es, por ejemplo, la *ética del amor propio* que, entre nosotros, tan atractivamente defiende Fernando Savater.» R. RODRIGUEZ, *op. cit.*, pp. 61-62.

⁹ Cf R. RODRIGUEZ, *op. cit.*, pp. 61-62.

¹⁰ «Es esta concepción de la voluntad humana como razón práctica la que me parece incompatible con una interpretación de la autonomía inspirada en el modelo de la voluntad de poder. Hay un salto irreductible entre ambas, una barrera sólo franqueable a base de dejar en la penumbra lo más genuino de la autonomía moral. El formalismo kantiano se nos revela, pues, como sustancialmente distinto del *formalismo de la voluntad*. Es la voluntad de voluntad, esa voluntad que, en el fondo, sólo quiere su propio querer, su propio impulso a ser más, la que establece un estricto formalismo en el sentido vulgar, no kantiano, del término, a saber, la indiferencia del querer respecto del contenido de lo querido.» R. RODRIGUEZ, *ibid.*, p. 65.

«valor». Pero el valor mismo es ya un invento. ¿Cómo evaluar los inventos si los criterios proceden de ese mismo origen, en el fondo arbitrario? Flores, para quien no hay nada como «el deber», habla de introducir *justicia* en el mundo. Pero, ¿no es la justicia, sencillamente, «lo debido»? No parece que decidirse en favor de la justicia sea ejercer el oficio de inventor sino, más bien, plegarse a un valor que me precede e insertarse en una vieja y nobilísima tradición a la que quien esto suscribe aspira a pertenecer junto a Paolo Flores.

Puestos a inventar, cabe otra posibilidad, distinta de la justicia y elegida por muchos: aprovechar al máximo esta existencia única e irreductible, pero también insignificante y corta que nos ha tocado en suerte. Inventar sentido sería ahora tratar de articular en pequeño la propia felicidad («comamos y bebamos, que mañana moriremos») y descuidarse de la felicidad ajena. Postura poco simpática (sobre todo, en «los otros»), no digna de admiración, pero perfectamente coherente. ¿Por qué sacrificar la única existencia de que dispongo por algo que no voy a ver? ¿Por qué la felicidad probable de seres posibles, que disfrutarán de la (improbable) justicia futura, ha de tener prioridad sobre la felicidad posible pero más segura del ser cierto y concreto que soy? El egoísmo es en esta perspectiva tan coherente como cualquier otra postura. Y no se pretende decir que sólo la promesa de un futuro cielo da consistencia (al precio de un egoísmo refinado) a los esfuerzos por la justicia. Para el creyente y como para el ateo que adoptan una actitud moral (=autónoma), el cumplimiento del verdadero deber de justicia exige hacerlo por la justicia misma, no por un premio que en este o en el otro mundo haya de conseguirse. La concepción comercial de la actitud religiosa (el «do ut des») es sólo su burda deformación. En la percepción de cualquier persona normal, creyente o atea, seguirá siendo «más valiosa» la actitud del solidario luchador por la justicia que la del artista del placer que vuelve las espaldas al sufrimiento ajeno. Ello es por una percepción de valor que podemos acoger o rechazar, secundar o eludir, pero que no podemos modificar a nuestro antojo.

Dejémoslos, pues, de bromas. Los derechos civiles, fruto de un largo proceso de progresiva lucidez moral, se definen ante la evidencia de que todo hombre —pasado, presente y futuro— es sujeto de ellos porque el ser humano, cada uno, es *digno, intrínsecamente valioso*, incluso cuando ello no se le reconoce. Ese es el deber ser y el valor ante el que, quien rinde homenaje a la justicia y no está cegado por sus prejuicios, sus intereses o sus motivos menos nobles, se inclina y se pliega. El mismo Flores lo hace, pero remitiendo la explicación (¡en nombre de la ciencia!) a la bruma de la evolución y del absurdo.

Y en el largo progreso *moral* que desemboca en los valores modernos tanto Grecia como el cristianismo han tenido muchísimo que ver¹¹. La modernidad no ha nacido por generación espontánea... ni por invención.

¹¹ Cf. E. GARCÍA DE ENTERRÍA, *La lengua de los derechos*, Alianza, Madrid, 1994, pp. 47-57.

