

FUNDACIÓ JOAN MARAGALL

84

2008

FE I PENSAMENT
TRIA D'ARTICLES (1973-1981)

JOSEP M. VIA TALTAVULL

QUADERNS



FE I PENSAMENT
TRIA D'ARTICLES (1973-1981)

JOSEP M. VIA TALTAVULL



Editorial Claret

QUADERNS
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL

Josep M. Via Taltavull (Barcelona, 1933) és llicenciat en filosofia per la Universitat Catòlica de Lovaina i en teologia per la Universitat Pontifícia de Salamanca. Ha estat professor d'antropologia filosòfica i fenomenologia de la religió a la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull. Ha estat membre del Patronat de la Fundació Joan Maragall des de la seva creació i és patró emèrit des del 2003. A part de la producció com a col·laborador de *La Vanguardia* amb articles sobre filosofia, religió i anàlisi de la cultura, destaca la lliçó inaugural de les facultats de Teologia de Catalunya i Eclesiàstica de Filosofia titulada *Home i naturalesa* (1992).

© Josep M. Via Taltavull

Primera edició: abril del 2008

Edició: Isidre Ferré

Fundació Joan Maragall (Cristianisme i Cultura)

València, 244, 2n – 08007 Barcelona

© Editorial Claret, s.a.u.

Roger de Llúria, 5 - 08010 Barcelona

Tel: 933 010 062 - Fax: 933 174 830

www.claret.cat - editorial@claret.cat

ISBN 978-84-9846-152-7

Dipòsit legal: B-13.962-2008

Imprès a Agpograf

Abril del 2008

ÍNDEX

Presentació i oferiment	5
En la muerte de Jacques Maritain. Las tres grandes líneas de su pensamiento	9
El testamento de Gabriel Marcel. En la muerte de un gran filósofo	14
Las grandes líneas del pensamiento kantiano. 250 aniversario del nacimiento de Kant	18
El «credo» de Roger Garaudy	23
Heidegger: «Sólo un Dios puede todavía salvarnos»	25
Paul Valéry: mística y ateísmo	27
Marxismo y fe cristiana	30
Malraux: arte y religión	33
El mensaje religioso de Spinoza. En su tercer centenario	35
Baruch Spinoza, o las condiciones de un pensamiento liberador. En el III centenario de la muerte de un gran filósofo	38
Grandeza y contradicciones del agnosticismo. Un libro de Tierno Galván	42
¿Hacia una crítica religiosa del marxismo? El documento de los obispos franceses	45
Dios y la materia. Los obispos franceses y el marxismo	48

Lenin y la religión. En el 60 aniversario de la Revolución Rusa	51
Los tres órdenes de Pascal. Saberes, moralidad y amor	54
Una renovada religión del cosmos. Los «nuevos filósofos» franceses . .	57
Lectura actual de Voltaire. En el bicentenario de su muerte	60
Actualidad de Rousseau. Apuntes de un bicentenario (1)	63
Religión interior y romántica. Bicentenario de Rousseau (y 2)	66
El pacifismo de Erasmo de Rotterdam. La Iglesia y el poder	69
Ferrater Mora, un filósofo integral	72
Aristóteles: ciencia y religión. Filósofo y científico	75
El ateísmo de Sartre. Radical y agresivo	78
Uno de los pensadores más estimulantes de nuestro siglo. Centenario del nacimiento de Teilhard de Chardin	81
La comunicación razonable: libro sobre J. Habermas. Un filósofo universitario a la manera clásica	85
 Relació d'articles publicat a per Josep M. Via a <i>La Vanguardia</i> de 1973 a 1995	 87

PRESENTACIÓ I OFERIMENT

El Patronat de la Fundació Joan Maragall té el goig i l'honor de retre amb aquest quadern un petit però sentit homenatge a Mn. Josep M. Via Taltavull, que n'ha estat un dels patrons fundadors i n'és ara patró emèrit. En efecte, Mn. Via ha estat una persona clau en la gestació, en el naixement i en els quasi vint anys de vida de la Fundació.

Quan el cardenal Narcís Jubany meditava de crear, al setembre del 1986, una «ponència» de la Delegació de Pastoral Universitària de Barcelona per explorar la possibilitat d'una institució que fes de pont entre la fe cristiana i la cultura laica del país, una de les primeres persones que va consultar va ser Mn. Via, el criteri del qual apreciava altament a causa de la seva talla intel·lectual, la seva àmplia cultura i la seva disponibilitat eclesial. La llarga conversa que van mantenir, en el transcurs de la qual el futur patró va insistir davant del cardenal en els dèficits intel·lectuals i culturals de la nostra Església i en la necessitat de posar-hi remei per tal de poder-se acostar amb una certa naturalitat al món de la cultura, va ser decisiva. L'any següent es va crear un grup de treball per dissenyar una institució que acabarà essent la «Fundació Joan Maragall - Cristianisme i Cultura». Aquest grup inicial, compost per Mn. Antoni Matabosch, Mn. Josep M. Rovira Belloso, Mn. Josep M. Via, Josep M. Carbonell, Pere Lluís Font i el malaguanyat Jaume Lorés († 2002), als quals s'afegí poc després Josep M. Ainaud de Lasarte, va integrar en una primera etapa el Patronat de la Fundació (Patronat del qual posteriorment han estat també, o són encara, membres Jaume Dantí, Josep M. Esquirol, Mn. Jaume Fontbona, David Jou, M. Pilar Núñez, Ramon Pascual de Sans, Ramon Pla i Arxé, Mn. Armand Puig, Pilar Queralt, Joan Rigol, Albert Sáez i Francesc Torralba).

Si Mn. Via ha estat determinant des del començament per a l'orientació de la Fundació Joan Maragall, és perquè és un home de pensament, amb una sòlida formació filosòfica i teològica i una gran sensibilitat per la cultura actual; un home que sap veure les coses en perspectiva i que sap destriar en

les diverses qüestions l'essencial de l'accessori. És en una bona mesura d'acord amb el seu criteri que la Fundació gaudeix de prou autonomia per treballar amb llibertat —en el marc eclesial, però al marge de l'organigrama de l'arquebisbat— per la inculturació actual de la fe cristiana, desenvolupant les seves activitats a l'aire lliure de la cultura civil (no tancada en el clos de la subcultura eclesiàstica), lluny tant de les tendències fonamentalistes com de les actituds acomplexades, des d'una mentalitat de cristianisme il·lustrat en la línia del Concili Vaticà II, maldant per tenir, segons una expressió que a ell li agrada de repetir, «una església civilitzada en una societat civilitzada».

Mn. Via ha pogut fer aquest paper perquè comptava amb un bagatge intel·lectual considerable, adquirit per una personalitat forta. De la seva personalitat, en dóna bon testimoni la història de la seva vocació de prevere, que ell mateix ha explicat alguna vegada: després d'estudiar magisteri i de passar per moments humanament torbadors, va decidir fer-se capellà com a conseqüència d'haver arribat a la conclusió que Déu existeix. És una actitud que fa molt de respecte. I pel que fa al seu bagatge intel·lectual, cal recordar que és llicenciat en filosofia per la Universitat Catòlica de Lovaina (on va obtenir també una diplomatura en ciència de les religions) i llicenciat en teologia per la Universitat Pontifícia de Salamanca, i que va completar la seva formació filosòfica a París (amb Maurice Merleau-Ponty i Paul Ricoeur) i a Colònia (amb Walter Biemel). Si bé és un seguidor lúcid de l'actualitat teològica, ell es considera més filòsof que teòleg. Unes quantes generacions d'alumnes han tingut la sort de beneficiar-se de la seva docència sobretot en matèria d'antropologia filosòfica i de fenomenologia de la religió en diverses institucions acadèmiques, principalment al Seminari Conciliar de Barcelona, a la Facultat de Teologia de Barcelona (Secció de Sant Pacià) i a la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, on ha dirigit durant molts anys el Departament de Filosofia. També ha estat membre actiu de la Societat Catalana de Filosofia i de l'Associació de Teòlegs Catalans.

De la seva obra escrita, no gaire extensa però de reconeguda solvència, tots recordem especialment la seva esplèndida lliçó inaugural del curs 1992-1993 de les Facultats de Teologia de Catalunya i Eclesiàstica de Filosofia, titulada *Home i naturalesa*. I som molts els que recordem també el seu talent d'articulista, perquè vam seguir amb interès les seves col·laboracions a *La Vanguardia* en els anys setanta i vuitanta sobre qüestions que se situen entre la filosofia, la religió i l'anàlisi de la cultura, tractades sempre des d'una viva consciència de la mediació cultural de la fe religiosa. Ens ha sem-

blat que una bona manera, per part de la Fundació, d'homenatjar un dels seus més destacats patrons en ocasió de la seva progressiva retirada de la primera línia activa per motius d'edat i de salut, coincidint també amb el cinquantè aniversari de la seva ordenació de prevere, era rescatar per al lector actual una àmplia mostra d'aquestes col·laboracions periodístiques.

Hem triat els articles relatius a filòsofs, tots (amb una única excepció) moderns i contemporanis: Aristòtil, Erasme, Pascal, Spinoza, Voltaire, Rousseau, Kant, Marx, Lenin, Maritain, Marcel, Heidegger, Sartre, Teilhard de Chardin, Garaudy, Habermas, Tierno Galván, els *nouveaux philosophes* francesos o Ferrater Mora, incloent-hi també algunes figures que estan a cavall entre la literatura i la filosofia, com ara Paul Valéry o André Malraux. A dos d'aquests filòsofs, Spinoza i Sartre, havia dedicat Mn. Via especial atenció, sens dubte perquè els veia com dos grans desafiaments per a la fe cristiana.

Hem titulat el recull *Fe i pensament*. I cal remarcar que ambdós aspectes hi són igualment essencials i s'interpenetren amb tota naturalitat. Els filòsofs hi són llegits filosòficament però des de la fe (des d'algun lloc s'han de llegir!), i la fe hi és presentada des d'una sensibilitat filosòfica. Tot amb una gran exigència intel·lectual, lluny de la temptació ingènua apologetica. Segons la coneguda reflexió de T. S. Eliot, la informació hi és posada al servei del coneixement, i el coneixement al servei de la saviesa. És potser aquest darrer mot, *saviesa*, el que millor expressa la lliçó darrera d'aquests articles, així com també la petjada que ha deixat Mn. Josep M. Via en la Fundació Joan Maragall.

Ad multos annos!

*Pel Patronat de la Fundació,
Antoni Matabosch
Pere Lluís Font*

EN LA MUERTE DE JACQUES MARITAIN¹

LAS TRES GRANDES LÍNEAS DE SU PENSAMIENTO

Una cierta valoración crítica de la abundante obra del filósofo cristiano Jacques Maritain y de su aportación mayor a nuestra cultura es posible no sólo por la relativa fijeza del marco teórico en que se desenvuelve siempre su pensamiento a pesar de la diversidad de temas abordados, sino también —y sobre todo— porque muchas de sus ideas ya han cristalizado en el ámbito de la cultura cristiana establecida. El papel del Concilio Vaticano II y la personalidad de Paulo VI que, como es sabido, lo consideraba su «maestro espiritual» han sido sin duda decisivos en este punto.

No vamos a insistir ahora en el tomismo de Maritain. Es de sobras conocido que el pensamiento de Santo Tomás y el de sus más grandes comentaristas —entre los que destacó a Juan de Santo Tomás— fue para él el marco teórico desde el que pensó y una instancia crítica para su labor. Pero convendría desconfiar bastante de una atribución ligera de esta índole, como si Maritain no hubiese sido creador de pensamiento. A fin de cuentas es el sino de todos los discípulos no escolásticos de cualquier filósofo —quíeránlo o no— el de decantar el pensamiento del autor genial en direcciones varias donde ellos realizan de veras su pensar más propio, sin ni siquiera pecatarse de ello con frecuencia.

UN MENDIGO DEL CIELO

Tres son a nuestro entender las grandes líneas de pensamiento recorridas sin cesar por este «viejo laico» que quiso ser religioso a los 90 años en los Hermanitos de Jesús, allá en las barracas de los suburbios de Toulouse. Él mismo lo declaraba en cierto sentido en el prefacio de sus *Carnets* autobiográficos de 1954, publicados en 1965, cuando, tratando de responderse a sí mismo quién era, confesaba: «¿Soy un profesor? No lo creo. Es por necesidad que he enseñado. ¿Un escritor? Quizás. ¿Un filósofo? Lo espero. Pero también una especie de romántico de la justicia... Una especie de brujo que pega su oído a ras de suelo para escuchar el ruido de las fuentes escondidas

1. *La Vanguardia*, 1 de maig de 1973.

y de las germinaciones invisibles. Y también quizá, como todo cristiano, a pesar y en medio de las miserias, de los fallos y de todas las gracias traicionadas, de las que me doy cuenta en el atardecer de mi vida, un mendigo del cielo, disfrazado de hombre de mundo».

El disfraz cayó en 1960, a la muerte de su esposa Raïssa Oumansoff, la compañera infatigable. La rusa-judía huída de los *progroms* de los zares y alumna como él de la Sorbona de comienzos de siglo. Ambos sintieron aquella sed del Absoluto que Bergson sabía comunicar en el Colegio de Francia; ambos fueron como desesperados a la fe por aquel «león desesperado» que fue León Bloy. Su boda en 1904, y sobre todo su conversión conjunta al catolicismo el 11 de junio de 1906, selló sus vidas para siempre bajo el signo del trabajo bien hecho, en lucha constante «contra este anarquista que soy», de la fidelidad a las «grandes amistades» y sobre todo de la oración contemplativa fomentada en común.

CONTEMPLACIÓN EN EL SENO DEL MUNDO

A partir de 1960, Maritain, solo y casi solitario —la mayoría de sus amigos ya muertos—, se retira a uno de estos pequeños grupos de hombres que trabajan entre los más pobres hasta el gozo del agotamiento, al mismo tiempo que conservan energías suficientes para dedicarse a la contemplación amorosa del Jesús viviente. Los Hermanitos de Jesús, uno de los grupos nacidos a la sombra de la inspiración de Charles de Foucauld, le sirven para hacer visible en propia carne la línea que cualquier lector sagaz hubiese podido intuir como primordial en el itinerario del filósofo. Desde la *Primacía de lo espiritual* hasta su polémico *De la Iglesia de Cristo y de su personal* —separados por casi cincuenta años— se muestra cómo, por debajo y en el interior de sus distintas arquitecturas, las obras de Maritain estaban llevadas por una misma sed de Absoluto. Concisamente, lo profesaba en la UNESCO el día 21 de abril de 1965, en la sesión que ésta dedicó al Concilio Vaticano recién concluido. «Una invisible constelación de almas entregadas a la vida contemplativa, digo en el mismo mundo, en el seno del mundo: he aquí, en definitiva, nuestra última razón de esperar.» Contemplación en el seno del mundo sin privilegios ni clausuras, en el trabajo común y en el silencio, en la seriedad y en la alegría. Pocas páginas se han escrito filosóficamente en este siglo de mayor empaque que las que Maritain ha dedicado a la contemplación. Y para aquellos que hoy creen que la dimensión mística de la existencia aleja a los hombres del compromiso terrestre escribió sin

duda las últimas páginas de su *Filosofía moral* de 1960 —su obra más madura y mejor informada de las corrientes contemporáneas— en las que contrapone a la mística hindú, transida secretamente por un desprecio de nuestra condición presente, la mística que en mayor o menor grado ha sido influida por el Evangelio y que implica siempre, no sólo un no rechazar o aceptar sencillamente la existencia, sino, y sobre todo, un trascender en su doble sentido —hacia los demás y hacia el Padre— la condición humana.

UN ROMÁNTICO DE LA JUSTICIA

Pero el mendigo del cielo, el de los silencios prolongados, fue también «un romántico de la justicia». Para nosotros, los llamados ahora en nuestro país «la generación del tránsito», el descubrimiento tardío de Maritain, hacia los años 50, significó en este sentido una liberación. Después vinieron otros que daban forma concreta a nuestras aspiraciones, pero el impacto de Maritain ya había sido decisivo. Es muy posible que el antagonismo visceral de Maritain hacia Rousseau y Hegel se debe menos a razones estrictamente filosóficas —que las hay, y poderosas— que a un querer defender obstinadamente y con perfecta lucidez la salud del «cuerpo social» de la omnipotencia soberana del Estado y de los Estados. En las conferencias de Chicago de 1949, como ya antes en la célebre *Carta sobre la independencia* y en tantos otros libros, Maritain no sólo denunciaba la tiranía, la democracia formal y la tecnocracia, sino que insistía en el papel instrumental del Estado, en la necesidad de la libertad de prensa y de los pequeños grupos, también de los que él llamaba ya entonces «proféticos», para que fuese todo el cuerpo social el que persiguiera el bien común. ¿Romántico de la justicia? Sí, sin duda. Pero convencido de que sólo la utopía, cuando no olvida las condiciones existentes y por tanto se realiza paso a paso, es capaz de cambiar la faz humana de este mundo en el que el egoísmo y el prurito de la eficacia inmediata pervierten los sanos principios de la justicia. El reto de la justicia social como primera tarea de los Estados, el llamado más tarde principio de subsidiariedad y el intento de preparar realmente los corazones de los hombres y las condiciones reales de existencia para que se realizara un «cuerpo social universal», que no cayera en el abismo del «superestado universal superimperialista», eran y son también elementos indispensables de su doctrina.

