

## EL PASO SIN HUELLAS DE LA TRASCENDENCIA EN LA CULTURA LAICA

Ángel Álvarez Gómez  
Dpto. de Filosofía e Antropoloxía Social  
Universidade de Santiago de Compostela

### Resumen

El problema de la trascendencia en la cultura actual es conducido, a partir de la pregunta veterotestamentaria y de la mano del pensamiento de Kant y Descartes, hasta la respuesta neotestamentaria para reconocer, en los pilares de la modernidad y bajo sus tres grandes problemas, que en el otro (en el prójimo) se hace presente la doctrina del saber que ilumina la búsqueda de lo trascendente.

*Palabras clave:* Trascendencia, crisis, modernidad, racionalidad, derecho, democracia, paz, desarrollo, ecología, doctrina del saber.

### Abstract

Contemporary culture rests on the pillars of rationality, law and democracy. The question of whether it has room for transcendentality («Is the Lord among us, or not?», *Exodus*, 17, vii) is answered, with the help of Kant and Descartes, by consideration of how it must face the three major challenges of peace, development and ecology («Thou has both seen him, and it is he that talketh with thee», *St. Joan*, 9, xxxvii).

*Key words:* Transcendentality, crisis, modernity, rationality, law, democracy, peace, development, ecology, love of wisdom (Weisheitslehre).

Me propongo traer a consideración algunos apuntes que parecen necesarios en torno al tema de la trascendencia en la cultura moderna. Mi pretensión es tan modesta como grande la ignorancia y se acompaña de esa especie de temor y veneración que suscita lo insondable. Es el de la trascendencia el campo en el que las mejores mentes han probado hasta el límite sus capacidades; es también aquel donde las palabras rebotan sin conseguir más que a veces arrancar chispazos de la luz que se anda buscando.

1. He tomado la expresión «paso sin huellas» del pensamiento kantiano, que la emplea como un aviso:

«Inadvertidamente pasan —quienes pretenden para las cuestiones metafísicas la misma seguridad que gozan las matemáticas— del campo de la sensibilidad al de los conceptos puros e incluso trascendentales, donde ni el suelo les permite sostenerse de pie ni tampoco nadar (*instabilis tellus, instabilis unda*), sino un paso

ligero cuyas huellas quedan completamente borradas por el tiempo (... *von denen die Zeit nicht die mindeste Spur aufbehält*)<sup>1</sup>.

Casi como si estuviera diciendo lo mismo que habría de plasmar con voz poética nuestro filósofo provinciano: «caminante, no hay camino, / sino estelas en la mar»<sup>2</sup>. La marcha por las matemáticas trazaría, en cambio, un camino real (*Heerestrasse*) por el que se podría andar con fiabilidad.

Válganos como advertencia de que no se pueden pretender seguridades allí donde a lo sumo cabe esperar estelas en la noche, amplias estradas donde sólo caben senderos que se pierden. Sirvanos como disciplina rigurosa para desprenderse de las «esperanzas fantásticas» que se empeñan en construir «castillos de naipes» (*Kartengebäude*)<sup>3</sup>.

Esta es ya enseñanza positiva que induce a la razón «a retornar de los objetos hacia ella misma, para descubrir y determinar, en lugar de los últimos límites de las cosas, el último límite de la propia capacidad abandonada a sí misma»<sup>4</sup>. Es el dominio de problemas en el que mejor constata lo poco que con tantos materiales puede hacerse<sup>5</sup>. Ejemplo de una economía al revés, tributaria de aquel carácter ambivalente de Eros —tal como la sabia Diótima enseñara a Sócrates que «lo que se procura, al punto se desliza entre sus manos»<sup>6</sup>.

2. Lo que aquí nos planteamos hoy es la antigua y persistente pregunta: «¿Está o no está el Señor entre nosotros?»<sup>7</sup>. Por antigua parece que no nos encontremos en peores ni mejores condiciones que quienes nos precedieron; por permanente quiere al menos insinuar —si no constatar— que los avances en otros órdenes no significan igual progreso en éste. Y, siendo así, que nos hallamos ante una de esas cuestiones que marcan el destino singular del hombre, «que no puede rechazar por ser exigidas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades»<sup>8</sup>. La perplejidad que produce nos mueve entre la tentación y la querrela (entre *Massá* y *Meribá*) y tan difícil navegación fuerza a pensar «más en el callado mérito de evitar errores que en descubrir la verdad»<sup>9</sup>. Pero, una vez más, conviene recordar cómo lo que aparenta ser sólo negativo se vuelve motivo apasionado de investigación. Porque «sólo en lo abierto es posible buscar y encontrar»<sup>10</sup>.