La inefable finitud (moral, epistémica e individual)

Que el hombre es un ser limitado y finito lo ha sabido la humanidad desde siempre. El haber sido «arrojado a la existencia», la caducidad temporal, la no-autosuficiencia lo muestran de muchas maneras. Algunas de ellas tienen relación directa con la autonomía moral. Signo de finitud es el hecho de que no nos damos la libertad a nosotros mismos («estamos condenados a ser libres»); también el que las posibilidades de elección son limitadas; en tercer y decisivo lugar, el hecho de que necesitamos *motivos* para querer o rechazar, pues sin motivos nuestra conducta se paraliza o se torna absurda. Las cualidades que nos motivan son los valores. Unos nos tientan, otros nos exigen, a veces colisionan entre ellos y debemos elegir... La cuestión está en que el orbe del valor y su jerarquía, lejos de negar la libertad *humana*, la posibilita otorgándole motivos para querer. Pues los valores no se imponen. Tienen la peculiaridad de que motivan sin determinar, por fuerte que pueda ser la exigencia (o la tentación) que nos presenten. La autonomía no consiste en estar suspendidos en el vacío, sino referidos a un mundo de valores, cuya enorme complejidad, y en intersección con las múltiples e irreducibles situaciones en que nos encontramos, abre el espacio real de nuestra libertad finita

Y lo que se dice del valor, debe decirse también de la verdad. Flores es un representante —uno más— de esa convicción difusa en nuestros días y que apalabró en cierta ocasión un ministro español (¿de cultura!) diciendo que «la verdad es fascista». La verdad implica, se dice, imposición y conlleva obediencia ciega y abdicación de nuestra condición libre y racional¹². Pero esta equivalencia, por sonora que resulte, no deja de ser una tontería retórica. Porque lo cierto es que la verdad (es decir, la pretensión de alcanzarla) es... inevitable. No en el sentido de que exista algo así como *La Verdad* (o, en sentido práctico, *El Bien*). Esas sustantivaciones cosifican falseando lo que no es sino condición adjetiva de otras cosas a las que adornan. No existe «La Verdad», sino la Realidad y afirmaciones (juicios, teorías, intuiciones...) verdaderas (o falsas). Ni existe «El Bien» sino personas, acciones, instituciones, leyes... buenas o malas, justas o injustas.

Hecha esta salvedad, volvemos a que la verdad teórica o práctica es inevitable en cuanto pretensión de mis juicios de corresponderse con los hechos apalabrados en aquéllos y de gozar además de la condición formal de la verdad que es la coherencia interna. Cuando Flores describe, analiza o infiere, es

¹² Cf al respecto la crítica de la idea de verdad como generadora de violencia en G. VATTIMO, «Destinación de la metafísica. Destinación de la violencia», en *Actas del Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía*, vol. 1, Córdoba (Arg.), 1988, pp. 413-419; contra esta concepción, denunciando un encubierta neocolonialismo en el relativismo teórico y práctico, cf M. BIMAL KRISHNA, «Relativismo ético y confrontación de las culturas», *ibid.*, pp. 273-300; y K. SCHMITZ, «La unidad de la naturaleza humana y la diversidad de las culturas», *ibid.*, pp. 367-389. Me hago eco de toda esta cuestión en «Valores universales y derecho a la diferencia», en *Acontecimiento* 17 (1990), pp. 21-30.

evidente que pretende describir un estado de cosas real, analizar algo revelando aspectos escondidos *en ello*, establecer un nexo que realmente sucede. Lo mismo que cuando aquel ministro cultureta acusaba a la verdad de fascista, pretendía decir algo (¡perdón!) verdadero, sin por ello levantar el brazo.

Es cierto que la pretensión de tener razón y poseer la verdad y de imponerla a los demás irrespetuosamente es un peligro que se debe exorcizar. Y ello, porque nadie posee la verdad completa, es decir, nadie lo sabe todo y hasta el final. A la realidad se accede desde múltiples perspectivas teóricas y prácticas, históricas y culturales, individuales y sociales, que se requieren mutuamente. La «verdad es sinfónica» (von Balthasar). La experiencia de la parcialidad del conocimiento y del error (tan real como requerida de la noción de verdad), invita a la prudencia y a la circunspección, cualidades que adornan al sabio. Sin embargo, porque nos movemos en un horizonte veritativo (la realidad misma), no nos limitamos a luchar e imponer la (sin)razón del más fuerte (aunque lo hagamos demasiadas veces), sino que ensayamos también la vía de indagar, preguntar, argumentar y tratar de convencer. Convencer significa presentar argumentativamente las propias convicciones para que el otro pueda aceptarlas *por sí mismo* al verlas.