Pero la persona humana no es sólo un individuo de cuya suma surja el cuerpo social; ni éste podrá agotar nunca, por más abajo que caiga en su

desarrollo, todas las dimensiones del hombre. Por esto el hombre no es sólo un animal de costumbres, de hábitos o de progresos; es una persona libre, cuerpo y espíritu en tensión y unidad. Hay una ley moral inscrita en el hombre que no es una simple regulación biológica, sino un ideal ético a realizar lentamente. Su conocimiento no se realiza por deducción, sino por «inclinación» o por connaturalidad. El hiato entre el conocimiento teórico de cualquier nivel y el práctico o moral es irreductible. Y para Maritain el error mayor del racionalismo moderno ha sido que al intentar recuperar todas las dimensiones humanas bajo la Razón divinizada ha dejado caer en el puro irracionalismo, maquiavelismo o brutalidad del más fuerte, la mayor parte del quehacer ético humano, sancionado como moral lo que, o no es más que costumbre, o ansias de prepotencia para el futuro. Mientras, el pueblo convertido en masa cae en el trabajo inhumano y en la cobardía, debilidad y pereza sin ideal, fomentados por la corrupción del poder, «esta caricatura de la auténtica autoridad».

LA PLURALIDAD DE ACCESOS A LA REALIDAD

Un estudio serio de la crítica y metafísica de Maritain sería farragoso y exigiría un espacio del que no disponemos ahora. Bástanos pues, en esta tercera línea de su pensamiento, con apuntar un tema de actualidad candente en todas las latitudes filosóficas o, mejor, epistemológicas. Si uno relee por ejemplo *Los grados del saber*, se percata, dígase lo que se quiera, de que la problemática filosófica evoluciona lentamente y que muchos de sus planteamientos siguen siendo básicamente actuales y operativos. ¿Hay o no un solo camino válido de acceso cognoscitivo a la realidad? Los éxitos de la física y en general del saber experimental para este conocer que permite dominar el mundo, ¿dejan para el ámbito de lo privado o personal otros tipos de acceso a la realidad como la poesía, la filosofía y, para el creyente, la revelación de Dios? Más todavía, ¿hay una única metodología científica universal, la misma para todas las ciencias? La respuesta pluralista de Maritain no puede extrañar a nadie. Y aunque su metafísica sea poco crítica a pesar de sus afirmaciones y su epistemología excesivamente aristotélica, no cabe duda de que sus respuestas razonadas no sólo dan que pensar, sino que obligan a afirmar la ingenuidad y la osadía de quienes, en 1930 y en 1973, pretenden tener la única clave del universo. Porque las dimensiones histórica, metafísica, mística y poética del hombre, aunque no formalizables, no son sólo expresiones del sentimiento sino también de la inteligencia, cada una

en su propio orden. El monismo metodológico puede aplicarse a todo y convertirse en ideología, pero no es capaz de dar razón de las verdaderas cuestiones que atormentan al hombre ni a las del sentido del universo. La tarea del filósofo, para Maritain y para una larga tradición de pensadores, no es tanto la de establecer los medios como los fines. Una metafísica del ser, entendido como «el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones» según el lenguaje medieval de Santo Tomás resumido por Maritain, es capaz de responder, aunque a veces de modo balbuciente, a estos interrogantes en este mundo y preparar el ánimo a una posible y moralmente necesaria revelación de Dios.

«HUMANISMO INTEGRAL»

Humanismo integral es el título de una de las obras más conocidas de Maritain. Es un texto que está en la base de las encíclicas *Pacem in Terris* del Papa Juan XXIII y más todavía de la *Populorum Progressio* de Paulo VI. Quizá hoy acentuaríamos más los aspectos de paradoja que la fe cristiana implica para todo humanismo. Pero nos parece que este libro resume bien la obra general de Maritain y las tres líneas que hemos deseado destacar. A ellas se tendría que añadir la del fiel cristiano católico, el «viejo labrador del Garona» que durante toda su vida, con su pensar y su existir, ha sido. Maritain ha sido a la vez un dialogante algo feroz con nuestro mundo; un tomista original y creador, pero poco generoso con otros estilos de pensamiento; y, ante todo y sobre todo, un auténtico mendigo del cielo.

EL TESTAMENTO DE GABRIEL MARCEL²

EN LA MUERTE DE UN GRAN FILÓSOFO

Quizá sea útil para esta crónica de urgencia en el momento de la muerte del filósofo y dramaturgo Gabriel Marcel acudir a su último texto pronunciado —no leído, dadas ya sus dificultades de visión— en Viena, en septiembre de 1968, con motivo del XIV Congreso Internacional de Filosofía. El filósofo de la «encarnación», de la persona como cuerpo que se trasciende, había llegado prácticamente al final de su camino como «pensador itinerante». El temblor de su voz y de sus manos, aquella mirada todavía vivaz que ya no podía seguir el hilo de sus propias notas escritas, su propia confesión, en fin, nos indicaban claramente que Gabriel Marcel era ya prácticamente historia.

Por eso le agradecemos más todavía que, como último paso —prácticamente no ha publicado nada nuevo después—, no nos legara un texto más dentro de su bien poco sistemática obra, sino lo que él mismo llamó *Mi testamento filosófico* y que consiste más que nada en un conjunto de claves para poder seguir los innumerables vericuetos de su pensamiento tanto filosófico como teatral. Porque —y esto debe ser tenido muy en cuenta— Marcel, al contrario de Sartre, no piensa su teatro como plasmación dramática de una doctrina previa, sino más bien como el sucesivo planteamiento de situaciones más o menos insolubles, sin recurrir nunca a lo que él llamaba despectivamente «la propaganda» o «la catequesis» y que le parecían lo más contrario al teatro porque también lo eran de la vida real. Por esto muchos temas, confiesa, «fueron antes acción teatral que pensamiento configurado»; como siempre, la vida concreta es anterior al pensamiento, por más que éste intente, como en el caso de Marcel, ser tan concreto como sea posible.

UNA INFANCIA TRANSIDA DE SOLEDAD

Es bien conocida la repercusión que para toda su obra creyó Marcel que había tenido ante todo su infancia de hijo único, huérfano de madre a los cuatro años y con la tía materna como madrastra, sin nadie con quien jugar

2. *La Vanguardia*, 10 d'octubre de 1973.

salvo en la breve temporada de la embajada de su padre en Estocolmo. El niño captó antes de fin de siglo —había nacido el 7 de diciembre de 1889— tres «situaciones existenciales» sobre las que volverá una y otra vez. Su soledad, o dicho de otra manera, la necesidad de comunión con los otros; la dificultad —por no decir la imposibilidad— de esta mutua y generosa comprensión, vivida cada día en lo que él llama en su testamento el conflicto entre el hombre-estético que era su padre y la mujer-ética que fue su madrestra, la judía recién convertida al protestantismo en su rama más puritana; por fin, el sentido de responsabilidad casi culpable ante los estudios poco brillantes a los ojos de los suyos. El sin-sentido, el absurdo y sobre todo la muerte fueron en su infancia temas no de pregunta teórica sino de elucidación existencial.

Por un momento, el estudiante de la Sorbona confió en el idealismo. Él mismo confiesa cómo Fichte y Schelling le fascinaron sobre todo en la versión actualizada del inglés Bradley. Su tesis doctoral, *Influencia de Schelling en la poesía de Coleridge*, es prueba de ello. «Lo más verdaderamente real pudiera muy bien no ser lo más inmediato, sino, por el contrario, el fruto de una dialéctica, el coronamiento de un edificio de ideas», espetó el ardiente idealista de entonces a Jacques Rivière. Lo que después sería su obra fundamental, su *Diario metafísico*, empezado en 1914 y dado a conocer con diversos nombres a partir de 1926, tenía todavía la intención inicial de ser unos apuntes que el joven enfermo que reposaba en un sanatorio suizo iba tomando para lo que él creía que habría de ser su sistema de pensamiento.

Pero su enfermedad, y sobre todo la primera guerra mundial, la cual significó para él desde el principio el «suicidio de Europa» —que según nos dice se consumó en la de 1939-1945— y las tan controvertidas experiencias parapsicológicas en las que creyó absolutamente desde los lejanos días en que actuaba como voluntario de la Cruz Roja, le alejaron para siempre del sistema.

ADMIRACIÓN SIN CEGUERA

Todo aquel que haya leído algo de Marcel se sentirá normalmente molesto ante la cantidad de aproximaciones a un mismo tema, tratadas todas ellas como minúsculas obras maestras, pero que no se puede saber con frecuencia si se trata de simples aproximaciones, de complementos o de paradojas. Muchas veces han de interpretarse como breves ensayos metódicos para mostrar cómo por debajo de toda reflexión temática —sea científica o

técnica o metafísica— hay lugar para una reflexión de segundo grado recuperadora en algún modo de la riqueza, confusión y complejidad de lo concreto. Esto se realiza cuando el hombre sale de su anonimato, se da cuenta de la limitación del *Cogito* de Descartes con sus ideas claras y distintas y se piensa a sí mismo como «existente», como persona encarnada. Ante él y en él aparecen entonces la dimensión de la persona como misterio. No tiene nada de extraño entonces que en este Testamento nos diga que finalmente el tema crucial de su filosofía ha sido el de Dios no como Trascendente o como Ente superior, sino como última dimensión radical de la persona y más interior que ella misma, aquella que da razón y justifica la esperanza, la fidelidad y la gratitud. El detalle, la precisión y el quedarse tan próximo de estas tres dimensiones éticas como es posible a un pensador en unos análisis antológicos, justificarían por sí solos el respeto y la admiración por Marcel, sin que esto nos haga caer en la hipócrita adulación o en la ceguera, ya que se ha de reconocer siempre que Marcel, a pesar de sus intenciones, no logró nunca hacerse cargo realmente de las variaciones semánticas y de contenido que el llamado «problema social» plantea al ámbito de la ética.

Su conversión al catolicismo en marzo de 1929 no tiene para la obra de Marcel ninguna relevancia especial. Él la comprendió siempre como una «compleción» y no como una ruptura o un transcendimiento espectaculares. El disparador fue aquella para nosotros extraña e hiriente frase de Mauriac de enero del mismo año, cuando a propósito de sus dramas se preguntaba en su revista: «¿Qué le impide a éste [Marcel] ser uno de los nuestros?». Había sido su propia búsqueda —y sin pretenderlo en absoluto— la que le había llevado del indiferentismo heredado de su padre a un talante tal que encontró en el catolicismo —siempre lo interpretó a su modo— los valores religiosos en los que él ya creía por su parte y en el Dios de gracia y de perdón en quien ya creía como único fundamento válido de toda auténtica esperanza.

TRIPLE APORTACIÓN AL UNIVERSO FILOSÓFICO

«Filósofo de los umbrales cristianos», se había definido a sí mismo más de una vez. En un estilo bien distinto del de Bergson o del de Blondel. Cercano a Heidegger y, a pesar de su antipatía feroz casi irracional contra Sartre, tocado por similares problemas y modos de abordarlos, Marcel quedará como «existencialista cristiano» a pesar de todas sus propuestas, bien justificadas por otra parte. Su temática fue, pues, limitada y su repercusión me-

nor quizá de la que merecía, salvo en los grupos cristianos que por los años de la posguerra buscaban un camino más amplio que el que ofrecía una escolástica endurecida. Pero quien conoce su obra a fondo sabe que para ciertos análisis fenomenológicos nadie mejor que Marcel ha descubierto facetas aparentemente insignificantes, pero de una extraordinaria trascendencia.

Hoy, a la hora de establecer un inventario esquemático y breve de su larga tarea, creemos que su aportación a nuestro universo filosófico es triple, según el tipo de «lectura» que hagamos de ella. Ante el idealismo de cualquier especie, Marcel le recuerda al hombre su condición de corporalidad y personalidad que no pueden reducirse a un sistema, so pena de tronchar dimensiones básicas del ser hombre. Ante las filosofías del absurdo, la mostración de una posible esperanza que no diluye los dramas de nuestra convivencia, pero que nos permite seguir luchando no de modo prometeico ni estoico, sino fundamentados en las experiencias de comunión humana, reflejos rotos de una convivencia transpersonal de Dios como Amor. Por fin, ante las filosofías analíticas, recordándoles que también en éstas, bajo todos sus hallazgos tan importantes, late la cuestión fundamental que no puede ser olvidada del hombre y su destino.

Si la visión del hombre de la técnica siempre decepcionó a Marcel, sus acentos en este campo fueron haciéndose más sombríos en estos últimos años. Su optimismo era cada vez más dramático e incluso sin duda exagerado. Pero no quiero terminar sin recordar que en este pequeño Testamento hay como una renovada esperanza no en el capitalismo, sino en un socialismo de «rostro humano», que él creía traicionado por las burocracias estatales o paraestatales de los países comunistas y socialistas, pero que le parecía el porvenir de la Humanidad si por una parte no olvidaba el Fundamento y la Persona y por otra se fijaba unos objetivos claros no tanto de destrucción total de una cultura —tarea que él denominaba demoníaca— sino en la renovación de una convivencia en la que, por fin, el derecho y la justicia, la ley y la ética unidas obtuviesen el marco y los contenidos para una mejor convivencia humana.

LAS GRANDES LÍNEAS DEL PENSAMIENTO KANTIANO³

250 ANIVERSARIO DEL NACIMIENTO DE KANT

Manuel Kant, cuyo 250 aniversario de su nacimiento y 170 de su muerte conmemoramos estos días, ha sido sin duda uno de los más conspicuos forjadores de la cultura moderna europea y aún mundial. Con él culmina el llamado «siglo de las luces», la Ilustración a la que definió no sin su poco de ingenuo optimismo como la «accesión a la mayoría de edad del hombre». Del tronco rígido de su obra surgen los idealismos de toda especie que, con mayor o menor infidelidad al maestro, configuraron la Europa bonapartista y postbonapartista y cuya vigencia, a pesar de tantos avatares, dista mucho de estar caducada. «Recaer en el idealismo» equivale hoy como ayer a una excomunión que no por ser demasiado frecuente deja de tener consecuencias en el ámbito del marxismo. ¿Por qué no pensar con algo de humor que la zarina Isabel actuó premonitoriamente al negarle la cátedra que solicitaba tan respetuosa y versallescamente Kant en carta de 1758 cuando las tropas rusas ocuparon durante cinco años la Prusia Oriental? Pero el rey de Prusia Federico el Grande había obrado de idéntica manera antes y después de esta fecha para con su «leal súbito» que bien que mal iba tirando con sus más de treinta horas de clase semanales y con la venta en más de una ocasión de libros de su biblioteca para comprarse nuevas ediciones y «estar al día».

Pero no vamos a entretenernos en el rico anecdotario que la prosaica vida de este típico profesor universitario misógino, sedentario y ritualista hasta los mínimos detalles podría proporcionarnos. En Kant lo verdaderamente importante es la obra. Una obra, por otra parte, intencionadamente impersonal casi siempre y en la que sólo en contadísimas ocasiones de controversia se trasluce un *pathos* irónico y agresivo. Los *Sueños de un visionario interpretados mediante los sueños de la metafísica*, de 1766, quizá por ser publicada anónimamente —aunque no engañó a nadie—, sería la excepción que confirma la regla. Es la pirueta de quien tiene un ajuste de cuentas pendiente con «los dogmáticos» —en el fondo consigo mismo hasta entonces— y se permite por persona interpuesta —el pobre místico y supersticioso Swedenborg— clavar su arma dialéctica hasta la badana. Con respecto a este

3. *La Vanguardia*, 20 d'abril de 1974.

«divertimiento» contestará a Mendelsohn la tan comentada y criticada frase que repetirá casi exactamente veintisiete años más tarde cuando fue censurado por haber aceptado sumisamente la reconvencción del rey Federico-Guillermo II con motivo de *La Religión dentro de los límites de la pura razón*: «Digo la verdad pero pienso muchas cosas verdaderas que no las diré jamás». Kant no parece haber creído nunca en las revoluciones no preparadas desde largo tiempo por una fuerte y estricta conversión interior. Su mismo canto a favor de la Revolución Francesa hasta el terror más bien parece un espectáculo grandioso para los otros que no un compromiso que le afecte a él y a su país.

Hay una actitud que se transparenta en toda su obra, sobre todo a partir de 1762, que nos parece impercedera. Él mismo la formuló en una ocasión a su amigo M. Herz durante la trabajosa elaboración de la *Crítica de la Razón Pura*. Por una parte, decía, hay que huir de los dogmáticos, «que no enseñan nada» porque creen saberlo todo sea gracias a una intuición, a una experiencia, al «entusiasmo» o aún al simple juego de conceptos. Por otra parte, hay que escapar de los escépticos, que tampoco «enseñan y lo que es todavía peor no prometen nada» con su garrulería sarcástica revestida con frecuencia de bello y paralizador ropaje literario. Toda la filosofía crítica intenta pasar por este filo de navaja para esclarecernos a nosotros mismos las dimensiones del hombre y nuestros propios límites.