3. Tomar como referencia a Kant es obligado en este como en tantos otros asuntos, dado que en él toma cuerpo la modernidad:

<sup>1</sup> I. Kant, *KrV*, A726/B754.

<sup>2</sup> A. Machado, *Obras completas. I. Poesía*, Madrid, 1989, p. 575.

<sup>3</sup> I. Kant, *KrV*, A726-26/B754-55.

<sup>4</sup> I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, A158 (traducción española, Madrid, Alianza, 1989, p. 164).

<sup>5</sup> *Ibid.*, AXXIV/trad., 39.

<sup>6</sup> Platón, *Banquete*, 203d.

<sup>7</sup> *Éxodo*, 17, 7.

<sup>8</sup> I. Kant, *KrV*, AVII.

<sup>9</sup> I. Kant, *KrV*, A795/B823.

<sup>10</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid, 1983, p. 72.

«Llamaremos inmanentes a los principios cuya aplicación se circunscribe totalmente a los límites de la experiencia posible. Denominaremos trascendentes a los principios que sobrepasen esos límites, ...aquellos que nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna»<sup>11</sup>.

Dos interrogantes hemos de afrontar aquí: de qué naturaleza es esa pretensión y cómo ocurre que se pueda fácilmente caer en ella. Prestemos atención a la advertencia: «El problema de la trascendencia no puede reducirse a la cuestión de cómo salga de sí un sujeto para llegar hasta el objeto», sea éste mundano o Dios mismo. La cuestión es esta otra: ¿qué es lo que hace posible que algo haga frente y pueda objetivarse como lo que hace frente (*Gegenstand*)?<sup>12</sup> No podemos entrar, ni corresponde hacerlo aquí, en ese intrincado asunto; sí es preciso recordar que, así como existe un uso adecuado del entendimiento en su aplicación dentro de los límites de la experiencia posible, hay una ilusión trascendental que no cesa aunque haya sido descubierta y desenmascarada como tal. Y es porque «hay en nuestra razón reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos»<sup>13</sup>. Debido a ello se toma la necesidad subjetiva de ciertas conexiones de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas. De esa naturaleza son las pretendidas demostraciones de la existencia de Dios. Ilusión tan inevitable como que el mar nos parezca más alto en el centro que en las orillas o que la luna se le represente al mismo astrónomo más grande a la salida que cuando está en lo alto del cielo.

La pretensión trascendente es efecto de la ilusión que hay que corregir continuamente, y es por eso que de principio a fin recorre como un frío calambre el mismo aviso: «*Der kritische Weg ist allein noch offen* (sólo queda el camino crítico)»<sup>14</sup>.

Que se pueda fácilmente caer en la ilusión proviene tanto del arrastre de la investigación como de la clase de frontera que delimita el campo de los objetos trascendentes: «Este es un paso que, para no ser un salto peligroso, dado que tampoco es un proceso continuado dentro de un mismo orden de principios, hace necesaria una extrema diligencia en el establecimiento del límite entre ambos territorios»<sup>15</sup>.

Lo que hay de un lado son los objetos de la sensibilidad; del otro, los objetos inteligibles: Dios, libertad e inmortalidad. «Toda otra cosa estudiada

<sup>11</sup> I. Kant, *KrV*, A296/B352. Repárese en que el tema de la demarcación es uno de los motivos de identificación de cualquier ciencia que se precie de ser tal, de modo que no caben muchas esperanzas para cuando la debida demarcación no se produce y se acaba con la misma pretensión de establecerla.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 69 b.

<sup>13</sup> I. Kant, *KrV*, A297/B 353.

<sup>14</sup> I. Kant, *KrV*, A856/B884.

<sup>15</sup> I. Kant, *Welche sind die Forstschritte die Metaphysik seit Leibnizens' und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, A 44 (Trad. F. Duque, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 35. Cfr. notas 32 y 33 aclaratorias sobre el «paso», p. 63).

por esta ciencia sólo le sirve de medio para llegar a estas ideas y a su realidad»<sup>16</sup>.

¿De qué naturaleza puede ser ese conocimiento respecto de cuya pretensión hayan de tomarse tantas cautelas? Por dos razones conviene dejar de hablar de «doctrina de la ciencia» (*Lehre des Wissens*) y denominarla «doctrina de la sabiduría» (*Weisheitslehre*): una, por la diferencia de naturaleza teórica o práctico-dogmática; la otra, porque de ella depende el bien esencial y duradero del género humano<sup>17</sup>. Venimos a parar al fin a las proximidades de la filosofía moral en la que se juega «el destino entero del ser del hombre»<sup>18</sup>.