En este sentido, sí que cabe una *obediencia* racional y libre. Así, cuando por mi propia indagación o por la mediación de otro *veo* algo como verdadero, ello mismo me invita a aceptarlo, plegando mi razón a lo visto. Al llegar al término de una demostración racional, si he entendido, mi razón se somete, se pliega, so pena de caer en la irracionalidad. Si, en el ámbito práctico, superando mis prejuicios, descubro la eminente dignidad que habita en cada ser humano concreto, *debo* plegar mi voluntad y comportamiento a pautas de respeto y aun de promoción y ayuda.

Estos nexos son verdaderos. Son pretensiones de verdad teórica y práctica que el mismo Flores pone en juego cuando argumenta en su libro y nos las propone para que, viéndolas, las aceptemos. Su libro no pretende ser ni poesía ni ciencia ficción. Pero sus descripciones de la relación entre verdad y libertad, de la autonomía humana, de la finitud, etc., no son realistas, ni siquiera modernas. Se limitan a rescatar viejas afirmaciones sofísticas.

La finitud se manifiesta, por fin, en la limitación del individuo. Aunque Flores d'Arcais critica con razón el individualismo insolidario en que ha caído el proyecto moderno de emancipación y propone la convergencia participativa en el poder democrático, su idea de individuo sigue pecando de prometiéndose irreal. Ello se muestra en su extremo rechazo de toda pertenencia social por alienante del individuo. Pero ser individuo es llegar a serlo y para ello hace falta la mediación de los otros. No se accede a la autonomía sino a través del *nomos* humano que supone el ámbito familiar y cultural. No se puede reducir al hombre a la condición de puro miembro, encerrándolo en los márgenes estrechos de la comunidad orgánica. Pero, por muy autónomo que llegue a ser, nunca dejará de ser el individuo también *miembro* de unas comunidades vitales previas (familiares, lingüísticas...) que le dotan de una identidad común y que le posibilitan; ni de estar llamado a formar libremente parte de

nuevas formas comunitarias (la comunidad personal) que contribuirán a la realización de su proyecto¹³. La irreducible individualidad humana reside en el carácter personal. Y ser persona es ser sí mismo y estar en relación.

¿Modernidad o modernidades?

Flores debería revisar su concepto de modernidad. Según él, la modernidad excluye completamente (aunque tolere) toda referencia trascendente. Ser moderno y ser creyente sería contradictorio. Pero este mapa de la modernidad que nos presenta Flores d'Arcais es demasiado estrecho, poco atenido a la verdad histórica. Habría, según esto, que expulsar de la modernidad no sólo a Lutero, sino también a pensadores como Descartes, Pascal, Leibniz, Kierkegaard, Unamuno y tantos otros (o reinterpretarlos como «creyentes residuales»).

La modernidad es demasiado compleja para reducirla a una fórmula. A su configuración han contribuido muchos pensamientos, muchas perspectivas. Grandes vetas del pensamiento creyente han pensado a la altura de los tiempos. Pensadores agnósticos o ateos se han abierto a horizontes de trascendencia. Negar la modernidad de aquellos y rechazar como extravíos las evoluciones de éstos en nombre de una modernidad reducida a la ciencia y a un humanismo cerrado sobre sí es establecer una ortodoxia de la modernidad que no es sino un lecho de Procusto mutilador y falso, infiel al espíritu de la contingente empiría.

Fundamentalismo cientista y derrota del humanismo

Es perfectamente posible ser moderno, moralmente autónomo y creyente, es decir, abierto a una dimensión trascendente que da sentido y fundamento a la propia autonomía. Si no se admite la posibilidad de esta fundamentación, la alternativa, la adoptada por Flores, aboca a una incompatibilidad todavía más fuerte que la pretendida por él. Según Descartes cuanto más imperfecta sea nuestra causa, más imperfectos seremos nosotros. De modo análogo, Max Scheler considera que el hombre es un ser que no puede definirse sin más por sí mismo, es un «entre», que se le explica por lo superior o por lo inferior a él¹⁴. Si se niega el fundamento trascendente en nombre de la autonomía finita, entonces no queda más recurso que el de las leyes ciegas de la naturaleza física que hacen de nosotros producto casual de azar y necesidad. Y ésta es, en efecto, la opción de Flores d'Arcais. El «ser necesario» del que todo vie-

¹³ Cf. J.M. VEGAS, «Los fines de la comunicación social», en *Acontecimiento* 15 (1989), pp. 14-36.