Sin duda que la *Crítica de la Razón Pura* ha sido uno de los libros más fecundos para el desarrollo de las ciencias experimentales a las que dio un fundamento mucho más preciso que el balbuciente todavía del propio Newton. Su extensión del mecanismo al ámbito de todos los fenómenos abría horizontes insospechados que sólo poco a poco van siendo colmados. La autonomía del saber científico, su peculiaridad y su eficacia recibieron con esta obra un espaldarazo definitivo. Poco nos importa ahora que las nuevas concepciones del espacio y del tiempo con los descubrimientos de la teoría de la relatividad, la microfísica o la física astronómica hayan arrinconado y seguramente derrumbado para siempre la teoría kantiana de «la intuición sensible». Esto interesa al erudito, para quien, por otra parte, Kant no tenía excesivo aprecio. Pero el ideal de ciencia antropocéntrico y con vocación de sistema sin que en su propio orden tenga que preocuparse por otras instancias o «usos» de la razón sigue en pie. Forma parte de lo que Kant llamó «el giro copernicano» que él había querido dar a la filosofía: ya que pensar la razón humana como medida o girando alrededor del objeto se había manifestado infecundo, tratar de pensarla como un juez ante quien se presenta la realidad para ser constituida por ésta en «objeto». Kant no negará nun-

ca —dejemos de lado un par de anotaciones de sus papeles póstumos de muy dudosa interpretación, de los que usarán y abusarán los idealistas posteriores— que la realidad en sí misma tenga una densidad propia, pero afirmará siempre que lo único que nosotros podemos conocer es la realidad-para-nosotros. Y que esta realidad tiene como límite infranqueable la experiencia entendida como posibilidad de experimentación.

Pero quien redujera la crítica a pura epistemología, como los neokantianos de fines del siglo pasado, no entendería nada de la problemática real de Kant. Porque la preocupación última de Kant es, como han visto bien Heidegger y Zubiri, metafísica. Kant no dudó nunca de que hay una dimensión metafísica innata en el hombre y que mundo, inmortalidad y Dios son ideas necesarias de nuestro pensamiento cuando quiere pensar la totalidad. Lo único que pretendió fue mostrar que estas ideas no pueden ser conocidas como «objetos» en el campo de la ciencia moderna sea la que fuere y la única que merece para él tal apelativo, sino que tienen una función reguladora del pensar. Al mismo tiempo que marcan un límite insalvable señalan una posibilidad que podrá ser asumida por un uso distinto de la razón: el uso práctico o moral. El racionalismo de Chr. Wolff y el empirismo de D. Hume habían sido superados.

Si la árida terminología de la *Crítica de la Razón Pura* —que hemos intentado obviar hasta el máximo— no ha pasado del círculo de los especialistas, las expresiones-clave de la moral kantiana han engrosado en todos los países el acerbo del lenguaje cotidiano. «Deber», «imperativo categórico», «libertad radical», «debes luego puedes», «la persona como fin y como tarea», etc., son varias de estas expresiones. La educación puritana y la defensa de los derechos del hombre hicieron que penetrasen en los ambientes más contrapuestos. En sus obras morales, de las que preferimos destacar *La Crítica de la Razón Práctica* y el ensayo sobre *El mal radical*, Kant no precisó alejarse tanto del lenguaje de su tiempo sino dar nuevo contenido, según su concepción de clara procedencia pietista y rigurosa a las ideas de Rousseau y oponerse a los moralistas ingleses de la felicidad conseguida por el placer o por la utilidad.

El hombre es un animal ético porque es libre. La Naturaleza, con todos sus condicionamientos internos y externos, actúa sobre él pero él a la vez puede y debe hacerse a sí mismo y a sus obras. A la finitud del mundo del saber científico se contraponen el infinito de la libertad orientada al bien. No para obtener una más o menos problemática felicidad, sino porque el bien es bueno y debe hacerse. La ley del bien es infinita y se realiza con nuestros actos. El «imperativo categórico», pues, no es más que el desarrollo de

la libertad autónoma que obliga a tratarse a uno mismo y a los demás como fin y nunca como medios, a actuar de modo que nuestro obrar pueda ser constituido como máxima universal para todos. Y lo que es más característico es que nuestros actos morales, a diferencia de nuestro conocimiento, no obran sobre los fenómenos sino sobre la realidad. Por esto el hombre moral cree racionalmente en la realidad del mundo, en la inmortalidad —dada la distorsión mundana entre placer y bienaventuranza— y finalmente en Dios, aunque evidentemente no deba actuar para agradarle, lo cual sería «la más miserable adulación». En el ensayo sobre *El mal radical* añadirá que es necesaria una conversión originaria y radical del hombre, de todo hombre, para realizar el bien y que éste es el último poder de la propia libertad. El eco laicizado de la doctrina cristiana del pecado original no puede ser más patente.

La moral kantiana tiene mala prensa y contrasta con la sensibilidad de nuestro siglo claramente permisivo. Su formalismo y rigor son evidentemente exagerados e insuficientes para señalar un código concreto de moralidad. Pero habría que examinar más a fondo si no hay en ella algo extraordinariamente interesante y verdadero para que la libertad no sea o pura anarquía o quizá más bien un nombre que encubre la alienación más despótica del corazón del hombre: no ser en realidad «nadie». Seguramente los militantes de minorías marginadas o quienes aceptan la validez de «una revolución cultural permanente», que les cueste la pérdida de muchas cosas, quizá de la misma vida, recuperan sin darse cuenta más que muchos teorizantes esta dimensión, no por encubierta y disimulada menos real, de la existencia humana.

Ya sabemos que Kant tuvo problemas con el rey por cuestiones de religión. Ciertamente a los favoritos —en este caso teólogos— y casi seguro a las amantes del ambicioso y místico Federico-Guillermo II no les placía la voz de quien proclamaba y enseñaba que sólo la buena voluntad y la buenas obras podían obtener la inmortalidad definitivamente feliz. Sin ellas las suntuosas ceremonias religiosas «estatutarias» no pasaban de ser una vulgar y mezquina superstición. Su interpretación simbólica de los dogmas, de antigua providencia luterana, iba sin duda mucho más allá de lo debido, en particular en lo concerniente al dogma cristológico —en un sentido muy parecido a Bultmann—, y en su menosprecio de toda forma de oración clásica, tesis típica de todos los «ilustrados» de todos los tiempos. Pero nadie se preocupó de demostrarle las deficiencias de su concepción y menos todavía aceptó que en el cristianismo el elemento ético es por voluntad explícita de Cristo absolutamente necesario. Kant terminó con el engorroso tema

prometiéndole al rey que nunca más se ocuparía de cuestiones religiosas. Y así lo hizo. Este incidente no le impidió pedir que un pastor le acompañara durante los últimos meses de su vida para conversar acerca de Dios y de su obra «en el cielo estrellado y en la ley moral».

La *Crítica del juicio* o del gusto estético, que tanto influyó en Schiller, pretende y sólo en parte consigue mostrarnos cómo es posible, además de la lectura que del mundo hace la ciencia «construyéndolo» y la libertad «liberándose y liberando a los demás», otra lectura que media entre ambas. Ésta se basa para Kant en el juicio de finalidad inmanente que presenta el arte y también a su modo la naturaleza. Ha de ser leída con calma porque es en ella donde más fácilmente se comprueba una doble limitación básica del sistema kantiano. Por una parte su olvido o quizás inconsiderado deprecio de la importancia que en la vida humana tiene el amor en todas sus dimensiones, desde el deseo hasta la comunión. La mística del respeto de Kant nos aparece aristocrática, solitaria y, si se nos permite la exageración, avara de la posesión de uno mismo. La pasión no siempre es mala como tampoco lo es la búsqueda de la felicidad. Nada grande —tampoco la obra de Kant— se ha hecho sin pasión. Por otra parte y de manera todavía más radical, difícilmente podrá convencernos Kant nunca de que pueda al final realizar una síntesis entre la sensibilidad y la inteligencia si al principio de todo el itinerario no estaban ya de alguna manera unidas en su acceso a la realidad. Porque, aunque el «tribunal de la razón» pretende no moverse, debe contar siempre con que el terreno no le ceda bajo sus pies.

El idealismo posterior cortó el nudo gordiano reduciendo la realidad a la idea. El positivismo francés y el marxismo fueron cada uno a su modo la reacción sana contra un estilo de pensamiento que todavía no en Kant pero sí en sus hijastros había roto el cordón umbilical que nos hace hijos de la tierra aunque con vocación y esperanza de divinización. Pero ésta es otra historia.

EL «CREDO» DE ROGER GARAUDY⁴

La profesión de fe cristiana de R. Garaudy, el antiguo miembro del Comité central del Partido Comunista francés, significa bastante más que una anécdota estrictamente personal. El «soy cristiano» con que concluye su último libro *Palabra de hombre* sella una etapa larga y difícil de su vida. Que se trata de un itinerario apasionado y apasionante lo certifican los 150.000 ejemplares vendidos sólo en Francia en poco más de medio año. Al margen de la disciplina del Partido que le excluyó y al margen de las Iglesias establecidas, un teórico marxista razona y confiesa su fe en Jesucristo como revelador del Padre y posibilitador, gratuito e insuperable, de la fraternidad universal.

Seguramente el Partido Comunista francés verá en este paso de Garaudy la confirmación de su acierto al expulsarlo en 1970. Las Iglesias cristianas encuentran, sin duda, lagunas y errores en algunas de las expresiones de su «credo», incluso en el más explicitado de la reciente entrevista concedida a *La Croix* (27 del pasado mes de abril). En las fronteras de ambos, los «ateos religiosos» que ridiculizó Lenin y los «cristianos para el socialismo» de nuestras latitudes intentarán sin duda recuperarlo para sí.

Pero lo que supera la anécdota son particularmente dos puntos. Garaudy llega al final de un proceso que muchos teóricos del marxismo han, por lo menos, iniciado en estos últimos veinte años. El marxismo como tal ha estallado. De un marxismo doctrinario, absoluto y catequético, «vergüenza para cualquier pensamiento crítico» y manchado en la práctica soviética por las atrocidades del Gulag, se ha procurado llegar de nuevo al Marx viviente, al origen fundante del marxismo. Varios «modelos» o «vías» al socialismo han aparecido. Pero en todas ellas, y aquí reside la originalidad de Garaudy que no duda en contradecir anteriores tesis suyas, no hay ni puede haber una justificación del valor absoluto de la persona humana, de cada hombre. La antigua crítica cristiana era justificada. No hay en Marx una defensa eficaz contra cualquier posible estalinismo. En cambio, so pena de recortar arbitrariamente los textos, se encuentra en él un humanismo y una atención a la subjetividad. Según Marx —cita Garaudy— «el socialismo sería una organización de las relaciones económicas, políticas y culturales que permita a cada niño, que lleva en sí mismo el genio de Mozart, llegar a ser Mozart».

4. *La Vanguardia*, 11 de maig de 1976.

Para la mayoría de estos teóricos «revisionistas» el materialismo de Marx pierde densidad y se convierte en un materialismo metodológico bastante cercano a lo que tradicionalmente se ha llamado realismo crítico. Lentamente el tema de la religión deja de aparecer como resuelto, como alienación y puro reflejo de las estructuras sociales. La dialéctica ya no es mecánica. Una relativa autonomía, un fondo humano religioso transparece de nuevo y así una apertura para la fe.

Estamos todavía muy lejos de que los partidos comunistas, incluso los más abiertos, se replanteen como tales su postura ante el cristianismo en el plano ideológico. Por otra parte, las voces marxistas independientes que nos llegaban de los países del Este han vuelto a las catacumbas después del penoso fin de la «primavera de Praga». Así, aunque algo realmente nuevo está ocurriendo en la Europa Occidental, se comprende que los temores de los creyentes no se disipen todavía.

«No necesitamos de la fe para explicar el mundo, la necesitamos para cambiarlo.» Este segundo punto, que merece los titulares de *La Croix*, quizá se presta a mayores malentendidos. Garaudy no es tan ingenuo como para cambiar simplemente de la fe entendida como consuelo y opio a una fe motor de la historia. Ni Cristo fue un guerrillero, ni el marxista precisa de la fe para realizar una revolución. En su lenguaje marxista llega a mostrar bastante bien que la fe auténtica ofrece gratuitamente al creyente comprometido un sentido, algo mucho más radical e inasible que los puros datos. El pequeño, el fracasado que ama y lucha por la dignidad de los demás, de todos, encuentra en la fe un sentido que lleva la historia en su mismo trabajar. «Acto de fe en el hombre y acto de fe en Dios están indivisiblemente unidos», sin que Dios se confunda simplemente con este mundo.

¿Es esto todavía marxismo? En un plano teórico y erudito, ciertamente no. Pero el marxismo es también un movimiento, una praxis. Secretamente lleva en sus entrañas el idealismo profético judío del final feliz de la historia y el tema cristiano de la encarnación. Quizás ahora asistamos al retorno de lo reprimido. Porque, al fin y al cabo, toda herejía reprime al hombre al mismo tiempo que le libera.

Garaudy sigue su camino. Como estudioso del fenómeno religioso, desearía indicarle que no es el compromiso político la única vía válida de acceso a la fe. Ha sido la suya y esto merece todo el respeto. Pero los caminos de Damasco son múltiples. En todos, el encuentro con el Dios de Jesucristo conlleva responsabilidad y amor efectivo y eficaz a los hermanos.

HEIDEGGER: «SÓLO UN DIOS PUEDE TODAVÍA SALVARNOS»⁵

M. Heidegger ha meditado largamente sobre el sentido y alcance de la técnica actual. Para él, la técnica de nuestros días es mucho más que la mera suma de instrumentos, objetos y artilugios puestos a nuestro alcance por las ciencias puras y aplicadas. Se trata más bien de un modo de existir o, mejor todavía, de la manera peculiar a nuestra época de encontrarnos con la realidad y de enfrentarnos con ello. El hombre de la técnica, aquel que pone el sentido y las aspiraciones de su vida bajo los postulados del «realismo» y de la «eficacia», señala mejor que cualquier otra descripción el substrato o estructura sobre el que americanos, rusos o chinos tratan de configurar y configuran el hecho nuestro mundo. Si la tendencia histórica no se quiebra, vamos hacia el Estado tecnocrático tanto en Oriente como en Occidente. «Socialismo», «democracia», «libertad», etc., serán meros calificativos accidentales y accesorios o, si se prefiere, superestructurales, de una fuerza impersonal, anónima y supuestamente neutral que nivelaría la humanidad en la unidimensionalidad del hacer técnico.

Hay técnicas para el amor, para la política, para el bienestar personal. También, ¿por qué no?, técnicas para la conversión religiosa o la eficacia pastoral. En el límite, el hombre es concebido como una máquina, un medio de producción y de consumo. Porque el hombre técnico se vive a sí mismo y lo entiende todo desde la funcionalidad. Por esto, por lo menos en buena parte, los temas, por ejemplo, del aborto y de la eutanasia nos dejan a la intemperie ante la ausencia, la debilidad o el olvido de otros valores que fueron tenidos otrora por sagrados, pero que no pueden resistir a la nivelación de nuestra cultura. Esta situación es la que propiamente llama Heidegger «nihilismo». «Hemos perdido nuestras raíces en la tierra y en la historia.» Si Lenin afirmaba que, lo supiera o no, el ateísmo era el estado natural del proletariado, Heidegger cree más bien que es la técnica la que ha desacralizado radicalmente nuestro mundo.

Como de un naufragio, quedan todavía muchos restos de la antigua sacralidad. Pero son cada día más irrelevantes, más banales, más como gritos en la noche de nuestra soledad. Quienes precipitadamente acusaron a Heidegger de intentar que volvamos a la época primigenia de los griegos, al

5. *La Vanguardia*, 8 de juny de 1976.

otro de la cultura occidental o a la inocencia para siempre perdida del pensamiento, encontrarán una cumplida respuesta en la entrevista publicada póstumamente, por expresa voluntad del pensador, en el último número de la revista alemana *Der Spiegel* (31-5-1976). También se verán desmentidos quienes creyeron que Heidegger favorecía una huída de Occidente de sí mismo para abocarse en manos de las técnicas orientales de meditación. Todo esto puede ser y es con frecuencia sugerente y confortante. Incluso quizá un día podamos reencontrar la experiencia fundamental que vehiculan. Pero no es huyendo hacia el pasado o hacia otra parte como el hombre prepara su futuro. Y, además, ¿de qué sirve condenar a la técnica si en el fondo creemos en ella y nos beneficiamos de sus logros?