4. Nuestra pregunta versa sobre la presencia de la trascendencia en la cultura moderna. La modernización es la consumación de la modernidad, de su vocación ilustrada, y el triunfo de carácter artificial, sin fundamentos y polimorfo del mundo moderno después de haber arruinado todo residuo metafísico y la idea clásica de «una vida libre, buena y justa». La modernización tiende a borrar las aporías de lo moderno, en especial las tensiones entre el individuo particular y su mundo, entre teoría y praxis, entre saber y técnica, imponiendo una racionalidad que neutraliza toda subjetividad y criticismo. El precio pagado por la liberación de los vínculos de dependencia de las jerarquías y poderes mediante la construcción del orden jurídico del primado de la ley ha sido la mercantilización generalizada de las relaciones entre los individuos y la disolución de todo vínculo de solidaridad personal. Ello unido a la reciente revolución informática y telemática nos hace tomar conciencia de que el «vaciamiento» ha alcanzado su límite extremo<sup>19</sup>.

Así es como se configura la ciudad posmoderna, habitada por un individuo liberado de los lugares y referencias habituales y que emprende el viaje ligero de equipaje, libre de todo vínculo o condicionamiento ideológico; justamente del individuo sin metas ni objetivos. Gracias a la tercera revolución industrial y a la intromisión masiva de los *mass media*, «la ciudad posmoderna es una enorme superficie pulimentada en la que se puede patinar hasta el infinito»<sup>20</sup>.

5. No entremos en mayores detalles descriptivos, pues sería muy fácil hacerlo y despistarse de nuestra cuestión. Lo que ocurre no está falto de explicación. A fin de cuentas no es sino el cumplimiento de la revolución

<sup>16</sup> I. Kant, *KrV*, B395 nota.

<sup>17</sup> «La ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*)» (*KrV*, A839/B 867). Ahí sitúa Kant la distinción entre «concepto cósmico» y «concepto de escuela» para la filosofía.

<sup>18</sup> I. Kant, *KrV*, A840/B868.

<sup>19</sup> Valga esta descripción sumaria que no tiene intención derrotista ni melancólica y que en sus términos genéricos puede encontrarse en muchos de los analistas de este tiempo, por ejemplo J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 213-242. A. Touraine, *Crítica de la modernidad*, Madrid, 1993; A. Guiddens, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1994.

<sup>20</sup> P. Barcellona, *Posmodernidad y comunidad*, Barcelona, Trotta, 1992, p. 31.

iniciada en el siglo XVII de la que la ciencia moderna es, a la vez que raíz, el fruto más preciado.

Se puede describir esa transformación de múltiples maneras: como secularización de la conciencia, cambio de las relaciones entre teoría y praxis, paso de la vida contemplativa a la vida activa, instauración de las relaciones de señorío y servidumbre. Todas esas caracterizaciones no son más que aspectos de un proceso más profundo y fundamental: la destrucción del *cosmos*. Es decir, la desaparición de la concepción del «mundo» como un todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado y la sustitución por un «universo» indefinido y hasta infinito que se mantiene unido por la identidad de sus leyes y en el que todos sus componentes están situados a un mismo nivel de ser. «En el infinito —escribiera N. de Cusa— el centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna»<sup>21</sup>.

Ello entraña la desestimación de toda consideración basada en conceptos axiológicos: como los de perfección, armonía, sentido y finalidad, así como el divorcio del mundo de los hechos y el del valor<sup>22</sup>. Ya no puede haber lugar —como dramáticamente anuncia Nietzsche— para un arriba y un abajo: «Hemos abandonado tierra firme, nos hemos embarcado. Hemos dejado el puente atrás; más aún, nos hemos roto nuestra vinculación con tierra firme... Nos precipitamos continuamente hacia atrás, adelante, a un lado, a todas partes»<sup>23</sup>. Ahí tenemos ya al hombre ligero de equipaje que marcha a cualquier parte.

Conocemos la zozobra de las mentes que vivieron y protagonizaron aquella metamorfosis en sus primeros momentos, la inquietud de verse como mota insignificante perdida en los inmensos espacios, el estremecimiento causado por el silencio eterno del infinito<sup>24</sup>. También el coraje con que llevaron adelante la que era tarea de su tiempo.

6. La modernidad es el acto y el resultado de una firme resolución: la de cumplir, más que la condena de la expulsión del Paraíso, el mandato creador de dominar la tierra<sup>25</sup>. El llamado segundo relato de la creación se concibe ahora como la segunda creación que ya no es obra de Dios.

A consecuencia del viejo mito, hay quien está dispuesto a rondar los muros del jardín soñando con encontrarse un día a la puerta con una dulce mirada<sup>26</sup>; otros se alejan con el peso de una añoranza en el alma que no tiene ojos sino para el árido desierto de la vida. Pero hay también quien se despidе sin volver la vista atrás, seguro de que el gran Dios le abre la oportunidad de crear un mundo a su medida después de que Él lo hiciera a la suya. Concluido el primer *Génesis*, empieza la narración del segundo. Allá el es-

<sup>21</sup> N. De Cusa, *De docta ignorantia*, IIº, c. 12.