¹⁴ Cf. R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, Meditación 3.ª; cf. M. SCHELER, *Zur Idee des Menschen* en *Von Umsturz der Werten*, GWIII, Francke, Berna, 1972.

ne es la necesidad del mundo material que por azar produce un ser evolutivamente anómalo: el hombre.

Flores pretende una contradicción (en realidad inexistente) entre humanismo y religión, entre ciencia y fe. Pero si hay cosas entre sí incompatibles son el humanismo desfondado y el fundamentalismo cientista que el autor suscribe en sus páginas.

Si es cierto que el ser humano procede del azar y la necesidad, entonces también lo es que el hombre es una pasión inútil, situado «más allá de la dignidad y de la libertad». Es preciso recordar que la modernidad no sólo está atravesada de proyectos incumplidos y de promesas frustradas por las que hay que seguir pugnando, sino también por una dialéctica de polos inconciliables en su modulación moderna, articulados, el primero, sobre la hipérbole del humanismo (el sujeto deificado); y, el otro, sobre la hipérbole de una ciencia interpretada de modo positivista, acaparadora de toda pretensión de «tener razón» y que tiende a reducir toda realidad a mero objeto de investigación y dominio. En ese todo inclúyase, al menos desde el siglo XIX, al hombre, pretendido sujeto irreductible, pero reducido de hecho, por virtud del «imperialismo de la física» (Ortega), a un nudo de leyes psíquicas, químicas y físicas o a mera función de la presión social¹⁵.

Nietzsche, tan lúcido en tantos aspectos como iluso en otros, supo verlo como nadie: se reía del hombre y del humanismo (he ahí su lucidez), a la par que (iluso) creía en el Superhombre.

Nosotros, curados ya de sueños superhumanistas de todo color (pardo o rojo)¹⁶, abiertos nuestros ojos al vacío ontoaxiológico del fundamentalismo científico, hemos de resignarnos a esa nada de hombre, que la ciencia, lejos de constituir, disuelve; resignarnos a ese invento (¡otro!) reciente del que se anuncia ya su próximo fin. El dogmatismo cientista concluye consecuentemente el antihumanismo.

Por ello, al humanismo impenitente, además de expresarle simpatía en estos tiempos que anuncian la muerte del sujeto, hay que exigirle coherencia. Y ante los presupuestos que exhibe, pretendidos alegatos contra Dios y los creyentes, hemos de ser sinceros, es más coherente el antihumanismo.

La frágil estipulación que sostiene la exaltación humanista es demasiado poco para defender al individuo irreductible de las inexorables reducciones operadas por quienes, en vez de hablar del hombre, articulan el lenguaje del capital, de las leyes (objetivas) del mercado o (hasta anteayer) de la Historia y de su vicario, el Partido. Es preciso buscar razones más sólidas, pues el humanismo de Flores, encomiable y generoso, pero demasiado aferrado a una finitud cerrada sobre sí misma, se deshace como arenisca.

En su diagnóstico de la modernidad, bien diseñado en sus grandes líneas,

¹⁵ Cf. M. FOUCAULT, *Saber y verdad*, Madrid, 1985, pp. 40-42.

¹⁶ Cf. G. AMENGUAL, «Lectura humanista del antihumanismo», en *Diálogo Filosófico*, 20 (1991), pp. 200-240, en donde explica el antihumanismo como reacción contra la inflación moderna del sujeto.

faltan acentos. Es, precisamente la lectura científicista de la ciencia, el «absolutismo epistemológico» y el correspondiente vaciado de sentido y de valor, lo que —junto a la inflación deificadora del sujeto— contribuye decisivamente a frustrar el lado humanista del proyecto moderno, impugnado teóricamente por el antihumanismo, cuya versión práctica es la reducción del sujeto a mero objeto de investigación, manipulación y dominio. El desastre ecológico tiene también un lado humano.