La responsabilidad de intelectuales y artistas nos aparece hoy como extraordinaria. Muertos los dioses antiguos, descoyuntadas las ideologías sustituto de las religiones, ellos podrían ser quienes a través de la pregunta incesante —«la pregunta es la auténtica devoción del pensador»— y de la expresión de lo grande y originario podrían preparar una nueva época del mundo. Pero lo más trágico consiste en que también ellos son arrastrados con frecuencia hacia lo inmediatamente eficaz, lo utilitario y consolador. ¿Cómo mostrarán entonces el Abismo, la ideología que esconde la técnica? Y todavía más en el fondo, ¿cómo se pecatarán a sí mismos de que en la técnica se esconde y se manifiesta el mismo tiempo algo que está más allá de lo humano? Porque sólo desde el más allá de lo humano, de lo sagrado originario y radical, el hombre puede encontrar salvación.

Nunca Heidegger, que sepamos, se ha expresado con tanta claridad acerca del problema religioso como en la entrevista que nos ha sugerido estas líneas. «Sólo un Dios puede todavía salvarnos», afirma con enérgica nitidez. Pensadores y poetas pueden preparar o alejar su advenimiento, pero la salvación viene de otra parte. Desde esta perspectiva todo el pensamiento de Heidegger, su pensar del Ser, viene a ser únicamente una preparación positiva para que el hombre técnico de nuestros días entrevea que el pretendido humanismo —«demasiado humano»— destruye nuestra humanidad sin preparar el nacimiento de ningún superhombre. En el seno de la técnica hay una fuerza que, dejada a sí misma, nos aplasta. Pensada y expresada, sugiere otra dimensión y con ello empieza una lenta tarea de exorcismo, precisamente para que el verdadero Dios se manifieste y nos salve. Para que la técnica sea técnica y nada más.

PAUL VALÉRY: MÍSTICA Y ATEÍSMO⁶

Pocas mentes han sido tan descarnadamente lúcidas como la del poeta y pensador Paul A. Valéry (1871-1945). En un siglo en que lo pasional, sólo por el mérito de serlo, merece ya respeto cuando no aplauso, la acerada frialdad, el cincelado, perfecto y casi intemporal de la obra de P. Valéry sorprende, admira y también desazona. Parece provenir de otro mundo. Sus tan numerosos *Cahiers*, publicados en su mayoría póstumamente así como su *Correspondencia*, ayudan a acercarnos a él y en parte a desvelar su misterio.

Jorge L. Borges yerra al afirmar que el *Memorial* de B. Pascal es prácticamente sólo un adjetivo, un accidente personal de la vida de aquel niño prodigio, devoto de Port Royal y debelador de la hipocresía religiosa ambiente. Expresaba también y principalmente el grito de una parte de una época que había alejado a Dios y en la que muchos se sentían perdidos ante la infinita inmensidad de una Naturaleza sin rostro.

La evocación de Pascal casi se impone al repasar los textos esparcidos durante más de 50 años en los *Cuadernos*, a partir de «aquella espantosa noche» —probablemente la del 4 al 5 de octubre de 1892— en que Valéry realizó su experiencia «mística». Un texto, redactado muy pocos días después, como ya han visto bien los críticos, recuerda incluso en su forma externa el antiguo y famoso *Memorial*.

Pero lo decisivo para quienes no nos interesamos directamente por la cuestión literaria sino por la religiosa es que la experiencia mística de Valéry es una experiencia consciente y deliberadamente atea. Mejor dicho: se trata de una experiencia que al extenderse y aquilatarse a lo largo de la vida, mostrará las posibilidades de una existencia clara y terminantemente opuesta a Dios, a cualquier dios.

Porque lo característico de Valéry, a nuestro entender, es que se percata con dolor del carácter fantasmal e idolátrico de los dioses de sustitución. Ya podrán Gide cantarle las excelencias del amor carnal o Mallarmé las del arte puro. Ya verá, fuera de su ámbito inmediato, adorar los valores de la nación, de la raza, de la clase social o del idioma. Todos aparecen como juegos de espejos en los que los hombres tratan de reconocerse y todavía más de olvidarse. El perdimiento es total y absoluto en primera instancia. La tentación de creer se muestra como una especie de gravedad o peso al que hay que re-

6. *La Vanguardia*, 13 d'octubre de 1976.

sistir constantemente. Como en filigrana, en unos análisis extraordinariamente agudos, incluso los mismos análisis, llámense psicología de las profundidades o de otra manera científica, pierden su carácter de mito mágico salvador. La debilidad humana forja ídolos de los escombros de los mismos fantasmas que acaba de derribar.

Es un lugar común afirmar que Valéry creía en el espíritu como luz, como razón. Incluso aquí convendría matizar con precisión. No se busque en los *Cahiers* ni en la obra publicada ningún panteísmo de índole idealista. El «espíritu», a fin de cuentas, es muy probable que sea sencillamente «otro filamento mal ajustado» de nuestro mecanismo interior. Así somos y así hemos de vivir, pero sin magnificar ni disolver nuestra condición precaria. Además, la coherencia que la razón y el lenguaje imponen nos unen lateralmente con los otros, pero casi nunca en una verdadera comunión. Tampoco conviene olvidar que Valéry confiesa claramente que si se apoya en el espíritu —en su espíritu particular y personal— como en un muro defensivo lo hace para no perderse en los abismos de la locura y del horror. También porque admira la estructura bella que puede construir si lucha por la obra bien hecha, pero nada más.

La ironía y el sarcasmo con que el pensador a lo largo de su vida trató con frecuencia a la Iglesia no le impidieron darse cuenta de la grandeza humana de la liturgia —«el único y sublime drama»— ni de la originalidad de una religión que ha osado unir indisolublemente y para siempre los términos Dios y Amor. Por desgracia, el poeta del *Cimetière marin* y de *La jeune Parque* descreía del amor como de un sueño imposible, un fantasma y casi siempre de una decadencia.

No es preciso responder ahora a Valéry. Seguramente interesa más destacar cómo no toda experiencia mística —cierto yoga está aquí para recordarlo institucionalmente— tiene como término a Dios aunque sea bajo la forma de silencio. La mística es un camino que el hombre recorre con sus fuerzas, como ya analizó Meréchal. Pascual apuntó a un corazón que se rinde ante el misterio que se le ofrece, pero siempre es posible, incluso en los círculos más altos de la espiral del espíritu, cerrarse a la ofrenda.

También nos parece urgente, ante casos de los que Valéry puede ser muy bien un paradigma, que nuestros sociólogos del lenguaje no se dejen engañar más por la materialidad de las expresiones para reconocer o negar la «religiosidad» de unos textos —y de unos comportamientos— por su mera presencia estructural. Valéry y tantos como él usaron y usan de los esquemas y categorías del lenguaje religioso para expresar aspectos de la condición humana y nada más. Vienen de otra parte y van a otra parte. ¿Por qué

apologética demasiado fácil se les tiene que englobar en algo que expresamente niegan? La experiencia de Valéry expresa también una época, la nuestra. Tiempo de pérdida del sentido global de la existencia y en la que demasiados se niegan conscientemente a ceder a aquella gravedad que conduciría o podría conducir a la fe.

MARXISMO Y FE CRISTIANA⁷

Casi no pasa día en el que no aparezca entre nosotros un libro, librito o papel que no se refiera a la relación entre el materialismo marxista y la fe cristiana. Muchos, la mayoría, son simples armas de combate y mal disimulada propaganda electoral de cara a unos probables comicios en los que, dígase lo que se quiera, el voto católico puede ser todavía decisivo. A los curiosos de la lectura nos recuerdan la literatura centroeuropea de la década de los veinte que, por desgracia, terminó en la tragedia nazi. Todavía más se parecen a los papeles franceses inmediatos al fin de la última guerra mundial. El poder ciertamente corrompe, pero la ambición del poder crea también su propia retórica hecha de estrategias y tácticas, de silencios, acentos y atenuaciones, poco conformes muchas veces con las opciones de base y con el proyecto de humanidad que realmente se pretende.

Los bien conocidos sacerdotes José M.^a Díaz Alegría, Carlos Jiménez de Parga y Julio Lois Fernández y el teólogo seglar Reyes Mate acaban de «elaborar» un documento que pretende ser y es algo más que mera propaganda. Quizá le convendría mejor el término de catequesis. Las brevísimas páginas de su *Fe cristiana y materialismo marxista* tratan de aclarar nociones y señalar límites. Intentan convencernos, en definitiva, de que el materialismo histórico y dialéctico de Marx, tal como es presentado y exigido por algunos partidos comunistas occidentales —no por todos ni mucho menos, pero sí por los que cuentan con mayor número de afiliados—, es compatible con la fe cristiana cuando ésta tiene la suficiente fuerza para eliminar de sí los elementos «idealistas» que la contaminan. Pera ellos Marx es el fundador del socialismo científico, el «conocimiento lo más científico posible orientado a las posibilidades objetivas y subjetivas del cambio social liberador y humanizante» y casi nada más.

Es muy posible que Lenin y todavía más Stalin desviaran la atención originaria de Marx en todos los ámbitos y en particular en cuanto a los métodos de superación de la religión. Lo es mucho menos —por razones históricas conocidas— que la *Dialéctica de la Naturaleza* de Engels no exprese adecuadamente el pensamiento de Marx, aunque hoy sea más bien un lastre para el marxismo ortodoxo, debido sobre todo a los progresos de la ciencia natural. Afirmar, en cambio, que el materialismo histórico y dialéctico

7. *La Vanguardia*, 24 de noviembre de 1976.

de Marx, en su aspecto teórico, se reduce a un socialismo científico —en el sentido moderno de ciencia— le parece a este comentarista un esfuerzo inútil de inocenciar a Marx. Se disminuye también la grandeza humana y la coherencia del filósofo y luchador de Tréveris. Basta con releer las páginas de *La cuestión judía*, nunca renegadas por el autor de *El capital*, para percatarse de que su opción y su proyecto están por Prometeo y contra los dioses, como ya había señalado en su tesis doctoral.

El problema no estriba sólo en el Estado «cristiano» o los partidos e instituciones «cristianas». Según Marx, el problema real y más profundo es el del hombre dividido irrecuperablemente si se vive en sí mismo como donación de un Dios creador y remunerador. Este mundo ya no será nunca para él el único mundo. En realidad, el creyente tendrá por dioses el dinero y el egoísmo de las necesidades, aunque en el culto adore la grandeza de un dios ilusorio. La religión separa al hombre de la naturaleza y de la fraternidad real. La tarea revolucionaria consistirá, pues, también en recuperar esta fuerza perdida y ahora perniciosa. La humanidad debe reaprender que el hombre y sólo el hombre es Dios para el hombre.

Se dirá seguramente que estos textos son anteriores al auténtico Marx, el posterior, por ejemplo, a *Las tesis sobre Feuerbach*. Quizá convenga recordar entonces las aventuras y desventuras, no exentas de arbitrariedad, del filósofo marxista francés Althusser cuando se propuso restituirnos al «verdadero» Marx: el que ya estaba exento de todo humanismo. Cada vez le quedan menos y más escuálidos textos. El marxismo no fue desde su origen un socialismo cualquiera, y su grandeza, que es al mismo tiempo su limitación desde el punto de vista de la fe cristiana, no consiste en sus métodos de análisis histórico y social, sino en su proyecto intramundano de hombre nuevo y reconciliado. El tema bíblico del reinado de Dios en el final de la historia se convierte en la utopía casi religiosa de una humanidad reconciliada prometeicamente en la sociedad sin clases. Por otra parte, Marx no fue nunca un pensador de un pragmatismo tan alicorto como para defender que una ideología es válida por el solo hecho de que a veces ha contribuido o puede contribuir a la revolución.

Esta nota desearía ser adrede erudita y ucrónica. Con ella no se pretende dificultar el diálogo cristiano-marxista ni mucho menos defender intereses de clase. Ocurre únicamente que no me parece justo ni aconsejable dejar para un hipotético futuro, para el día siguiente de la revolución, el debate acerca de las radicales cuestiones teóricas por conflictivas que a primera vista parezcan. Y esto no debería obstar para que las Iglesias cristianas supiesen mostrar su comprensión y su capacidad de autocrítica ante el hecho mar-

xista y sus representantes. Mejor dicho: su capacidad de vivir y expresar más adecuada y fielmente el mensaje de salvación a los pobres no ya en términos de misericordia sino de justicia. Quizá las páginas de estos cuatro teólogos pretendan finalmente esto, pero parece que tanto en su descripción del marxismo originario como del cristianismo —que no podemos comentar ahora—, hay significativas lagunas y silencios.

MALRAUX: ARTE Y RELIGIÓN⁸

Los comentaristas más perspicaces ya han destacado con razón que la aportación más valiosa y duradera de A. Malraux se cifra en los gruesos tomos de su *Psicología del arte* y en los *Museos imaginarios*. El inquieto, crispado y estimulante autor de *La condición humana* llegó con ellos a una especie de clasicismo iluminador, de comprensión en profundidad del fenómeno estético, lleno de originalidad y de grandeza literaria. Seguramente algunas de sus síntesis son precipitadas o inexactas, algunos datos no han sido suficientemente compulsados e incluso se podrá afirmar que toda la trabazón revela una cierta gratuidad. Tampoco compartimos la concepción del hombre que se presupone y se manifiesta en estas importantes obras. Todo ello no obsta para que las consideremos como monumentos dignos de la mejor atención y preciosos en muchas de sus sugerencias.

El agnóstico Malraux comprendió, por ejemplo, con claridad algo que muchos olvidan hoy, si es que lo supieron alguna vez. Pocos como él, sin proponérselo temáticamente, han sabido describir las dimensiones fundamentales del fenómeno religioso y sus consecuencias en el ámbito de la cultura. Por otra parte, su lúcido diagnóstico acerca de la crisis de la fe —de cualquier fe—, en la que se debate el mundo occidental, visto a través del arte, no por exagerada deja de cuestionarnos a una profundidad muy superior a la de la inmensa mayoría de críticas del hecho religioso, pobres, triviales y tan al estilo del pasado siglo.

¿Quién no se estremece ante las bellas páginas en que se nos recuerda la dimensión de «lo eterno», cuando nos describe el arte de Oriente o cuando nos enfrenta con el mundo bizantino? «Lo eterno», lo sagrado divino y demoníaco, significan una victoria sobre la bestia que llevamos dentro y un desafío al destino impersonal y omnipresente. La adoración abre los hombres a un plano nuevo de infinito, a una trascendencia presente y lejana al mismo tiempo, a un riesgo grave de despersonalización y a una posibilidad de sentido más pleno y englobante. Si Malraux acentúa la despersonalización, a la que entiende el arte oriental por su contemplación estática del Absoluto, no por ello niega que se trate de una de las grandes aventuras de la humanidad. Su crítica y desprecio del arte cristiano de consumo de estos últimos siglos sólo se comprende si se tiene en cuenta que, para Malraux,

8. *La Vanguardia*, 8 de diciembre de 1976.

por «las grietas del humanismo» el hombre de Occidente ha dejado escapar su capacidad de recogimiento y de admiración. Sus obras ya no se enfrentan al destino realmente sobrehumano. Con ello el hombre moderno, el de la ciencia y de la técnica, se ha empequeñecido al bajar el horizonte de sus ideales. Por esto los artistas jóvenes buscan un nuevo «sagrado bárbaro» en el arte primitivo y en el de las otras culturas como un repudio de esta civilización humana, demasiado humana.

Pero el hecho religioso no consiste solamente en la adoración. Es también, e indisolublemente, comunión con el mundo, con los hombres y con la historia. Son las «metamorfosis de Apolo». A veces como en filigrana, en ocasiones a plena luz, Malraux dibuja este «supermundo», lugar de una posible reconciliación. En el arte puro y a través de él el hombre vence precariamente la dureza y la absurdidad de nuestro mundo, integrándolo y superándolo. Se trata de la otra dimensión de la religión: su labor de humanización o, si se prefiere, de humanismo. Cuando la inmensa mayoría cree que la tarea de humanización de nuestro mundo se debe únicamente a las instancias técnicas, ideológicas y políticas, esta voz extraña tiene por lo menos el valor de recordarnos la importancia del arte para la intercomunicación entre los hombres. Quizá ha contribuido más a la salvación humana, siempre frágil según Malraux, la sonrisa del ángel de Chartres que muchas revoluciones.

Malraux seguramente acierta al señalar como índice de la crisis del cristianismo su incapacidad para inspirar a los artistas y parece que esto se debe a una inversión sutil del cristianismo en un humanismo chato y romo como los demás. Por esto puede ser recuperado por las ideologías del momento. Con todo, Malraux nunca fue sensible a la paradoja cristiana o a su tensión interna. Aceptar la Encarnación de Dios comportará siempre la posibilidad de un humanismo infiel a la verdadera fe, pero al propio tiempo evitará —crea lo que quiera el notable ensayista— el peso abrumador de Oriente para el hombre religioso. La paradoja de la Cruz es un humanismo y, bien entendida, el mejor antídoto contra sus sucedáneos.

EL MENSAJE RELIGIOSO DE SPINOZA⁹

EN SU TERCER CENTENARIO

El próximo día 21 de febrero se cumplirán tres siglos del fallecimiento de B. de Spinoza, uno de los gigantes del pensamiento europeo. *La Vanguardia* se ocupará más ampliamente de esta efeméride por su relevancia y por la influencia, muchas veces subterránea, de los planteamientos del filósofo holandés. En estas columnas no estará de más que recordemos algunos aspectos de su postura religiosa.