<sup>22</sup> A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 1979, pp. 5-6.

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, § 124 y 125.

<sup>24</sup> B. Pascal, *Pensées*, 206.

<sup>25</sup> *Génesis*, 1, 28.

<sup>26</sup> G. Lorriss - J. De Meun, *Roman de la Rose*, vv. 495 ss.

píritu se dice que nadaba sobre las aguas, aquí mira al desierto inmenso que, como la nada, le ofrece todas las posibilidades y reclama la libertad de hacerlo todo.

La nueva religión es la del hombre en la tierra, dispuesto a hacer una obra tan grande como su voluntad, tan lenta como los pasos de su razón finita. «Infinitum quidem opus est, nec unius. Incredibile quam ambitiosum» —escribirá Descartes<sup>27</sup>. En esa tarea no hay lugar para el ocio ni para el vagar sin rumbo; tampoco para el asiento definitivo. Entran en juego un ejército de arquitectos, urbanistas, legisladores y científicos, como gráficamente se ejemplifica en el *Discurso del método*.

Vistas así las cosas, bien puede decirse con el Cusano: «No es verdad que la tierra sea una cosa vilísima e ínfima... La Tierra es, pues, una estrella noble que tiene una luz y un calor y una influencia distinta y diversa de todas las demás estrellas»<sup>28</sup>. Así es como el hombre no apetece otra naturaleza, sino ser perfecto en la suya. No importa haber perdido el privilegio del centro que tenía en el cosmos cerrado. Ahora «el centro es el que es centro del universo, es decir, Dios bendito»<sup>29</sup>. Dentro de él cabe que en torno a cualquier punto se organice como en torno a su propio centro un mundo: aquel que interesa a los hombres.

7. «Luego plantó Yahvé Dios un jardín en el Edén al oriente ... hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer y en medio del jardín el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal»<sup>30</sup>.

Enigmática noticia que no deja por ello de responder a un arquetipo presente en otras civilizaciones. Parece que ciencia y vida hubieran de andar siempre a la greña, comiéndose el terreno, disputándose el corazón del hombre y desgarrando sus más elevadas aspiraciones. Detrás de la prohibición y de la tentación está la necesidad de transgredir. Pero, he aquí que las cosas cambian por obra de una narración diferente: así, «toda la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de ese tronco son todas las demás ciencias que se reducen a tres principales, a saber: la medicina, la mecánica y la moral. Entiendo la más alta y perfecta moral que, presuponiendo un entero conocimiento de las otras ciencias, constituye el último grado de la sabiduría»<sup>31</sup>.

El árbol de la vida y el árbol de la ciencia se convierten en un proyecto de elevación de nuestra naturaleza y condición con la mira puesta en la conservación de la salud, en la mejora de la vida y en la felicidad de todos. Es de nuevo el ideal de la «vida buena, bella y justa», conscientes sus progenitores de la posibilidad de acabar con las escisiones que condenan al

<sup>27</sup> R. Descartes, a Beeckman, 26, marzo, 1619, X, 157, 21-23.

<sup>28</sup> N. De Cusa, *De docta ignorantia*, IIº, c. 12.

<sup>29</sup> *Ibid.*, IIº, c. 11.

<sup>30</sup> *Génesis*, 2, 8-9.

<sup>31</sup> R. Descartes, *Principes de Philosophie*, Préface, IX-2, 14, 23-31.

hombre a no alcanzar su destino. Es, además, una pretensión para los «hombres puramente hombres»<sup>32</sup>, consistente en ajustarlo todo al nivel de la razón<sup>33</sup> que responde al «extremo deseo de distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en las acciones y andar con seguridad por la vida»<sup>34</sup>.

Es el proyecto del racionalismo; después vendrán sus hornadas, como prefiere contar M. Weber. La vocación de verdad es la exigencia de hacer que sea verdad un mundo en el que el hombre se pueda sentir como en la propia casa y no como un desterrado. Aunque para ello haya de forzar la mirada hasta fingir «que todas las cosas que hasta ahora me habían entrado en la cabeza no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños»<sup>35</sup>. Es decir, acabar con la idea de un mundo que ya contiene todos sus ingredientes para poder pensar en otro que obedezca a las leyes que le imponga quien en él habita. La primera condición es el despojamiento de cuanto suene a realidad plena y densa con la que el hombre se encuentre para que ello deje espacio a la posibilidad. Ya no es la sensación de insignificancia motivada por el descubrimiento del horizonte sin límite del espacio, sino el acto de voluntad de quitar de en medio todo cuanto signifique un obstáculo a la libertad creadora. Empezando si es preciso por uno mismo.