Si algo hay *démodé* en los análisis de Flores d'Arcais es precisamente su forma de entender la ciencia y su significado. No sólo se ha denunciado justamente la imposible neutralidad axiológica, incluso en la actividad científica¹⁷, sino que el mundo científico en general y la reflexión sobre el hecho de la ciencia en particular hace tiempo que ha abandonado los tonos dogmáticos que nuestro autor rescata aquí intempestivamente y que le lleva a afirmar el absurdo de que la Iglesia católica, para esquivar la desesperación, invita (¿dónde?) al hombre a repudiar la ciencia (cf. p. 158).

Finitud abierta: pensar el límite

La autonomía humana no excluye sino que pide fundamento: una libertad donada, no autosuficiente¹⁸.

Porque el hombre es finito y *porque se sabe finito* puede pensar la finitud y tematizar el límite. La limitación intrínseca que afecta al ser humano en cuanto mundano tiene la peculiaridad de una apertura teórico-práctica por su inteligencia y su voluntad potencialmente ilimitada. Y ello no por ninguna cualidad misteriosa y fantástica, sino por el sencillo hecho de que el hombre conoce sus límites *como límites* y es capaz de pensarlos. Al hacerlo, necesariamente, se plantea y cuestiona el «más allá del límite». Es la propia contingencia, experimentada y sabida, la que remite al concepto de necesidad. Ante la cuestión de los límites del mundo y su posible fundamento se podrá responder con el teísmo, el agnosticismo o el materialismo cientista, pero lo que no se puede hacer es no plantear el problema. Evidentemente, el planteamiento no prejuzga la respuesta (que podrá ser teísta, panteísta, agnóstica o atea), pues la sed no prueba la fuente ni el deseo es suficiente para afirmar el objeto deseado. Pero la sed es indicio del agua y la apertura ilimitada del hombre abre a un horizonte de transcendencia. Despachar estos problemas con alusiones despectivas e irónicas, no ulteriormente argumentadas, a los mecanismos de la ilusión es una frivolidad.

¹⁷ Cf. M. BUNGE, *Ética y ciencia*, Siglo XX, 1960, p. 28.

¹⁸ Si no fuera así, habría que concluir que toda lucha por la liberación ajena es inmoral y fuente de heteronomía, pues la autonomía individual exigiría que cada uno se liberara (de su ignorancia, de sus dependencias o de tiranías de todo género) por sí mismo. Una libertad conseguida por el esfuerzo y el compromiso de otros no sería digna del hombre. El compromiso para introducir justicia en el mundo habría de reducirse al cinismo del anarquista banquero de Pessoa.

Modernidad y religión. ¿Cabe Wojtyła?

Conviene aterrizar en el discurso católico que articula en nuestro días Juan Pablo II. ¿Pretende este discurso la posesión exclusiva de la verdad? Ello implicaría la ilegítima voluntad de imponer su discurso a una sociedad pluralista.

Proclamar que «hay verdad» (y «bien») y que tal cosa no depende de la soberana voluntad humana, no equivale a la pretensión de poseerla en exclusiva. Creer en la verdad (en el sentido indicado antes) implica disponerse a buscarla.

Además, como ya se dijo, la verdad es *sinfónica*. La Iglesia tiene conciencia de tener en depósito una verdad revelada «en lo que se refiere a Dios», es decir, una verdad religiosa¹⁹. No, en cambio, la verdad propia de la lógica, las matemáticas, la física, la astronomía²⁰, la estética o la enología («*in vino veritas!*»). En este sentido, la equiparación que Flores establece entre la verdad del materialismo histórico y dialéctico y la de la fe cristiana es un despropósito. La verdad del comunismo, al ser inmanente y con pretensiones de cientificidad, devora la autonomía del mundo y del saber. Mientras que el carácter transcendente de la verdad religiosa que la Iglesia profesa (como fe, no como ciencia) no prejuzga nada de los saberes autónomos sobre la realidad del mundo y sus leyes, a los que respeta²¹. Tratar las relaciones de fe y razón (como han hecho pensadores de tanto fuste como Agustín, Tomás de Aquino o Leibniz) sería entrar en sutilezas excesivas para un autor como Flores, tan dispuesto a las distinciones al analizar el mundo moderno, como a amalgamar todo lo que tenga que ver con la religión en las brumas de la ilusión.