Spinoza conocía a fondo el judaísmo. Fue la religión de sus mayores y él mismo la estudió y practicó durante largos años. Leyó en su idioma original los libros hebreos de la Biblia y conocía el Talmud y las grandes tradiciones judías. Estudió su apologética y las disputas entre los pensadores hebreos y los filósofos, así como entre los judíos ortodoxos y los cristianos. Por experiencia familiar sabía muy bien qué significaba el antisemitismo. Expulsada su familia de España y Portugal, su primera imagen del cristianismo es la de unos hombres fanáticos, debeladores de infieles y perseguidores de judíos. Peor aún: ante sus ojos, los cristianos guerrearán entre sí, so capa de religión, e incluso en la liberal Holanda los cristianos de las diversas sectas se tratan mutuamente de herejes y servidores del diablo. Crean que la denuncia, la Inquisición y aun el asesinato favorecen a la fe.

Excomulgado de la sinagoga por sus opciones religiosas a los 23 años lee el Nuevo Testamento y queda admirado. Como Gandhi y como tantos otros, mide la distancia que separa el mensaje evangélico y el comportamiento de quienes afirman profesarlo. En el prefacio de su *Tratado teológico-político* leemos estas abrumadoras palabras: «Con frecuencia he observado estupefacto a unos hombres que se precian de profesar la religión cristiana, o sea, el amor, el gozo, la paz, la continencia y la lealtad a toda prueba, combatirse con la saña más increíble y testimoniarse el más vivo odio cotidianamente. Su fe se manifiesta más en el furor de su actitud que en la práctica de las virtudes. Tiempo ha que las cosas han llegado a tal extremo que deviene casi imposible distinguir un cristiano, un judío, un turco o un pagano, a no ser por las formas exteriores... Por lo demás, nada distingue a los unos de los otros».

9. *La Vanguardia*, 16 de febrer de 1977.

Quizá haya algo de exageración retórica pero, por desgracia, la situación no difiere demasiado de la de este terrible diagnóstico. Spinoza, a su manera, tratará de remediarla. Para una pequeña minoría, los auténticos filósofos, el saber será su religión. No un saber calculador o meramente técnico, sino el contemplativo de Dios presente en todo y en cada una de las cosas como fuerza inmanente de las mismas. Ellas son, como nosotros mismos, modificaciones de Dios. Por esto, contemplar es amar intelectualmente y así adorar en espíritu y en verdad. Pero, ¿y la gran mayoría de hombres no especialmente dotados —porque así lo quiere Dios o la Naturaleza— para el pensamiento? Uno comprende que los pensadores, amén «la creación de Dios», ya que conocen su íntima realidad divina, clara y distintamente; pero, ¿cómo hacer que la masa obtenga también la paz y la bienaventuranza? La solución de Spinoza es original. En resumen, consiste en aceptar que la revelación bíblica coronada por «Cristo, palabra del Padre», se reduce a la adoración de Dios, o sea, a amar a todos y desvivirse por ellos, no por especulaciones o ideas, sino como obediencia al mandato del Señor. En esto se resume toda la Escritura. Ésta es también la posible religión universal o «católica». La Biblia no contiene ninguna teoría o saber teórico, sino sencillamente opiniones que son revestimientos retóricos de su profunda verdad pragmática. Y puede llamarse «revelación» porque a nadie podría ocurrírsele que sólo con obedecer a Dios bastaba para obtener la beatitud.

Discutir a fondo estos planteamientos exigiría un largo tratado. Básteme ahora señalar dos series de anotaciones teóricas. En primer lugar, y aunque admiro profundamente a Spinoza, desearía recordar que su filosofía es un puro ideal. Los intelectuales, aun los más auténticos, no por serlo dejan de pertenecer también al reino de la imaginación y de los sentimientos. San Juan de la Cruz afinaba mejor que Spinoza al indicar que los más finos afectos espirituales pueden ser también ambiguos «hijos de oro que siguen manteniendo atado el espíritu». Breve y claro: tampoco la pretendida comunidad de los filósofos es una comunidad expresiva, alegre y pacificada. Por otra parte es preciso evitar un equívoco. Cuando el creyente formado afirma el misterio de Dios, no recurre a ningún «asilo de ignorancia». Confiesa sencillamente la heterogeneidad de Dios de todo lo creado o, como el mismo Spinoza afirma, «la infinita distancia entre Dios y nosotros». En el fondo ocurre que el creyente bíblico acepta tomarse en serio la creación libre del mundo por parte de Dios. En este lenguaje, ciertamente inadecuado, trata de expresar la experiencia humana, en definitiva, que no hay nunca captación plena de Dios, aunque Spinoza piense lo contrario.

En segundo lugar, cabe agradecer a Spinoza haber establecido los métodos principales y los objetivos de la posterior ciencia bíblica. Por esto, sólo su *Tratado teológico-político* sería ya un monumento de humanidad. Así se favorece la comprensión de que la verdad religiosa es de otro orden que la verdad científica, pero Spinoza fue sin duda demasiado lejos. Para el creyente, la fe tiene también un sentido que no se agota en la pura praxis. El dogma, revestido con el lenguaje de muchas filosofías, señala finalmente a una realidad que se acepta como don, como exigencia ética y para ser contemplada y celebrada en común. Por desgracia, y aquí Spinoza vuelve a acompañarnos, la pasión de unos y de otros lo desvirtúa e incluso puede pervertirlo.

El mensaje religioso de Spinoza quizá podría resumirse en dos puntos: en el orden práctico, el recuerdo acuciante de que el amor a Dios y al prójimo son «el compendio de toda la ley y los profetas» y su concreción en la exigencia de un esquisito respeto y afectuosa consideración a las opiniones ajenas; en el orden teórico, la urgente necesidad de auténticos teólogos y filósofos que más allá de «lo pastoral» o de lo meramente científico devuelvan al mundo cristiano la coherencia de la verdad religiosa. Sin olvidar que muchas opiniones no forman nunca una verdad. Ésta sólo se encuentra en Dios y en el hombre en cuanto participe de su infinitud por un pensamiento que procede de la contemplación y vuelve a ella.

BARUCH SPINOZA, O LAS CONDICIONES DE UN PENSAMIENTO LIBERADOR¹⁰

EN EL III CENTENARIO DE LA MUERTE DE UN GRAN FILÓSOFO

B. de Spinoza es un filósofo de la gran época clásica europea. Seguramente el pensador más poderoso del llamado, de manera aproximada, racionalismo occidental. La historiografía francesa lo ha mirado hasta muy recientemente como un epígono de Descartes y la investigación alemana como un precursor de Hegel. Su extraña y fascinante *Ethica more geometrico demonstrata*, sin embargo, ahí está para probar a cualquier estudioso independiente la agudeza, lucidez y originalidad de un pensamiento peligroso e irrepetible. Fue hombre de su tiempo, cierto. Pero por su formación y por sus convicciones hombre también de un pasado remoto —la Biblia y el Talmud, por ejemplo— y de un futuro siempre presente. Porque al fin y al cabo y con relación a la verdad esencial, ¿qué es el tiempo?, ¿qué es el espacio?

No voy a abrumar al lector con disquisiciones teóricas que puede encontrar en los manuales. Poco le importan, en principio, el nominalismo epistemológico o el tipo de monismo metafísico propios del filósofo judío holandés. Quizá tampoco le aclare gran cosa el sambenito de «panteísta», con que en general se le califica. «Ateo» o «impío» para la inmensa mayoría de sus contemporáneos, «ebrio de Dios» y «místico» para el romanticismo alemán y para Goethe, Spinoza ha recibido ya casi todos los apelativos. Últimamente le ha tocado entrar de nuevo, y para esta ocasión como timbre de gloria, en el «materialismo» para satisfacción de investigadores poco enterados. Uno recuerda textos de Spinoza en los que sonrío con plácida ironía ante el espectáculo del mundo cultural donde unos nos repetimos a los otros o nos contraponemos en busca del éxito y la notoriedad sin pararnos casi nunca a pensar verdaderamente.

ENSEÑAR A PENSAR

Precisamente la lección de Spinoza es ante todo la de enseñarnos a pensar. Cuestión de siempre, sin duda, pero que presenta hoy si cabe una más

10. *La Vanguardia*, 18 de febrer de 1977.

acuciante actualidad. Ya el *Tratado acerca de la reforma del entendimiento* nos enfrenta con las condiciones existenciales y lógicas para que el pensamiento logre la verdad y viva según ella. El *Tratado teológico-político*, creación genial de la actual ciencia histórica de la Biblia, es también un alegato a favor de la libertad de pensamiento, para que la verdad no sea algo impuesto por las instancias políticas o religiosas, externas al propio pensamiento. Sobre todo, bajo el difícil entramado, a través del sólido ensamblaje de la *Ética* hay una clara voluntad pedagógica en el más alto sentido de la palabra. Trata de hacer patente, gracias a un método que el propio autor tilda de «prolijo», el poder del pensamiento para engendrar ya en este mundo la serenidad y la paz.

Los sabios orientales intentan acceder a la mística huyendo de la ciencia. Los fieles de las religiones maltratan a veces su cuerpo con el fin de obtener luces extraordinarias. Spinoza, por su parte, defiende nuestro cuerpo, modificación de un atributo divino, y muestra cómo la ciencia, cuando es auténtica, conduce por sí misma a la contemplación y a la felicidad.

Pensar es comprender. Y comprender no consiste en la indefinida asociación de imágenes y sentimientos fluctuantes al compás de las sucesivas variaciones de nuestra situación o de nuestro cuerpo. Somos una pequeñísima parcela del cosmos influidos por todas partes; ecos de unas voces que muchas veces no conseguimos identificar. Juguetes en el devenir cósmico, inventamos consuelos precarios o altivas esperanzas siempre desmentidas por los hechos. Divididos también interiormente por el conflicto de sentimientos y pasiones, gozamos un momento para sufrir en seguida la decepción y el fracaso. Éste es el estado del hombre masificado regido siempre por un egoísmo incurable.

CONTRA LA PASIVIDAD

Pero más allá del mundo de las percepciones y de los afectos sentimentales hay en nosotros el poder de la razón o del entendimiento. Gracias a él consigue el hombre formular la ley que rige los acontecimientos y los enlaza necesariamente entre sí y con nosotros mismos. Dejamos por fin de ser pasivos para empezar a ser rectores de nuestra actividad. Porque la comprensión por su propia naturaleza es dinámica y tiende a establecerse a pesar del dominio de la pasión y de la debilidad. Las ciencias y las técnicas han nacido. Pero no son ellas las que aquietan plenamente el espíritu y la vida. Spinoza no es un representante del pequeño racionalismo del siglo XX

satisfecho aparentemente con la multiplicidad irreductible de las ciencias y las técnicas. Las ciencias físicas y psicológicas están presentes y son necesarias en la *Ética* (libros II, III y IV), pero de poco servirían si olvidáramos su para qué, su objetivo, su principio y su fin. Por esto, en un segundo estadio, se desvela la raíz de la comprensión liberadora, consistente en la captación de la relación de todas las cosas y de todas las ideas en Dios o, lo que es lo mismo según Spinoza, en la Naturaleza. Entonces conocemos y amamos con el mismo amor de Dios, aunque nosotros de manera limitada. «En Él vivimos, nos movemos y existimos», repite varias veces Spinoza con San Pablo para justificarse ante los creyentes cristianos. La metafísica, más allá del espacio y del tiempo, es la clave del triunfo posible de la ética, por lo menos para una minoría. Éstos obtienen la felicidad, que no les será arrebatada (libros I y V).

ADALID DE LA SED DE COMPRENDER

«La verdad es testimonio de sí misma y su propia norma», repetirá Spinoza con una larga tradición. A pesar de su variedad y contrastes, la realidad es pensable y puede ser unificada por el pensamiento porque en el fondo ella también es una. Nosotros, por nuestra parte, estamos hechos para entenderlo todo. Imponer límites a la razón, pretender que en alguna parte hay un misterio insondable es para Spinoza el «asilo de la ignorancia». Claro que hay ignorancia en nuestra vida, pero lo que no se puede hacer es convertirla en principio explicativo. El filósofo, el pensador, puede conocer toda la realidad, aunque no la conozca exhaustivamente. Dios nos trasciende infinitamente, pero no por ello hay misterios en Él. Cuando llegamos al grado más alto del conocimiento nos percatamos de que el nuestro es de la misma naturaleza que el suyo. Mejor dicho, es una modificación de su propio entendimiento y por ello poseemos entonces parte de su infinita felicidad y paz eternas.

Spinoza fascina porque es adalid al mismo tiempo de la sed de comprender y del afán de liberación, sin sacrificar por ello la dimensión mística del hombre. También lo fue de la democracia, la mejor manera de hacer posible que cada hombre pueda desarrollar su pensamiento. Si su filosofía nos parece extraña y peligrosa no es por ninguno de estos conceptos y menos todavía por su amor a la ciencia seria en el plano de la vida. Pero, con todo, Spinoza en la mano del hombre nunca llegará a valorar dos cosas: ni la racionalidad escondida en el arte, ni —y esto es más grave— su histori-

cidad que se diluye en el infinito. Tampoco pueden justificarse con su sistema la real responsabilidad de los hombres ante Dios o, si se prefiere, el riesgo de la libertad de la decisión. Pero sean cuales fueren sus limitaciones Spinoza enseña al hombre desengañado, que somos casi todos, que el espejo roto del mundo y de la vida merece ser conocido y pensado. Y que cualquier conocimiento para ser de veras liberador debe realizarse *sub specie aeternitatis*, bajo el aspecto de la eternidad.

GRANDEZA Y CONTRADICCIONES DEL AGNOSTICISMO¹¹

UN LIBRO DE TIERNO GALVÁN

La preocupación o el interés por las formas más espectaculares y agresivas del ateísmo corre el riesgo de desviar la atención de los estudiosos del fenómeno religioso acerca de figuras menos estructurales y poco proselitistas que, a mi entender, se sitúan en el centro del envite religioso de nuestra época. J. Girardi las englobó a fines de la pasada década bajo el epígrafe de «indiferencia religiosa». Con mayor precisión, enjundia literaria y su pizca de demagogia, el profesor E. Tierno Galván las ha descrito en su libro testimonio *¿Qué es ser agnóstico?*, precisamente como agnosticismo. Su voz se une a la de diversos pensadores y literatos y, sobre todo, parece responder fielmente a una época para la que la cuestión de Dios, por lo menos formulada según los cánones tradicionales, ha dejado de tener su antigua relevancia.

Ya Sartre acusó agriamente a Camus y a Merleau-Ponty, en páginas que se han hecho célebres, de que su ateísmo era incompleto. Su lucha era finalmente, según Sartre, la de Jacob con el ángel en nombre de un Dios escondido y mayor. Más que «ateos» eran antiteístas que no habían conseguido desembarazarse del cadáver o de la sombra del Absoluto. La huella de Dios podía reaparecer en cualquier momento. La publicación de los papeles póstumos de M. Merleau-Ponty confirmó la justeza del juicio de Sartre por lo que al brillante filósofo del Colegio de Francia se refiere.

El indiferente religioso o, mejor, el agnóstico no añora ya la existencia de Dios, de ningún dios. Nuestra vida con sus valores más o menos precarios, nuestras luchas, victorias y reveses están ahí y basta. Plantearse problemas acerca del último significado de toda esta trama de existencia implica adentrarse por laberintos confusos, equívocos y, sobre todo, absolutamente ineficaces a la hora de resolver los problemas reales con los que chocamos día a día en nuestro caminar cotidiano. Peor todavía: recurrir a un destino suprahumano imposibilitaría prácticamente siempre la reconciliación aquí y ahora de nuestras limitaciones y proyectos en una íntima serenidad. La búsqueda del imposible corroe las ilusiones de lo hacedero.

Toda la grandeza estoica late en el seno de esta concepción de la vida. Es

11. *La Vanguardia*, 11 de maig de 1977.

cierto que muchos ante una situación así y por inmadurez humana se limitarán a un vulgar hedonismo, a una caza y goce del placer egoísta y momentáneo. Hay una indiferencia religiosa, principalmente entre los jóvenes, que preocupa también a estos pensadores. Desasistidos o liberados del vínculo y protección ilusoria pero eficaz de la antigua religión, no han aprendido todavía que el agnóstico no es ningún Casanova ni un Rasputín. La vieja pugna entre «libertinos» y «puritanos» renace en nuestra sociedad de la ciencia y de la técnica como ha surgido en tantas otras épocas de admiración y espanto cultural. La ciencia fascina y sus realizaciones técnicas tienen ya evidentes riesgos planetarios.