Aquí es donde se pone en marcha una peculiar manera de concebir la trascendencia. Aquella que responde a la invitación a «salir fuera de este mundo para venir a contemplar otro completamente nuevo que yo haré nacer ante vuestra presencia en los espacios imaginarios»<sup>36</sup>.

Trascender ya no es un ver, un penetrar y comprender una cosa que está oculta, sino un hacer, un ir hacia el no-yo haciendo de él un objeto. Sigue siendo un traspasar, salir del ámbito de la inmanencia y entrar en otro terreno para el que la filosofía no había podido encontrar la puerta de paso ni la licencia para convertirlo en su dominio, por mucho que respondiera al mandato recibido con la creación. Lo que cambia ahora no es lo trascendental sino su raíz y su término. Su raíz que viene a quedar puesta en el yo; su término que se denomina objetualidad y que no es sino disponibilidad<sup>37</sup>. La última razón y el supremo frente de esa propuesta es la libertad: que en cada ocasión el entendimiento le proponga a la voluntad la mejor opción a tomar<sup>38</sup>.

8. La modernidad empieza por tener un carácter de desafío para la implantación del sujeto humano. Probablemente pocas páginas se hayan escrito con tanto dramatismo como aquella primera meditación en que se llega a fingir que el Dios todopoderoso es el supremo Engañador<sup>39</sup>: acaso Dios no

<sup>32</sup> R. Descartes, *Discours de la Méthode*, I<sup>o</sup>, VI, 3, 22.

<sup>33</sup> *Ibid.*, II<sup>a</sup>, VI, 14, 1.

<sup>34</sup> *Ibid.*, I<sup>a</sup>, VI, 10, 8-10.

<sup>35</sup> *Ibid.*, IV<sup>a</sup>, VI, 32, 12-15.

<sup>36</sup> R. Descartes, *Le Monde*, VI<sup>a</sup>, XI, 31, 23-25.

<sup>37</sup> X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, 1963, p. 379.

<sup>38</sup> R. Descartes, *Regulae*, I<sup>a</sup>; a *Elisabeth*, agosto, 1645, IV, 265, 12-15; *Discours*, III<sup>a</sup>, VI, 28, 6-14.

<sup>39</sup> «Unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res

quiso que me engañe en las cosas que, como a los demás, me parecen evidentes, pues se dice de El que es máxima bondad, «pero si esto repugnara a su bondad, que me haya creado de tal modo que siempre me engañe, también debería serle ajeno permitir que a veces yerre; y esto último no se puede decir con verdad».

Por mucho que luego se haga el amago de evitar el escándalo, la ficción ya está lanzada basándose en «válidas y bien pensadas razones». Desde ese momento el hombre se ha puesto a la altura de Dios, capaz de ser su interlocutor en una situación de tú a Tú. El dramatismo de la modernidad tiene en estas páginas su origen: Dios y el hombre frente a frente, creación por creación, sujeto ante sujeto, necesiándose mutuamente y, al tiempo, concedores ambos de la ciencia del bien y del mal; esto es, poseedores de la facultad de decidir por sí mismos lo que es bueno y lo que es malo y de obrar en consecuencia. Una reclamación de autonomía moral por la que el hombre asciende de la condición de criatura a la de cuasi-creador, por cuanto hecho a imagen y semejanza del Creador<sup>40</sup>.

Esta es, en suma, la proclama de la Ilustración: tener el valor de usar la propia razón después de salir de todas las tutelas<sup>41</sup>. Y así es como se instaura la doble reflexión con que la modernidad llega a su plena conciencia: «En la medida en que el entendimiento se despierta en la vida y en la ciencia, la conciencia se ha vuelto autónoma. En la medida, por tanto, en que el conocimiento, el entendimiento y la reflexión hacen acto de presencia en el hombre, poseen fines firmes, absolutos, por ejemplo, el derecho, el Estado»<sup>42</sup>.

Aunque parta de lo ya existente, de lo que se encuentra ante sí, esta es su obra y la siente y sabe de una riqueza inmensa, infinita. Así entra también en oposición: por un lado, se sabe dueño de sí mismo, determinándose en sus derechos y en el conocimiento en general; por otro reconoce un poder superior, unos deberes absolutos. El curso de esta oposición puede ser y es de hecho diverso, pero tiene una primera manifestación de yuxtaposición. El hombre tiene un determinado número de días laborables en los que se ocupa, en general, de sus intereses particulares, de sus necesidades, de su goce y, por otra, un domingo en el que pone a un lado todo eso, se recoge en sí mismo y vive para lo esencial. En definitiva, ambas esferas son concebidas en un aislamiento recíproco y falta la mediación que traiga la reconciliación.