En todo caso, conviene señalar aquí que también en la experiencia religiosa existe la posibilidad de la autonomía. No como desvinculación arbitraria (el subjetivismo de la «religión a la carta»), sino en el de la capacidad de

¹⁹ Y ni siquiera ésta en sentido exclusivo y excluyente. En el último Sínodo uno de los puntos firmes y constantes ha sido el del diálogo interreligioso. Actualmente existe en la Iglesia una conciencia clara de que la verdad religiosa se puede rastrear en todas las religiones. Cf. Andrés TORRES QUEIRUGA: *El diálogo de las religiones*. Cuadernos FyS, Fe y Secularidad/Sal Terrae, Madrid/Santander, 1992.

²⁰ Por favor, que no se me aduzca el caso Galileo. La Iglesia, a la que éste pertenecía, se equivocó al condenarlo. Pero, al fin y al cabo, era fuerte cambiar una convicción secular. Cualquier cultura hubiera opuesto resistencia. Por otro lado, a Galileo se le exigía tan sólo que probara sus afirmaciones; algo que no se encontraba en condiciones de hacer. Frente al caso Galileo, los servicios prestados por la Iglesia a la causa de la cultura y de la ciencia son infinitamente mayores.

²¹ Cf. L. DUPRÉ, «The Modern Idea of Culture. Its Opposition to its Classical and Christian Roots», en R. MACINERNEY (ed.), *Modernity and Religion*, Notre Dame, 1994. Dupré muestra aquí que la autonomía sin transcendencia se reduce a la heteronomía que implica el estar sometidos a las fuerzas subhumanas. Critica la idea de que la libertad humana sea incompatible con todo tipo de causa transcendente y muestra, más bien, que el espacio para la libertad humana es creado por la transcendencia, que abre un horizonte abierto a la libertad limitada y no autodonada propia del hombre.

experiencia propia. El cristianismo no propone (o no debe proponer) la fe como puro «sentido dire», como mero asentimiento externo a verdades teóricas inaccesibles. Pertenece por el contrario a su entraña el «venid y veréis» (Jn 1,39) y el «Ya no creemos por tus palabras, sino que nosotros mismos hemos visto y sabemos...» (Jn 4,42). Y también aquí, como en la experiencia moral, existe un «control» del mensaje revelado que reside en nosotros mismos. Frente a una interpretación extrínsecista y voluntarista de la revelación, es preciso afirmar su estructura «mayerútica»: «La revelación es una respuesta real y concreta a preguntas humanas que son nuestras preguntas; la descubrimos porque alguien nos la anuncia, pero la aceptamos porque, despertados por este anuncio, «vemos» por nosotros mismos que ésa es la respuesta justa. Como Sócrates, el profeta o fundador religiosa no «mete» en sus fieles algo externo o que les sea ajeno, sino que les ayuda a caer en la cuenta, a «dar a luz» —mayerútica es el arte de la comadrona— lo que ya son en su realidad más íntima, desde la presencia de Dios en la creación y en la historia»²².

La aceptación de ese contenido se hace en fe, que no ha de entenderse en sentido fideísta. La fe es una estructura fundamental del ser humano, especialmente relevante en el ámbito de la interrelación, el adecuado para plantear la cuestión religiosa²³. La teología católica de siempre ha pretendido la convergencia de fe y razón, de modo que es posible un cierto «control» racional de los contenidos de fe, uno de cuyos signos distintivos sería su capacidad humanizadora. De esto último, los ejemplos históricos son sobreabundantes.

Puede objetarse todavía que las pretensiones veritativas de la Iglesia se refieren también a cuestiones éticas. Es cierto. Pero si algo caracteriza a la tradición católica es el haber confiado a la razón el conocimiento por connaturalidad de las exigencias morales fundamentales del ser humano y la capacidad de comprender (para quien tiene fe) las nuevas exigencias procedentes de la revelación evangélica. Las primeras no son exigencias escritas en las estrellas, sino presentes en el mismo ser personal²⁴. Para su conocimiento, el cristianismo histórico no ha desdeñado el magisterio de Sócrates, Platón, Aristóteles, el estoicismo, el neoplatonismo y de las grandes tradiciones sapienciales y religiosas de oriente y occidente²⁵. Históricamente (con decisiva intervención

²² A. TORRES QUEIRUGA, *op. cit.*, p. 5. Cf. del mismo autor *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, 1987.