Si en el joven Sartre se puede leer entre líneas una ética puritana de la responsabilidad del individuo entre su propia conciencia, en Tierno Galván y en muchos otros más, influidos por la óptica marxista, la ética del compromiso colectivo puede ser la salvación o, mejor, la respuesta real ante la problemática de nuestro momento histórico. Por ahí pasa la dimensión de inefable que pertenece a la especie humana y que las religiones nos habían arrebatado. Movilizar las energías de la humanidad en pro de la fraternidad universal sería la gran tarea a la que todos somos convocados, aunque sepamos de antemano que no se conseguirá nunca el éxito definitivo. De hecho, constata con bastante razón el profesor Tierno, para muchos creyentes Jesucristo ya no es más que un emblema que resume un ideal de humanidad sin ninguna referencia a una Transcendencia activa y sorprendente. Dios como tal se aleja y desvanece.

Uno de los rasgos característicos de nuestra época parece ser, pues, la crítica lúcida y desengañada de todos los ideales más o menos trascendentes, incluso de aquellos que, como en el marxismo, lo son únicamente en la dirección de un futuro inverificable. La humanidad plenamente reconciliada, el llamado «paraíso comunista», es también un sueño de adolescencia. La crisis de los sistemas religiosos se dobla de una crisis de los sistemas de la razón. Quizá se trata de la desconfianza más radical que la memoria histórica pueda detectar. Sólo la ciencia, «que no piensa», como decía Heidegger, queda por el momento a salvo en la mayoría, como ayuda eficaz en un caminar sin horizonte definido ni meta.

No me tiente la apologética. Ante actitudes y obras como las que he tratado de describir con comprensión y objetividad no creo demasiado en las retóricas, pero tampoco me siento anonadado. La cuestión clave sería seguramente ésta: ¿es posible un humanismo agnóstico? Si se repasan los estoicismos de los que tenemos la noticia, uno se inclina por la negativa. Por lo menos en el plano colectivo. Hasta ahora el estoicismo ha venido a ser el ti-

ránico esfuerzo de unos hombres y de unas épocas que esperan contra toda esperanza el surgimiento de nuevos dioses o de formas profundamente renovadas de religiosidad. Quizá se podría decir que son épocas de silencio de Dios antes de su renovada manifestación. Entretanto, el mejor indicio de que el humanismo agnóstico entraña una contradicción existencial lo encontramos en aquellos autores que, después de proclamar «la muerte de Dios» en la década de los sesenta en nombre del agnosticismo, se ven obligados a declarar por la misma lógica «la muerte del hombre».

¿HACIA UNA CRÍTICA RELIGIOSA DEL MARXISMO?¹²

EL DOCUMENTO DE LOS OBISPOS FRANCESES

No quisiera limitarme al comentario anecdótico por relevante que parezca. La reciente declaración del consejo permanente del episcopado francés *El marxismo, el hombre y la fe cristiana* no es sin duda un mero escrito circunstancial. La proximidad de las elecciones generales en Francia, con la previsible victoria del «programa común» de las izquierdas, las tensiones intraeclesiales con motivo de la presencia y actividad de los grupos de «cristianos para el socialismo» o, todavía más en concreto, el hecho sin precedentes de que la Acción Católica Obrera (ACO) escogiera para su consejo directivo a dos militantes cualificados del Partido Comunista, han influido sin duda en la publicación y en un cierto talante del documento. A pesar de su tono conciliador y dialogante, la firmeza de sus opciones de base permite que sea juzgado como un intento de restar votos al Partido Comunista francés. Es casi inevitable. Como también lo es que los grupos de la izquierda cristiana antes mencionados lo tilden de ideológico cuando no de reaccionario y dictatorial o como una indebida intromisión episcopal en el ámbito de la libertad de los creyentes. Y esto aunque el episcopado francés haya intentado suavizar al máximo las aristas con una larga «nota pastoral» de la comisión de obispos para el mundo obrero, titulada precisamente *Fe y marxismo en el mundo obrero*, publicada casi simultáneamente. Reconocer que finalmente las decisiones políticas deben de tomarlas los creyentes desde su propia conciencia no niega la pretensión de los obispos de dar elementos de juicio no neutrales para que la decisión de los creyentes sea coherente con la fe.

El episcopado francés reconoce la injusticia presente en el orden social en el que vivimos. Y con ello su inadecuación a los ideales proclamados por el Evangelio. Nuestras contradicciones económicas y culturales no serán superadas ni por un fatalismo estoico más o menos teñido de cristianismo ni tampoco por el gesto revolucionario desesperado o fanático de unos pocos. Una labor inteligente y práctica, un trabajo realmente solidario es preciso para que nuestro mundo dé un salto cualitativo hacia una mayor y mejor humanidad. Hasta aquí el cristianismo y el marxismo se encuentran y tienen una afinidad profunda. También la confirma el episcopado galo al re-

12. *La Vanguardia*, 3 d'agost de 1977.

conocer honestamente que no todos los totalitarismos y dictaduras son de signo izquierdista y que bajo epígrafes de «seguridad nacional» o de «civilización cristiana» se esconden, a menudo, abismos de inhumanidad y torpe defensa de intereses ilegítimos establecidos.

Pero estos datos y muchos otros que se podrían aducir no impiden ni tienen que impedir una confrontación teórica radical entre el fenómeno cristiano y el marxismo. A mi entender, en un lenguaje todavía balbuciente, incompleto y como en búsqueda de sí mismo, el episcopado francés ha intentado realizar en esta declaración una «crítica religiosa del marxismo». Si la crítica marxista de la religión ha puesto al descubierto ilusiones, inconsecuencias y debilidades del «sistema cristiano» y de la «existencia creyente», ¿por qué, con honradez intelectual y práctica, no tienen que mostrarse aquéllas que afectan al marxismo? ¿Goza acaso de algún privilegio tal que lo convirtiera en absolutamente intocable? ¿Tienen sentido y validez sólo las interpretaciones que le provienen del interior de su sistema? ¿Es imprescindible ser marxista para no estar, quiérase o no, del lado de los explotadores?

La primera y radical ilusión marxista consiste en su pretendido carácter de «cientificidad». Marx mismo estaba convencido de que si Darwin había descubierto las leyes de la evolución de los vivientes, él había esclarecido aquéllas que definen la composición y dinámica de las sociedades. Había encontrado el secreto escondido de la historia. Engels, Lenin y finalmente Stalin endurecieron y ampliaron todavía esta pretensión. A pesar de las posteriores controversias, no deja de ser significativo que en la reciente pugna entre los teóricos soviéticos y el secretario general del Partido Comunista de España, don Santiago Carrillo, una de las palabras que más ha volado como arma arrojada de una parte a otra de las barricadas de papel haya sido la palabra «ciencia». Por lo que se ve, la «ciencia» de Suslov y la de Carrillo coinciden más bien poco. Y «la ciencia» sigue siendo lo decisivo.

Los tiempos del *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin están muy lejos y superados. El marxismo descubre aspectos y mecanismos del acontecer humano que enriquecen nuestras posibilidades de acción y de dominio. Negar su importancia y trascendencia me parece imposible. Mostrar, por ejemplo, la historicidad y caducidad de las leyes de mercado del liberalismo, válidas sólo en un contexto liberal, creo que es una aportación definitiva. Hacer del marxismo como bloque un saber científico, en el sentido actual de la palabra «ciencia», una exageración y un peligro.

Esto sólo es posible a costa de truncar o reducir algunas de las dimensiones constitutivas del hombre en beneficio de aquellas otras que satisfa-

cen a los presupuestos de los que se parte. Aunque sea más que probable que, como ya dijo Sartre, el marxismo sea «la ideología de nuestro siglo», no por ello queda inmune a la crítica que el propio Marx estableció de todo saber ideológico. A partir de datos verdaderos se construye un modelo global que fascina y engaña por olvidar o negligir otros datos y dimensiones igualmente reales de la existencia humana.

El episcopado francés trata de evidenciar algunos de estos datos preteridos. Él cree poder deducirlos de los fundamentos de la fe. Con ello la confrontación con el marxismo no se establece ya únicamente en términos de creencia y ateísmo en abstracto, sino en algo mucho más aparente y a la larga significativo para nuestro vivir y convivir aquí abajo. Comentar con libertad y cierto distanciamiento las afirmaciones episcopales bien puede ser tarea de un próximo artículo.

DIOS Y LA MATERIA¹³

LOS OBISPOS FRANCESES Y EL MARXISMO

Hay que agradecer al destacado miembro y portavoz del Partido Comunista francés, M. Gremetz, la claridad y precisión de sus ideas. No es frecuente en nuestros días, llenos de dialécticas confusas y vagas, signo más de buena voluntad que de justeza, encontrar pensadores que sepan o quieran señalar coherentemente y sin estridencias los límites de la propia verdad que asume. Máximo Gremetz, en *Témoignage chrétien* del 14 de julio, define aquel punto de no retorno que el Partido Comunista no está dispuesto ni puede traspasar para no ser infiel a sí mismo. Y pide a los creyentes que si los comunistas actuales «tienen en cuenta la especificidad de millones de cristianos», éstos, a su vez, «tengan en cuenta la propia especificidad» de los comunistas.

La clara respuesta la había provocado un pregunta, mitad ingenua, mitad cazorra, del cardenal Marty, arzobispo de París, formulada al Partido Comunista de Francia en el *Quotidien de Paris* del 6 de julio, el mismo día en que era publicado el documento episcopal sobre *El marxismo, el hombre y la fe cristiana*: «¿Por qué el Partido Comunista —pedía el cardenal—, que ya ha renunciado a algunos dogmas marxistas, por inadaptados y superados, permanece ateo?». Ni que decir tiene que, en opinión del anciano arzobispo, esta renuncia debería de hacerse en pro de la credibilidad del marxismo para los fieles y de una política más neutral, libre y secular.

Es evidente que el marxismo ha estallado. La dispersión no afecta ya únicamente a personalidades o facciones más o menos notorias, situadas en los márgenes del movimiento comunista. Yugoslavia y China primero, el eurocomunismo con sus diferencia de matices ahora, indican que el revisionismo de derechas o de izquierdas carece —por lo menos por ahora, después de los deplorables hechos de Checoslovaquia— de aquel polo director capaz de definir inequívocamente los caminos y procedimientos para la construcción del socialismo real. Ante la variedad de modelos que se presentan como auténticos intérpretes del verdadero Marx y de su espíritu, uno siente la tentación de confesar que hoy el marxismo, para el pensador que pretende ser mínimamente independiente, es algo inalcanzable e in-

13. *La Vanguardia*, 31 d'agost de 1977.

asible. Pero esta tentación es tan falaz como la que pretende concluir de la disgregación y la crisis de las instituciones eclesiales que la fe cristiana ya no existe.

La que da cohesión última al marxismo y a los marxismos es una «filosofía», una «teoría». Como partido político —comento ahora a Gremetz— el Partido Comunista tiene en cuenta la realidad social en la que se mueve y las posibilidades que ésta le ofrece. Ello le puede obligar, a lo largo del tiempo, a cambiar no sólo tácticas coyunturales, sino también estrategias globales de largo alcance. También evidentemente sus relaciones para con los creyentes. En todos estos casos puede tener que modificar análisis y conclusiones anteriores aunque provengan de tradiciones más que venerables. La fidelidad a Marx pasa precisamente por ahí. Así ha ocurrido recientemente con la renuncia a la tesis de la «dictadura del proletariado» sobre el resto del cuerpo social y con la aceptación de la vía democrática hacia el socialismo. Quizá algún día no lejano los partidos comunistas puedan satisfacer también las demandas que a favor de la democracia, en el interior del propio partido, les dirigen con mejor o peor intención y justicia los líderes de otros grupos socialistas.

En este ámbito el marxismo propiamente no tiene dogmas. La teoría y la práctica de los países del Este europeo, y más en concreto de la URSS, no justifican el lenguaje ciertamente inadecuado del cardenal Marty. Confunde planos de la realidad y del discurso, como viene a recordarle el inteligente comunista. La fe en Dios o el ateísmo no pertenecen directamente al plano de las estrategias o de las tácticas, sino a aquél que, por denominarlo de algún modo, convendría quizá llamar de la infraestructura esencial. En este dominio —aclara Gremetz— el marxismo no puede ceder. Así se distingue y diferencia del resto de los partidos políticos actuales de la izquierda y se vincula con su fundador. «El Partido Comunista basa su acción sobre una filosofía: el materialismo», que es la que permite al Partido tener su propia comprensión de la realidad social y sus propios análisis —reafirma con énfasis y con buena parte de razón M. Gremetz—. «No abandonaremos nuestra filosofía, nuestra teoría», repite más adelante.

A la pregunta por el ateísmo se responde con la esencialidad del materialismo. En realidad, no hay equívoco. Si el Dios de los cristianos fuese una realidad vaga, lejana, evanescente y ociosa o, por el contrario, se confundiese plenamente con la naturaleza, la respuesta carecería de sentido. Pero para el cristiano coherente, Dios, el creador libre, no se confunde con las leyes de la naturaleza o de la historia y las trasciende. Es el único futuro absoluto del hombre y de sus esperanzas y utopías. «Dios» y «la materia» no pueden co-

existir entonces como señores absolutos en un mismo plano. Creer en uno relativiza necesariamente el otro.

El documento episcopal francés expresa bien esta idea. El marxismo no es materialista por ser ateo, sino que es ateo porque es materialista. Quienes no perciben ya la fuerza de esta dificultad teórica, grávida de consecuencias de todo orden, es porque antes han tendido a reducir lo religioso al dominio de lo moral intramundano. En estas condiciones el dios viviente y la eternidad prometida tienden a convertirse en algo realmente irrelevante en sí mismos cuando han cumplido ya su hipotética función de motores de la revolución. Lo gratuito pasa a superfluo cuando no a molesto.

LENIN Y LA RELIGIÓN¹⁴

EN EL 60 ANIVERSARIO DE LA REVOLUCIÓN RUSA

La URSS y el mundo comunista en general celebran estos días el 60 aniversario de la «revolución de octubre». Una nueva Rusia surgió de aquel levantamiento en el que, al decir del mismo Trotski, «casi no hubo manifestaciones, ni luchas callejeras, ni barricadas, ni nada de lo que habitualmente se entiende como insurrección». Los millones de muertos la revolución los tenía más bien en su futuro. Hoy, al cabo de 60 años, se comprende perfectamente que más allá de errores, éxitos y tragedias, Rusia festeje su fuerza de gran potencia mundial y conmemore al líder que la hizo posible, Lenin. Él había estructurado el Partido como «vanguardia del proletariado», había defendido contra muchos el «centralismo democrático» y había marcado las estrategias y las tácticas más eficaces. También él mismo decidió la fecha exacta del levantamiento a pesar de las reticencias de sus camaradas. Después y durante más de seis años condujo el proceso revolucionario hasta su fallecimiento el 21 de enero de 1924. No parece exagerado el juicio de los autores soviéticos al declararle padre ideológico de la nueva Rusia. Lenin, por sí mismo y por lo que significa, interesa, pues, al investigador del fenómeno religioso.

En nuestra historia hay pocos literatos, filósofos o políticos de valía más virulentos y radicales que Lenin en sus ataques a toda religión y en primer lugar a la misma idea de Dios. En buena parte, tal acrimonia, que va del sarcasmo a la blasfemia y de la denuncia anticlerical a la detracción calumniosa, puede explicarse por el modo como Lenin entendía los procedimientos de controversia. Los definió con toda claridad en 1907 al comparecer ante un tribunal del Partido bolchevique en el que se le acusaba de falta de justicia en sus ataques contra los mencheviques, después de la escisión en el seno del movimiento obrero revolucionario.

Sus métodos de controversia estaban —dijo— «calculados no para vencer sino para quebrantar las filas del adversario, no para corregir las faltas del oponente sino para destruirlo, para barrer su organización de la faz de la Tierra. La formulación es de tal naturaleza que evoca los peores pensamientos, las peores sospechas sobre el contrario...».

14. *La Vanguardia*, 9 de noviembre de 1977.

Su artículo en el que comenta los debates acerca de «la cuestión religiosa» en la Duma —seudo Parlamento zarista nada representativo y de limitadísimos poderes— es un modelo de este tipo de procedimiento. «Primero coloquémosle el emblema de acusado; después ya examinaremos su caso», como gustaba repetir siguiendo en esto, como en tantas cosas, a Plejanov.

Que esta violencia y odio no fueron simplemente verbales, pudo comprobarse sobre todo más tarde, cuando tuvo en sus manos el poder político real. La persecución de 1922 contra el clero y los creyentes «reaccionarios», después de la victoria del ejército rojo en la guerra civil, fue implacable. Por consigna del propio Lenin fue exagerada adrede «para dar a estas gentes una lección tal que durante decenas de años no se atrevan ni siquiera a soñar con la menor resistencia». Esta carta secreta del 19 de marzo de 1922, dirigida por Lenin a Molotov «para los miembros del Secretariado político», es de tal crueldad y rompe de tal modo con todas las tradiciones del derecho, que los editores oficiales de las Obras Completas de Lenin la mencionan en el tomo 45 sin atreverse todavía a publicarla en Rusia. Los más valiosos intelectuales «idealistas» fueron condenados al exilio por estas mismas fechas, primeros de una serie que, con intermitencias, no ha terminado todavía.