9. Podemos decir que, por ese camino, se instaura el dominio de la responsabilidad para el hombre. Los tres pilares que pretenden sustentarla son: la racionalidad, el derecho y la democracia. Coincide también que son los tres más preclaros productos de Europa. Nos toca pensar qué ha sido de esos supuestos.

---

extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, et tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere?» (R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, I<sup>a</sup>, VII, 21, 1-16).

<sup>40</sup> Su fundamento textual en *Génesis*, 1, 27. Pero la apelación a esa imagen hasta convertirla en el eje de la mentalidad hubo de madurar a lo largo de muchos siglos de dificultades teóricas y experienciales hasta adquirir plena conciencia e implantación.

<sup>41</sup> I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 481.

<sup>42</sup> G. W. F. Hegel, *El concepto de religión*, México, F.C.E., 1981, p. 69.

1º) La puesta en escena de la razón triunfante se hizo pronunciando la muerte de Dios y el envío de la religión a los decorados de la historia<sup>43</sup>. Los acontecimientos han provocado un reflujó del mito de la razón, de su deificación, de las racionalizaciones que pretendían ser racionales. Ahora ya sabemos que no hay armonía total entre lo real y lo racional y que en nombre de esa ley del progreso se han cometido las mayores atrocidades. También sabemos que existen adecuaciones múltiples, parciales, regionales y que es el mismo ejercicio de la racionalidad el que nos permite criticar y repensar a la razón europea. Siendo como es universal, es tan frágil que tiene que ser defendida, tanto de los enemigos externos como del delirio lógico que la atormenta desde el interior<sup>44</sup>.

2º) La modernidad, y por lo tanto Europa, es también la creadora del derecho. Pero «el formalismo jurídico, esto es, la idea de un tratamiento normativo igual de todos los ciudadanos no es la manifestación de una iluminación universalista tanto como una estrategia de neutralización de la guerra civil y del conflicto político permanentes»<sup>45</sup>. Su secreto no está más que en la credibilidad de la respuesta de sus reglas al problema de la violencia y la venganza.

El haber dejado a Dios a la espalda convierte a los derechos en artificio que no se sustenta sino en la contingencia, una vez desplazada la sustancia. A esta carta lo ha apostado todo el hombre con su razón calculadora, es decir, aquella para la que todas las cosas son pudiendo no ser<sup>46</sup>. Viene a ser el derecho así instaurado un débil sustitutivo de la tradicional solidaridad, capaz de neutralizar la necesidad de espacios y lugares distintos para reconstruir relaciones de tipo comunitario. «El universalismo jurídico se rige en realidad por la reducción de las relaciones interpersonales a relaciones dinerarias»<sup>47</sup>. La apuesta, pues, se define en términos de reconocimiento del otro como terreno en el que yo puedo dar forma a mi identidad.

Aquí entra en juego necesariamente una reconsideración del curso de la modernidad como proceso de racionalización menguada: aquella que se atiene en exclusiva a la racionalidad instrumental y olvida el que fuera para la Ilustración el objetivo principal al que el mismo fin del progreso material y la dominación había de someterse: el de la emancipación y el entendimiento mutuo<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> J. M. Lustiger, *Europa. Sé tu misma*, Valencia, 1992, p. 179.

<sup>44</sup> E. Morín, *Pensar Europa*, Barcelona, Gedisa, 1988, pp. 88-90.

<sup>45</sup> P. Barcellona, *op. cit.*, p. 47.

<sup>46</sup> Seguramente que no existe otra historia interna al pensamiento más apasionante que esta de las relaciones entre lo necesario y lo contingente. Hay que decirlo a sabiendas de que el tiempo, es decir, la maduración de la reflexión, ha obrado a favor de la contingencia sin que en modo alguno haya podido dejar de cubrirse de necesidad de uno u otro modo. Lo del uno u otro modo corresponde a los diferentes modelos de pensamiento, que van desde el necesitarismo primero al contingentismo radical que ahora nos enseñan los posmodernos. Tómese como una coincidencia casual o significativa, pero al lado de esta evolución corre paralelo el destino del concepto de creación.

<sup>47</sup> P. Barcellona, *op. cit.*, p. 112.

<sup>48</sup> Esta es la salida al callejón en que dejaron al pensamiento los maestros de la *Teoría crítica*

3º) La democracia, el otro supuesto y aportación, presenta dos agujeros: uno hacia arriba, hacia el poder constituyente, que queda siempre fuera del alcance de la soberanía popular. El otro hacia abajo: el problema de las condiciones materiales y culturales para la libre participación en el proceso de toma de decisiones. La democracia no viene a tener otro asiento que el consenso respecto de una regla que en sí misma no contiene verdad alguna. Su verdad consiste en no tener una verdad que trascienda a su ejercicio<sup>49</sup>. El problema es si una concepción tan frágil y falta de todo origen es capaz de generar la fuerza suficiente para responder a los desafíos que ahora se nos presentan.