²³ En realidad, la fe religiosa no es abordable con la mentalidad de la ciencia positiva (la razón instrumental) porque su ámbito propio es el de la racionalidad dialógica interhumana: la relación se basa en la confianza en el otro cuya intimidad, personalidad, etc., no se ve más que a través de sus manifestaciones; confianza que permite acoger sus mediaciones, lo que produce comunión. La relación con Dios no se mueve en los parámetros de la relación yo-ello, sino en los de la relación yo-tú. Cf. M. BEUBER, *Yo y tú*, Caparrós, Madrid, 1992; J.M. VEGAS, *El desafío de la Nueva Era*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1994.

²⁴ El carácter racional y autónomo de la ética de la ley natural se muestra en la concepción de ésta como *opus rationis*, conocido por connaturalidad. Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I-II, q. 92.

²⁵ Cf. Encíclica *Veritatis Splendor*, 94.

del cristianismo) se han acabado sustanciando esas exigencias en la conciencia moderna de la dignidad humana inalienable, presente en todo hombre. Desde aquí hay que exigir la tolerancia, la no imposición extrínseca y la garantía de las libertades formales. Pero esa dignidad, no siempre reconocida (por individuos, grupos y sistemas), requiere, para su defensa, una conciencia moral adecuadamente formada. La conciencia moral no es cuestión de espontaneísmo, sino de educación. Tarea que consiste, recordémoslo otra vez, en la adquisición de la autonomía moral mediante el desarrollo de la razón práctica que implica el dominio de sí.

En la ética propuesta por la Iglesia existen aspectos derivados directamente de la fe (como la indisolubilidad matrimonial y el amor al enemigo) que atañen sólo a los creyentes. Pretender que inspiren la legislación civil no es aquí de recibo. Pero hay otros aspectos que derivan de la universal dignidad humana. Pocos objetarían que la Iglesia denunciase, por ejemplo, leyes favorables a la tortura o a la discriminación racial con la pretensión de cambiarlas. A este género de denuncias pertenece la postura eclesial sobre el aborto. Es curioso que en este punto Flores y tantos otros representantes del relativismo, enemigos de toda certidumbre y de todo dogma, se expresen con una seguridad que no sólo no admite la duda, sino que la descalifica desde un dogmatismo que bloquea todo intento de argumentación. Y, sin embargo, pese a todas las masivas certezas progresistas al respecto, la postura de quienes somos contrarios al aborto es la de una modesta pero argumentalmente poderosísima duda: ¿No será el feto desde su punto de partida uno de esos individuos irreductibles, llamado a la autonomía y al protagonismo de su existencia? Podrá discutirse. Habrá de hacerse con argumentos. Pero si algo está claro es que, *en la duda*, es obligatorio respetar. Y en eso estamos. La decisión del aborto (y dejemos, para facilitar la discusión, esos casos trágicos y *rarísimos* de conflicto entre la vida de la madre y del hijo) es un ejercicio manifiesto de heteronomía moral y no, ante todo, un pacífico ejercicio de libertad femenina. En este punto, es la «progresista» defensa del aborto la que comete toda una cadena de encubrimientos (empezando por los eufemismos de su designación) que tienden a no mirar cara a cara los ojos de ese ser que se está gestando Y, ¿qué ser humano no está en curso de gestación? ¿Qué nivel de nuestra siempre insuficiente autonomía nos hace dignos de no ser eliminados por otros? Los derechos de la cuarta generación, los de las *generaciones* futuras, ligados a la cuestión ecológica, obligan a plantearse una cuestión nada retórica: si las generaciones que no lo son todavía presentan derechos, ¿no serán con mayores y más graves motivos sujetos de derechos aquellos que ya han sido generados?

Aludamos para terminar a la doctrina social de la Iglesia y a su postura respecto del Tercer Mundo.