El Lenin teórico del ateísmo es de mucha mayor envergadura intelectual. Su artículo del 13 de mayo de 1909 en *El Proletario* sobre «Religión y Partido obrero» es una explicación coherente y aguda de las tesis básicas de Marx y Engels en la materia. No voy a recordarlas de nuevo. Sí, en cambio, merece que mencione las dos peculiaridades o novedades leninistas, ya que son precisamente éstas las que parece que han sido superadas en Occidente por diversos partidos de filiación marxista. Para el partido, piensa Lenin, la religión no se reduce nunca a un asunto meramente privado en el que no deba inmiscuirse. Esto vale para el Estado, pero no para esta «vanguardia del proletariado» que tiene también como misión liberadora la lucha antirreligiosa. Por otra parte, si bien es verdad que el Partido admitirá como miembros «obreros todavía creyentes», esto no puede excluir la finalidad de reeducarlos. Obrar de otro modo sería caer en el burdo oportunismo de las ventajas electorales.

Algún día quizá convenga comentar toda la correspondencia cruzada entre Lenin, el ateo, y Gorki, el creyente y comunista a su modo. En el contexto de esta nota básteme con señalar la dureza con que Lenin ataca a Gorki por sus veleidades, llamémoslas progresistas, al creer en una posible «construcción de Dios». Este Dios creado continuamente por el esfuerzo colectivo de la humanidad sería el símbolo y cifra de lo que nos engloba,

mantiene y alienta. Con razón Lenin arguye que esta «construcción, creación o invención de Dios no se distingue más de la búsqueda de Dios (tradicional) de lo que se distingue un diablo amarillo de un diablo azul».

No hay duda de que Vladimir Uliánov, que dejó de creer a los 16 años y por tanto antes de ser marxista y de convertirse en Lenin, procuró cerrar todas las puertas a lo religioso. Que ante la rendición del Palacio de Invierno, la mañana del 8 de noviembre de 1917, hiciese en presencia de Trotski «la señal de la cruz sobre la cabeza», mientras comentaba que «la transición de la vida clandestina al poder ha sido demasiado brusca», no desmiente esta afirmación. Por un solo momento, la fatiga y la emoción vencieron el férreo control consciente del luchador y le indujeron a realizar el gesto de cualquier ruso piadoso, el que había sido el mismo en su infancia. Nada más.

Uno desea lo mejor para la URSS y para el porvenir del socialismo. Pero uno cree firmemente que si se ahoga la dimensión religiosa del hombre, sólo el terror y el interés más o menos institucionalizados mantienen la cohesión del cuerpo social. No puede haber auténtico socialismo sin libertad. Y no hay libertad sin una posible apertura del hombre al Invisible. Con medios inteligentes y autoritarios se puede crear un imperio; sin creer realmente en la eficacia misteriosa del amor, por encima del odio y la rutina, no se tenderá nunca a una sociedad perfecta. La grandeza de Lenin no debe impedirnos señalar sus sombras.

LOS TRES ÓRDENES DE PASCAL¹⁵

SABERES, MORALIDAD Y AMOR

Vintila Horia, autor de la conocida y valiosa novela *Dios ha nacido en el exilio*, ganadora del Premio Goncourt, recogió en un volumen apasionante las opiniones de algunos de los mejores humanistas y científicos actuales acerca de la situación espiritual y de los horizontes de nuestro mundo. Su *Viaje a los centros de la Tierra* —en el ámbito de las artes, del pensar, de las ciencias y técnicas o del dinero— no resulta ni huero ni baldío. Como en un escorzo, se dibuja un juego de imágenes atrevidas, laberínticas, difíciles, pero no caóticas, de nuestro momento histórico. De sus riesgos y esperanzas. Al leerlo se comprende una vez más la justeza de la intuición antigua de B. Pascal cuando insistía en los «tres órdenes de la realidad». Científicos y técnicos, al igual que filósofos y teólogos, cada uno desde sus preocupaciones y perspectiva, sitúan el problema del futuro del hombre no tanto en el orden que tradicionalmente hemos llamado de la materia como en el de los valores. Acrecentar al infinito los poderes del hombre no equivale siempre ni mucho menos a aclararle el sentido de su vida, darle razones válidas de creer y de esperar, de vivir y de morir.

Sorprende quizá que creyentes y ateos, hombres religiosos y agnósticos, se percaten y declaren al unísono que la más formidable apuesta con la que nos enfrentamos no sea propiamente del orden de la ciencia o de lo manipulable. A no ser, claro está, que ésta amplíe sus métodos y flexibilice sus pretensiones de rigor y exactitud para dar cabida en su interior y con autonomía propia a niveles de realidad que han sido descuidados metódicamente casi desde el Renacimiento. El progreso científico y el progreso moral no sólo no han avanzado de consuno sino que con gran frecuencia han seguido líneas cada vez más divergentes. En buena parte, el malestar de nuestra cultura proviene de que los cauces políticos, jurídicos e ideológicos siguen anclados en los siglos XVIII y XIX, cuando las ciencias y las artes viven ya prácticamente en los albores de la próxima centuria. ¿Quién se ha atrevido después de Hegel a intentar una síntesis, más o menos armoniosa y lograda, pero completa, del espíritu de Occidente? A Heisenberg le estremecía y preocupaba pensar el modo de encontrar o mantener algunos puntos fijos

15. *La Vanguardia*, 18 de gener de 1978.

en el relativismo universal, introducido por la ciencia contemporánea. Le parecía el único medio de conseguir ahora y todavía más en el futuro inmediato unos comportamientos humanos, individuales y colectivos, responsables y dotados de significación. Como tantos otros, opinaba que seguramente las Iglesias o, si se prefiere, las religiones, podrían cargar con la tarea de ser —como han sido históricamente— la instancia moral de una humanidad renovada. Aunque, como es de suponer, también ellas precisen de un cambio y reconversión profundas. Sólo lo sagrado podría ser finalmente capaz de evitar el caos y la barbarie. «Si Dios no existe, todo está permitido» vendría a decir con Dostoyevski.

No voy a valorar ahora la verdad de esta perspectiva muy en la tradición judía y calvinista. Al fin y al cabo, es cierto que las religiones de raíz bíblica y en concreto la cristiana han unido estrechamente religión y ética. Pero algo decisivo se ha perdido por el camino. Sólo algunos artistas y médicos y el teólogo helvético H. Urs von Balthasar —seguramente el teólogo más culto del catolicismo— amplían y completan este horizonte. Sólo ellos tienen en cuenta que el último centro de la Tierra, la última realidad, se llama amor. O, como prefería Pascal para evitar banalizaciones y malentendidos, demasiado frecuentes, «caridad». Las razones del corazón que la razón no entiende no se reducen a la moralidad ni a la estética. Incluyen también, con el espíritu de finura y en su ápice, la religión entendida como fe y como amor.

Unir ciencia y moralidad fue un ideal de la Ilustración europea. Sus resultados están hoy a la vista. En el plano de lo cotidiano, el crecimiento sin límites de las burocracias y controles, de las retóricas y de la propaganda. La innegable mayor eficacia se paga, demasiadas veces, al precio de empobrecer hasta el ridículo la libertad personal y de dificultar hasta lo indecible la creación de modos de vida colectiva realmente comunitarios. En el plano de las ideas, con el olvido de los valores como algo que trasciende el gusto o el sentimiento subjetivo de cada cual. La pendiente hacia el irracionalismo, mejor o peor disimulado, la decadencia está inscrita en un planteamiento de este tipo.

Urs von Balthasar no excluye a las iglesias y, en concreto, a la católica de esta infidelidad a su misión originaria. También ellas han perdido el sentido de la fiesta y pretenden resolver sus problemas con nuevas burocracias. Pretenden a cualquier precio el realismo y la eficacia misionera. Tienden a pasar por alto el centro místico del cual emergen, la zona de realidad que las justifica en profundidad como algo más que un mero factor de humanización hecho de saberes y moralidad personal o política. El exceso sutil e

inasible que es el amor verdadero no entra en estadísticas, no se mide por resultados vistosos, ni se puede colocar en los organigramas. Pero su presencia —o su ausencia— se trasluce en aquel plus de servicio, humildad, sencillez y alegría, sin los cuales ni lo ético ni lo científico llegan a tener auténtica calidad humana. La comprensión, el perdón auténtico y la ternura son finalmente para el Nuevo Testamento dones del Espíritu, impetrados en el silencio cabe Dios. La comunidad creyente que no lo viva ni lo proclame pierde su razón de ser, es infiel a sí misma y, lo que es todavía más grave, frustra al hombre actual en su apuesta hacia el futuro.

UNA RENOVADA RELIGIÓN DEL COSMOS¹⁶

LOS «NUEVOS FILÓSOFOS» FRANCESES

Gracias a la televisión el gran público pudo enterarse con un cierto estupor de que los vientos intelectuales de París soplan ahora en direcciones muy distintas de las que los santones peninsulares habían decretado. Los «nuevos filósofos» franceses desafían las antiguas convenciones, rompen con los maestros y, lo que es más sorprendente y molesto, venden muy bien sus libros. Muy recientemente, casi ayer mismo, uno de los más agresivos, Bernard-Henri Lévy, explicó en Barcelona su pensamiento en el Instituto Francés y en la Universidad Autónoma ante un público que, por lo que me cuentan, no podría tildarse de benévolo ni de cegato.

Atreverse a dudar del psicoanálisis freudiano, poner en la picota del ridículo al marxismo, acusado de ser el actual opio del pensamiento y de la vida, ironizar acerca del estructuralismo como ideología global y no aceptar la lingüística como el modelo universal de los saberes del hombre es ya demasiado. Y más todavía cuando la sistematización que se ofrece a cambio parece más bien un mero balbuceo entre anarquista y nietzscheano, al que es demasiado fácil colgar el sambenito de decadente o de estar al servicio del capitalismo y de los intereses burgueses.

Seguramente hay pose y hay un tanto de moda en los «nuevos filósofos». También, sin duda, promoción editorial. En Francia el fenómeno no es nuevo, como tampoco lo son las acusaciones mejor o peor intencionadas que se les dirigen. A uno, que vivió intensamente el momento existencialista parisino de los años cincuenta, lo que ocurre ahora le recuerda en muchos puntos y en tono menor los días gloriosos del existencialismo francés. Eran los tiempos de las peregrinaciones estudiantiles a Saint Germain de Prês, al «Café Flora», para contemplar el entonces iluminado bizquear de Sartre, oír la frase cincelada del malogrado A. Camus o comentar la palabra profesoral, por ejemplo, de M. Merleau-Ponty, que pontificaba acerca de marxismo y cristianismo. De sus incompatibilidades, valores y traiciones a la libertad humana.

La ortodoxia marxista del momento —R. Garaudy lo recordará sin duda con aflicción— también los calificó —o descalificó— como decadentes, de

16. *La Vanguardia*, 1 de febrer de 1978.

traidores a la clase obrera y de estar inconscientemente al dictado de la reacción. Por otra parte, pocos, muy pocos cristianos convencidos nos acercábamos entonces a aquellos antros de perdición —cerveza y humo de «gauloises»— donde en nombre de la libertad, decían, se nos quería vaciar la vida de significación y sentido. Hoy, al cabo de veinte años, el llamado eurocomunismo —en la medida en que es ya algo más que una palabra para la propaganda— acepta muchas de las tesis básicas de aquellos heterodoxos, mientras que las Iglesias cristianas también han recogido e integrado buena parte de sus postulados.

Pero no. No voy a valorar el existencialismo francés de la postguerra ni me interesa cribar ahora con rigor y comprensión las aportaciones lanzadas al ruedo del pensamiento por estos jóvenes profesores de filosofía. Pronto habrá que hacerlo con seriedad, aunque sólo sea acaso para atravesar un poco la tupida niebla de silencio que el sesudo sucedáneo de pensamiento establecido tratará de mantener aquí entre nosotros. Será preciso entonces distinguir lo que hay de retórica, mala literatura y, en ocasiones, de arrogante ingenuidad en las nuevas sistematizaciones problemáticas, de lo que parece un viraje de amplio alcance en el ámbito de las ideas. También vendrá indicar tantas dependencias inconfesadas. Al fin y al cabo, y digan lo que quieran, la nueva Europa de la cultura no nació en mayo de 1968 ni tampoco en París.

Hoy deseo destacar únicamente un rasgo que me parece muy común a todo este grupo de pensadores. En otro registro suena también en el mundo anglosajón y últimamente he tenido ocasión de poderlo leer en dos pensadores soviéticos integrados —por lo menos externamente— en el sistema. Uno diría que se da en ellos una recuperación real de la creatividad, un volver sin prejuicios a los datos reales y, sobre todo, un dudar del geniecillo maligno de la hipercrítica que todo lo destruye antes de nacer. No ser esclavos de los esquemas del pasado pero tampoco caer bajo la tiranía —la más sutil y venenosa— de creer que siempre «hacemos trampa» en el juego de nuestra vida. En el fondo y a pesar del lenguaje a veces altisonante y desgarrado, renace en un sentido muy amplio la fe. Se equivocaron quienes leyeron a Marx, Nietzsche o Freud como meros desmitificadores de la conciencia. Criticaron, sí, pero para dibujar un ideal más alto. Han sido los escolásticos y los eruditos quienes nos enseñaron a dudar de todo, cuando de lo que se trataba era de patentizar la necesidad de creer firmemente en algo indubitable. Este «algo» bien podría ser finalmente una Unidad más allá de toda apariencia, amable y terrible a la vez, impasible y al mismo tiempo donadora de sentido.

A la religión del hombre le sustituye lentamente, sin anularla por completo, una renovada religión del cosmos hecha de estética y adoración muda. Por esto el nuevo anticristianismo de estos autores no parece tanto una acusación a las Iglesias por su parva defensa de los derechos humanos cuanto precisamente por todo lo contrario. Hipercrítico, humanista y demasiado humano, el cristianismo troncharía la dimensión de Absoluto, fragmentándola en la historia. Ninguno de ellos ha comprendido, o por lo menos aceptado, la paradoja de la Encarnación de Dios. ¿Sabremos los creyentes mostrarles sin demasiados prejuicios críticos el sentido místico de nuestra fe? Hoy por hoy, la cuestión permanece abierta.

LECTURA ACTUAL DE VOLTAIRE¹⁷

EN EL BICENTENARIO DE SU MUERTE

El 11 de julio de 1791 una solemne procesión laica avanzaba por las calles de París hacia el actual Panteón. El «Templo de la Fama», destinado a glorificar a los campeones del progreso y de la libertad, acogía en medio de una lluvia persistente los despojos de Voltaire, fallecido a las once de la noche del 30 de mayo de 1778. Con este acto la Revolución Francesa reconocía como suyo al literato, filósofo y polemista. También compensaba con creces la antigua interdicción de sepultura eclesiástica dictada por el arzobispo de París en el momento del óbito de Voltaire y que sólo por las trapacerías de los familiares —argucias tan en el estilo «Antiguo Régimen»— no fue cumplida. Desde la abadía de Seillières, cerca de Troyes, Voltaire entró así triunfalmente por última vez en su ciudad. En vida y después de muerto su nombre seguiría siendo un arma de combate contra las instituciones del régimen anterior y en particular contra la Iglesia y la religión.

Hoy la situación no es ya la misma. Carlos Pujol, en su magnífico ensayo introductorio *Voltaire* (Planeta, 1973), escribía estas atinadas frases que resumen el momento actual: «Cuando nos acercamos al segundo centenario de su muerte, es curioso comprobar cómo su nombre ha perdido aquella resonancia polémica que le caracterizó durante tantos años. Los racionalistas y anticlericales cuentan con maestros más próximos y actualizados, y los predicadores han renunciado a descargar sus iras sobre el que se consideraba como el impío por autonomasia... Pero con la pérdida de este valor simbólico la figura de Voltaire ha ganado en humanidad y ha podido ser rescatado de una significación exclusivamente religiosa que la desfiguraba y empobrecía». Incluso en sus ataques al hecho religioso cristiano —y si pasamos por alto su capacidad para la ironía, el sarcasmo y el ridículo— Voltaire queda a muchas leguas de distancia intelectual de otros filósofos del «siglo de las luces» y en particular de Hume.

Me parece idea vana querer «cristianizar» a Voltaire. Su tibia religión natural carece de densidad para sostener o expresar mínimamente el entramado de la fe. Su relativismo es excesivo y mediocre desde cualquier punto de vista. Lo único triste en todo este asunto es que el Voltaire de los me-

17. *La Vanguardia*, 10 de maig de 1978.

jores momentos —el de sus combates casi quijotescos por causas justas, humanas y cristianas— tuviese enfrente como adversarios a fanáticos y supersticiosos más dados a la defensa de sus intereses que a los del Evangelio. Su *Tratado sobre la tolerancia*, por ejemplo, no es ninguna bagatela y merece todavía ser leído con atención. Mucha más sin duda que el corrosivo, desigual y tantas veces inexacto *Diccionario filosófico*, por citar sólo otra de sus obras que ha superado el paso de los años. También en este *Tratado* hay trampa y pírqueta por debajo de la letra impresa. El lector avisado ya sabe interpretarlas como un guiño que el autor le dirige, pero aquí la erudición, la osadía y aún, si se quiere, la frivolidad están claramente al servicio de una causa profundamente humana y cristiana: la defensa del atropellado por el fanatismo.