10. Estas reflexiones se enmarcan en un «balance fin de siglo». Pero no se cierran cuentas sino para proyectar y emprender con mayor vigor el futuro<sup>50</sup>. Este no puede por menos de abrirse en una problemática compleja. Las situaciones complejas tienen una trama laberíntica y, en tales casos, hay que saber elegir muy bien la puerta de entrada. «La paz, el desarrollo y la protección del medio ambiente natural constituyen el triángulo de los problemas mundiales y sólo la solidaridad universal es garantía de la supervivencia humana»<sup>51</sup>. Veamos a qué nos obliga el tomar estos problemas como puerta de entrada al laberinto.

1º) La paz ha estado sustentada sobre la aspiración a la «tranquilidad del orden», en una forma que poco o nada tiene que ver con aquello en lo que pensaba San Agustín al definirla en esos términos<sup>52</sup>. Más bien la única versión que conocemos es la del equilibrio de la fuerza, que alcanza el grado máximo de tensión en la configuración disuasoria de la carrera armamentista. En los últimos tiempos, los nuevos cínicos celebran la caída del comunismo como la culminación del capitalismo occidental capaz de conciliar la racionalidad universal del mercado con la práctica altanera de la superioridad racial y cultural.

Estamos retados, en consecuencia, a desarrollar un concepto positivo de la paz que sólo nace de la solidaridad, de la justicia y de la cooperación. Dicho de otro modo, la mundialización de los problemas económicos, estratégicos y políticos, que es una forma de trascendencia universal, está muy lejos aún de poder avanzar dejando una huella que no se borre al pasar. Pero lo dicho supone la instauración de algo así como unos valores univer-

---

para un Habermas que profesa aún la fe en que el proyecto ilustrado guarda las mejores posibilidades. Por eso su *Teoría de la acción comunicativa* y todo el inmenso cúmulo de trabajos preparatorios. Aunque sólo fuera por haber puesto en danza —en la misma danza— a todos los pensadores que desde diferentes y opuestas tradiciones han venido pensando en la crisis de nuestro tiempo, después de haber echado una mirada a las etapas de la reflexión abandonadas (véase *Conocimiento e Interés*), su obra no puede pasarse fácilmente por alto.

<sup>49</sup> E. Morín, *op. cit.*, pp. 180-181.

<sup>50</sup> Verdad es que esta afirmación ya es toda una apuesta que inmediatamente se revela como en contra de toda la literatura acerca del final: de la filosofía, de la historia, de la modernidad, de los grandes relatos, etc. En esa consciencia se propone aquí.

<sup>51</sup> B. Hamm, «Europa: un desafío para las ciencias sociales», *La integración europea*, Rev. Internacional de Ciencias Sociales, UNESCO, marzo 1992, p. 8.

<sup>52</sup> San Agustín, *De civitate dei*, XIX, 13.

sales y toda instauración requiere justificación: tanto de la fuente de la que nace como de sus contenidos. Lo otro es la implantación unilateral cuyos resultados llevan camino de la dominación; pero el asunto no es ese sino la liberación de todos los hombres, único contexto en el que cabe una idea de la paz positiva.

2º) El desarrollo económico es problema objeto de debate. Parece que sólo por ese camino sea posible conseguir el aumento de la seguridad social, la mejora de la vida y la protección ambiental. Y, sin embargo, esconde una falacia: se basa en el argumento de que la actual distribución de la riqueza y los ingresos es sagrada, lo que significa operar a favor de los ricos y en contra de los pobres. Ahí es donde, en consecuencia, se ha de verificar la fuerza del principio de igualdad jurídica y la pregonada neutralidad de la forma capitalista en la era de la informática. Ahí es donde se hace posible la «tranquilidad del orden» que cumple la aspiración a la paz.

Por el momento estamos muy lejos de ello y no sabemos si en la forma que lleva el desarrollo es siquiera posible. Existe una relación de necesidad entre la forma de desarrollo tecnológico dirigido por las clases dominantes occidentales y la dramática separación entre el Norte y el Sur. No se cumple aquí aquella previsión de un mundo habitable para todos los hombres y, una vez más, nos vemos inmersos en la paradoja de que la trascendencia tiene diferente signo, positivo o negativo, según de quiénes se trate. Es como si hubiéramos decretado, no qué sea el bien y el mal, sino quiénes son los buenos de la tierra y quienes los condenados al infierno. La advertencia lanzada por los maestros de la *Teoría Crítica* no se puede desoír en lo que hayamos de pensar: «cuando podemos ser felices, cada minuto es comprado con el sufrimiento de un sinnúmero de otros seres animales y humanos»<sup>53</sup>.