Para Flores d'Arcais la doctrina social pontificia es la hipócrita historia de sus propios encubrimientos. No hay para tanto. Es sólo la historia de una evolución que parte de una toma de postura sobre el problema social en tonos más o menos paternalistas (que hoy nos resultan rancios pero que pone

el dedo en la llaga de los verdaderos problemas) y que va tornándose cada vez más clara respecto de las cuestiones estructurales implicadas en él. Que el magisterio se mantenga en el plano de los principios éticos, sin avanzar modelos concretos (por ejemplo, legales, de organización estatal, etc.) es consecuencia del debido respeto a la autonomía de esas esferas que con tanto celo defiende Flores. Ello no es signo de descompromiso, pues el compromiso *de la Iglesia* se canaliza por la presencia militante y desinteresada de millones de sus miembros en las más variadas causas. Una presencia, por cierto, que es el origen remoto de la sanidad pública y de la enseñanza generalizada y que es muy anterior a la doctrina social del magisterio e, incluso, del compromiso del socialismo que Flores defiende con fuerza (a la par que denuncia sus agravios contra el individuo; una denuncia a la que ya se adelantó la Iglesia). Sería bueno recordar aquí que la evolución social occidental no tiene sólo ni sobre todo a los socialistas como motor, sino a una convergencia de factores a la que también los cristianos (y su doctrina social) han contribuido; y en la que han tenido importancia decisiva evoluciones internas de la doctrina económica, como el keynesianismo.

En lo que respecta al Tercer Mundo, Flores y autores afines denuncian un peeado de hipocresía eclesial tras el que se ocultaría un crimen de lesa humanidad. Pues, según ellos, junto a la defensa verbal de los pobres de la tierra, se impide con la doctrina contraceptiva la condición del desarrollo social: la caída en vertical de las tasas de natalidad. He aquí uno de los puntos fuertes de la neodogmática laicista. Porque lo empíricamente cierto no es que el desarrollo siga al descenso demográfico, sino que, al revés, cae la demografía cuando se produce desarrollo. Nuestra generación ha sido testigo de ello en Europa, por ejemplo. Mientras que países con políticas contraceptivas que llegan a la represión de los más elementales derechos individuales se mantienen en tasas ínfimas de desarrollo. No quiero decir que haya que *estimular* en tales países altas tasas de natalidad. Pero sí que la prioridad verdadera es la que propone la Iglesia: repartir la riqueza moderando el consumo y reorientando la inversión de los recursos. Cuando en los países pobres se produzcan mínimos niveles de desarrollo descenderá automáticamente la natalidad. Mientras tanto, en los países más pobres, la prole es, no sólo la única riqueza de los proletarios, sino también su única seguridad social y su pensión de ancianidad. Las políticas de «ayuda» al tercer mundo por parte de occidente, que promueven e *imponen* heterónomamente campañas masivas de esterilización sin contar con la voluntad de los interesados y sin acompañarlas con medidas eficaces de desarrollo, son una muestra de hipocresía e imperialismo de la peor especie de la buena conciencia («progresista») del actual mundo desarrollado.

Sea lo que se piense de la dura postura oficial de la Iglesia sobre contracepción (que acepta el principio, pero cierra la mano en los métodos), lo cierto es que su voz, pese a la impopularidad que le atrae en el mundo rico, es casi la única que ha hecho suya la causa de los sin voz.

El desafío oscurantista que Flores d'Arcais quiere ver en la Iglesia es más producto de una mirada torva que del mensaje eclesial. Es verdad que éste ha adoptado últimamente tonos severos, menos amables que en otros tiempos; también lo es que ciertos grupos católicos adoptan posturas de rechazo global contra la modernidad, olvidando que su «contenido normativo» tiene fuertes raíces cristianas (aunque muchos de sus frutos hayan madurado fuera de la Iglesia) y que la gran tradición de la Iglesia desde sus orígenes ha sido la del diálogo fe-cultura y no la del rechazo frontal, al estilo de Tertuliano. Pero esas tentaciones, a las que la fe tiene que enfrentarse en cada época de su historia, han de ser vencidas con el diálogo abierto y franco, con la mano tendida a todos, con la confianza de encontrar en todo tiempo y cultura las semillas del Verbo, las huellas del mundo que Dios vio que era «muy bueno»; con la certeza de que la verdad, en ocasiones hallada, otras saliéndonos al encuentro, en todo caso, siempre buscada, es patrimonio de todos, de todos ha de ser aprendida, pues ella «no se preocupa en absoluto de propiedades privadas»²⁶.

Mayo 1995

²⁶ E. MOUNIER, *Revolución personalista y comunitaria, Obras Completas I*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 445.