3º) Es claro que el consumismo y el estilo de vida de la clase media occidental no pueden hacerse extensivos al resto del mundo sin agotar rápidamente los recursos disponibles, y ni siquiera puede mantenerse por mucho tiempo en occidente. Es necesario pasar a hablar de sostenibilidad en sustitución de crecimiento. Por sostenibilidad se entiende que la humanidad renuncia al dominio y explotación de la naturaleza para integrarse en el tejido de la vida con una actitud de cuidado y respeto hacia las otras especies vivas. Esta es la base de cualquier pensamiento ecológico y el sustento de los movimientos ecologistas si es que quieren ser algo más que una moda pasajera manejada en provecho de los intereses de cada momento.

Si el siglo XIX fue la era de la economía, el siglo XX ha de terminar convirtiéndose en la era del medio ambiente<sup>54</sup>. Ello significa que el ideal de progreso se traslada de lugar: del campo económico al campo de la cultura. ¿Será tan impensable aspirar a que los hombres deseen alcanzar mayor desarrollo cultural, al modo como en otro tiempo abandonaron la rutina de

<sup>53</sup> M. Horkheimer, «La teoría crítica ayer y hoy», en *Sociedad en transición. Estudios de filosofía social*, Barcelona, 1986, p. 61.

<sup>54</sup> C. F. von Weizsäcker, *Erdpolitik*, Darmstadt, 1990, p. 9.

las tradiciones ancestrales para emprender la difícil tarea de las revoluciones del progreso material? Ahora «salvar la tierra» se convierte en el objeto central de todo pensar, porque en el habitar —medita Heidegger— descansa el ser del hombre, y descansa en el sentido del residir de los mortales en la tierra. «Se habría ganado bastante si habitar y construir entraran en lo que es digno de ser preguntado y, de este modo, quedaran como algo que es digno de ser pensado»<sup>55</sup>.

Esa es la trascendencia hacia la naturaleza y esta es la puerta de entrada al laberinto que andábamos buscando. Ello permite cambiar la preferencia de los sistemas: de los que están basados en la contabilidad monetaria a los que asientan en la contabilidad energética, ya que la importancia del factor ambiental depende de las interacciones entre la explosión demográfica, la seguridad alimentaria y la disponibilidad energética.

En muchas culturas y religiones el respeto por la naturaleza es una creencia básica, mientras que el materialismo de occidente se ha extendido por todo el mundo con su prosperidad basada en la explotación de la naturaleza. En ese sentido, su influencia se muestra contraria no sólo a las más arraigadas tradiciones —de las que a buen tiempo se encargó de despedirse—, sino al futuro mismo de la humanidad.

11. Empezaba trayendo ante la vista que en esta clase de asuntos no es la «doctrina de la ciencia», sino la «doctrina del saber» lo que se busca. Si el avance en la primera es más o menos lento, en la segunda se nota la modestia de la razón. Pero tampoco cabe escudarse ni en la importancia del problema para resolverlo de modo dogmático, ni en la vaguedad de una idea de la sabiduría moral para dejar de emprender con coraje aquellas acciones que apuntan en la buena dirección: la de la trascendencia hacia los otros hombres y hacia el universo. Sólo en esos espacios hay lugar para que el dios ausente se haga otra vez presente. Pero es posible que hayamos de empezar por medir nuestras fuerzas —y corregir nuestras equivocaciones— antes de ponerse a la tarea; algo así como si hubiéramos de empezar por construir la filosofía trascendental que descubre las condiciones de posibilidad de estas nuevas especies de experiencia a las que el hombre está abocado en la perspectiva de que la continuidad de su historia sea viable.

Sería demasiado decir que los dioses nos han abandonado; es la tentación de Nietzsche y de Heidegger, cada uno a su manera, pero ambas expresión de una experiencia crucial del hombre. En el nuevo relato del *Génesis* que empieza la modernidad, el mandato de cultivar la tierra es la asunción de la obra creadora de la libertad humana. «Nosotros avanzamos desde lo que la experiencia nos ofrece inmediatamente, a saber: desde la doctrina del alma a la doctrina del mundo y (sólo) de aquí al conocimiento de Dios» —advertía para los inexpertos y los presurosos Kant<sup>56</sup>. La pregunta-tenta-

<sup>55</sup> M. Heidegger, «Construir, habitar, pensar», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, 1994, pp. 131-32, 141.

<sup>56</sup> I. Kant, *KrV*, B395, nota.

ción que motiva desde siempre la querrela: «¿está o no está el Señor entre nosotros?» vuelve después del tiempo a tener una respuesta clara: «Le has visto, el que está hablando contigo, ése es»<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> *Juan*, 9, 36-37 y 4, 26.