Es sabido que durante el pontificado de Benedicto XIV las relaciones entre Voltaire y la Iglesia mejoraron ostensiblemente. Nadie sabe qué hubiese ocurrido si la política de acogida crítica pero respetuosa de la Iglesia para con los filósofos e ilustrados se hubiera prolongado. Lo único seguro es que los intelectuales se sintieron comprendidos y los lenguajes y comportamientos de una y otra parte se aproximaron. La Iglesia, por otra parte, acentuó considerablemente su esfuerzo de purificación de la llamada religiosidad popular. La fe cristiana no se apoya en leyendas, apariciones y falsos milagros sino primordialmente en la palabra y en la gracia de Dios.

Además de su incomprensión por el hecho cristiano hay una limitación clara en la obra de Voltaire. Prácticamente nunca comprendió o quiso comprender el último fondo del corazón humano. Como buen reportero capta nuestras contradicciones y estupideces pero parece constitucionalmente incapaz de percatarse de que hay unas razones del corazón que la razón no entiende. Su periodismo teológico, incluso cuando no es panfletario, se resiente de ello. Si no llegó a captar el enigma de Descartes, ¿cómo podía comprender a Pascal o la estrella ascendente de Rousseau? Su mundo es el de la ciencia y el de la moral; prácticamente nunca el de la intimidad y el de la comunión humanas. De ahí la pobreza ampulosa de su poesía y el artificio tan anacrónico de sus tragedias.

Una lectura actual de Voltaire es provechosa si uno cae en la cuenta de que los argumentos, diatribas y pullas de su obra apuntarían hoy seguramente a otra parte. Porque la superstición y el fanatismo han posado sus reales en otras áreas mucho más que en las propiamente religiosas. ¿Qué escribiría Voltaire ante el espectáculo de unas elecciones futbolísticas? ¿O de ciertas expansiones políticas y campañas de prensa? Los ejemplos podrían multiplicarse.

Trabajador incansable, luchador brillante y caracterial, Francisco-María Arouet —su nombre de nacimiento— consiguió que su pseudónimo Voltaire ganase la batalla de la fama y el bienestar. Pocos como él captaron el espíritu de su siglo y lo expresaron con tanta claridad a pesar de las claves y disimulos que se impuso con frecuencia. Seguramente vivió demasiado. El anciano Voltaire, el «solitario de Ferney», sabía bien que sus últimos días de gloria provenían de un malentendido. Nunca quiso ni soñó la Revolución. Incluso «el loco» de Rousseau era demasiado para él. Permanecía como arma, pero sus ideales morían con él. Por esto, en cierto sentido, la procesión de 1791 era a la vez un homenaje y un entierro definitivo: el del humanismo de las *Cartas filosóficas* o inglesas, amasado de razón clara y distinta, de sagrada individualidad y despotismo.

ACTUALIDAD DE ROUSSEAU¹⁸

APUNTES DE UN BICENTENARIO (I)

El traductor al castellano de *Las Confesiones* de Juan-Jacobo Rousseau mostraba su alegría y optimismo en la edición del 1869 ante la obra y el autor que presentaba al público español. «La revolución general de nuestro siglo —afirmaba E. Lorenzo Oliveres en su prólogo— es obra de aquellos grandes pensadores que nos enseñaron a juzgar por nosotros mismos, prescindiendo de la rutina, muralla poderosa para encerrar la ignorancia y la miseria».

«Y uno de estos grandes pensadores, el más celebre, quizá el de mayor influjo —proseguía— es Juan-Jacobo Rousseau, cuyas obras son revolucionarias en todos los sentidos, como de un talento de primer orden que se para en la corriente de su tiempo, mira alrededor y dice con el valor de la convicción lo que su claro talento descubre. Ve que hay esclavos y tiranos, hombres ingenuos y hombres perversos, débiles y fuertes, productores infelices y grandes devoradores de sus productos y, dolido de tanto mal, estudia la causa y nos la enseña enseguida, ganoso de que la prevengamos...» Y ya en tono de ditirambo termina su prólogo —que curiosamente nada dice de *Las Confesiones*— con la aseveración rotunda de que las obras del ginebrino «no tienen rival ni semejante».

Me parecen más exactos, aunque exagerados, estos juicios que los de muy recientes prologuistas de obras de Rousseau para uso de nuestros universitarios. Estos últimos dan la impresión de no haber leído directamente al autor ni de haber calibrado su real influencia. Descalificarlo tranquilamente como de «ideólogo pequeño burgués» no dice nada en su favor ni en el de Marx y Engels, que tuvieron un gran respeto por su obra, aunque creyeran superarle. Si Rousseau viviera, lo más probable, a pesar de sus repetidas afirmaciones de que no quería entablar ya más ninguna polémica intelectual, sería queuviésemos pronto un nuevo volumen de «Confesiones», «Ensoñaciones» o «Paseos», o quizás alguna larga «Carta», en la que señorialmente trataría de justificarse ante estos nuevos «perseguidores».

Que al cumplirse los dos siglos de su fallecimiento el 2 de julio de 1778 Rousseau mantiene una actualidad no sólo académica, lo comprobamos es-

18. *La Vanguardia*, 5 de juliol de 1978.

tos meses en España a la hora de los debates constitucionales en el Congreso de los Diputados. Casi no pasa día en el que alguno de nuestros políticos no recurra, con mejor o peor tino, al autor del *Contrato social* para apoyar sus propios argumentos. Los partidos, tanto los de derechas como los de la izquierda, saben bien que, hoy por hoy, no sería viable una democracia parlamentaria que no tuviese como pivotes los temas de la «soberanía popular» o el de la «voluntad general» acuñados y explicitados por Rousseau. A él también se debe en buena parte la relativización teórica del seudodilema «monarquía o república», ya que, al fin y al cabo, éstas no son más que formas contingentes e interiormente reformables del tipo de gobierno que el pueblo se da a sí mismo. Ambas pueden degenerar y ambas pueden acercarse al ideal de la democracia directa y plena, el único que respondería fielmente al *Contrato social*.

Podría proseguir. A fin de cuentas, del *Emilio* derivan, con todas las mediaciones y correctivos que se quiera, muchos de los métodos e ideologías de la «escuela moderna» y de sus diversas formas. Y de *La nueva Eloísa*, tan farragosa, melodramática y blanda, un cierto estilo moral sensitivo mucho más frecuente de lo que parece. No es necesario apuntarse a ningún grupo naturista bajo cualquiera de sus múltiples manifestaciones para sentirse vinculado a una moral de la sensibilidad y de la naturaleza contra los artificios de una civilización que reprime y que, al decir de Rousseau, con frecuencia, aunque no siempre, envilece.

No se busque en Rousseau ni el sistema coherente ni la lógica de una razón impersonal y abstracta. En el fondo fue un hombre de imaginación y deseo, que en sus momentos mejores los puso al servicio de «construir» un mundo habitable. Es el caso típico de una razón apasionada, la única —según Goethe— que edifica catedrales de piedra o del espíritu. A mí, en particular, me parecen extraordinarios sus análisis de los sentimientos. A veces tan finos y enfermizos —signos de su complejidad personal— consiguen con frecuencia sugerir lo inexpresable, el último fondo del corazón humano. Casi se puede asegurar que sin Rousseau no se comprende la literatura francesa desde Balzac a Gide. Con él la Ilustración en el momento mismo de su triunfo se convierte ya en romanticismo.

¿Y la religión? La religión del autor de *Las Confesiones* merece una glosa especial. «La profesión de fe del vicario saboyano» es algo más que un monumento literario. Significa ni más ni menos que el tránsito de la verdad a la autenticidad religiosa como valor fundamental y casi único. ¿Es esto tan fácil como lo imaginaba Rousseau? ¿Es siquiera posible? Entretanto básteme con pedir al cielo que tantos jacobinos actuales, tantos radicales y anti-

constitucionales en el ámbito del cristianismo no encuentren el Robespierre que les encandile y luego nos destruya a todos. Porque uno —¿qué le vamos a hacer?— es de los que piensa con Toynbee que, a pesar de todas las deficiencias y traiciones, aun en el plano meramente humano las Iglesias cristianas han sido y son algo necesario para el bien de la humanidad. Si llegaran a diluirse por completo en el Estado algo muy grave e irreparable nos habría ocurrido.

RELIGIÓN INTERIOR Y ROMÁNTICA¹⁹

BICENTENARIO DE ROUSSEAU (Y 2)

No fue sólo el arzobispo de París quien condenó públicamente *El Emílio* de J. J. Rousseau a los pocos meses de su aparición. La obra entera ciertamente pero de modo muy particular «La profesión de fe del vicario saboyano», que ocupa la mayor parte del libro IV del *Emilio*, indignaron a todos los partidos y facciones en casi todas partes. Por una vez, jesuitas y jansenistas, rey y parlamento, devotos y enciclopedistas, católicos y protestantes, pastores y fieles, franceses y suizos, concordaron en el carácter nefando de la obra. El ermitaño de Monmorency —«sólo las almas viles viven aisladas» había sentenciado Diderot— molestaba una vez más a todos sin contentar en esta ocasión a casi nadie. Y lo peor es que, en mi opinión, le habían entendido bien, cada uno desde su propia perspectiva.

El Dios de Rousseau era demasiado grande y demasiado íntimo al mismo tiempo para justificar ningún régimen político establecido. Por otra parte, su feroz individualismo religioso devaluaba todas las instituciones, libros, costumbres y sentencias sobre las que se asentaba la religión cotidiana. Y esto sin contar con que las nociones de gracia o de revelación peculiar de Dios, por ejemplo, se desvanecían ante una religiosidad casi exclusivamente ética, forjada en el cumplimiento estricto del dictamen de la propia conciencia. En la luz interior de la conciencia personal y sólo en ella Dios y la naturaleza comunicaban parcialmente su secreto.

Pero desde el otro lado de la barricada los radicales del momento no podían soportar que se les recordase con amarga ironía que el hombre sólo es humano y no bestia cuando acepta a Dios, el alma y confía en la inmortalidad personal. Los enciclopedistas, por último, no podían —dejemos a un lado ahora las envidias y malentendidos que también se dieron— no podían aprobar, digo, que alguien se atreviese a poner en duda la validez universal y eterna de los sistemas de la razón. La diosa Razón, según Rousseau, sería por lo menos tan fanática y seguro más perniciosa que los otros dioses e ídolos fabricados por los hombres. En este punto Rousseau no tiene ninguna culpa de que los jacobinos de los días del Terror revolucionario francés le usaran y manipularan, quizá inconscientemente, en un sentido ciertamente opuesto al suyo propio.

19. *La Vanguardia*, 19 de juliol de 1978.

Leída por primera vez en la adolescencia, la profesión de fe del pobre vicario saboyano me mereció entonces, y me merece acaso todavía más ahora, un singular respeto. Las críticas de Voltaire a la religión son brillantes, sarcásticas, pizpiretas. Parecen más bien un juego de salón que a nada compromete. Con frecuencia no son más que alfilerazos envenenados y eruditos contra las iglesias cristianas para poder seguir plácidamente la propia digestión y los negocios. Voltaire, como tantos otros ayer, hoy y mañana, tiene la verdad. Por lo menos la verdad posible. Rousseau, en cambio, la buscaba a tientas y ensayaba caminos para acercarse honestamente a ella. Teme equivocarse y previene a Emilio de que, en estos temas que nos sobrepasan, el error es siempre posible. Su única intransigencia estriba en no aceptar que Dios pueda condenar a nadie por la ignorancia o los errores no buscados ni queridos. Voltaire hablaba de religión. Rousseau fue siempre —con todos los altibajos tan conocidos— un hombre religioso. No se comprenden la teología reformada del siglo pasado ni el problema llamado «modernista» entre los católicos sin atender a las confesiones de aquel vicario de aldea que sólo en parte imaginó Rousseau. Él fue uno de los padres, sin duda el más influyente, de tantas «teologías sin dogma» como se han escrito después. Con él el plano de los intereses religiosos dio un claro giro desde la ortodoxia hacia dar la primacía a la autenticidad personal de la vida religiosa.

Hoy demasiados se llenan la boca con palabras como «profetismo», «utopía», «liberación» u otras similares. Es cosa suya. Rousseau sin usarlas construyó utopías que él pensaba liberadoras y proféticas. En parte lo han sido. Pero uno piensa, dejando aparte muchos puntos quizás interesantes, que la crítica del arzobispo de París, Cristóbal de Beaumont, apuntaba justo al acusar a Rousseau de no atender suficientemente a la radicalidad del misterio del mal que hay en nosotros. No es la sociedad la única responsable de los dolores, injusticias e iniquidades que padecemos y causamos. Hay, como decía Kant —tan deudor de Rousseau en todo este terreno—, un mal radical o, si se prefiere, un «thanatos», una agresividad y concupiscencia egoístas que afectan al mismo fondo del corazón humano. Por esto uno cree que, junto con las luchas por los cambios o revoluciones sociales que sean precisos, es menester que la intimidad del hombre acepte convertirse. De lo contrario, todo tiende a devenir finalmente un mero cambio de carceleros. Y en este mismo orden quizá no sea inoportuno destacar que los elementos místicos de la religiosidad de Rousseau quedan ahí como perdidos en el fondo del alma, sin que el autor se percate de que también ellos tienen su papel aunque no directamente utilitario en la tarea de humanización del mundo.

Protestante de nacimiento y educación, católico «por sentimiento» en su adolescencia y reconverso a la Reforma en su edad adulta, no es extraño que Rousseau relativice las instituciones cristianas. Su ecumenismo tiene un punto de grandeza, en cuanto se opone radicalmente a cualquier forma de intolerancia o fanatismo. Pero su «religión sin dogma», por más tentadora que parezca, no será aceptada nunca sin reservas por el cristianismo. La encarnación de Dios realizada en Jesucristo no se agota en ser un símbolo ni una alegoría. Es la realidad del lenguaje que lo expresa el que justifica el simbolismo y no al revés. De lo contrario, los desvaríos de la subjetividad, los sueños de la razón, engendran monstruos. La experiencia de estos dos siglos tendría que protegernos ya contra estas formas larvadas de nueva idolatría. Tampoco la utopía romántica con toda su grandeza estuvo ni está exenta de ellas.

EL PACIFISMO DE ERASMO DE ROTTERDAM²⁰

LA IGLESIA Y EL PODER

¿Por qué no dedicar un breve recuerdo a un aspecto casi desconocido de la obra de Erasmo de Rotterdam? En este año se cumple el 450 aniversario de la edición definitiva de sus célebres *Coloquios*, que juntamente con los *Adagios* marcaron toda una época de la cultura europea. Por otra parte, en un tono más sentencioso y acaso contemporáneo se podría argüir que el erasmismo conserva muchos elementos válidos para iluminar la situación presente de la Iglesia. Cerrado por fin, a lo que parece, el arco de la Reforma y de la Contrarreforma, el creyente cristiano reencuentra con toda su virulencia los antiguos problemas de relacionar fe y mundo, religión y cultura, piedad personal y expresión comunitaria, con los que tuvo que habérselas el mejor de los humanistas del Renacimiento. Su respuesta, el «evangelismo» o más exactamente el «reformismo», no anda muy lejos de muchos intentos actuales. Regeneración de la Iglesia por una vuelta a su verdad originaria y depuración de la cultura mostrando cuanto hay en ella de semilla del buen Dios no parecen ideales demasiado alejados de los nuestros. Puritanos y fanáticos, por una parte, y naturalistas por otra malograron en su día el proyecto erasmiano; sólo la historia podrá decir si nosotros sabremos mantener, incluso en el dolor, el miedo y la incomprensión, los dos cabos de la cuerda.

Pero mi preocupación mayor ahora es mucho más trivial y modesta. Casi profesional, si no creyese que ciertas ignorancias son síntoma y peligro a medio plazo. Sorprende, en efecto, que nuestro mundo universitario acostumbre a reducir la compleja teoría política elaborada a comienzos del siglo XVI al *Príncipe* de N. Maquiavelo. Por senderos semejantes caminan la mayoría de los llamados nuevos filósofos franceses, los autores contraculturales y algunos neomarxistas. Olvidan o ignoran todos que en el mismo momento en que el lúcido secretario florentino acababa de condensar en su libro las conclusiones políticas de un mundo en descomposición, donde lo esencial es llegar y mantenerse como sea en el poder, Erasmo señalaba un proyecto político mucho más constructivo del cual es un pivote esencial su consecuente pacifismo.

20. *La Vanguardia*, 20 d'abril de 1979.

No hay por qué negar o disimular la cara sombría del poder ni su vinculación con la violencia. Pero, como afirma Erasmo, «la violencia y la guerra no son una ciega necesidad», un destino. Cualquiera que haya hojeadado la *Querella Pacis* no dudará de que la violencia en todas sus formas, desde las más burdas a las más taimadas, lo llena todo, ni de que el poder es, de hecho, el mayor responsable. Pero mientras que en *El Príncipe* hay una desconfianza radical en el hombre, un pesimismo irrecuperable, en la *Querella*, igual que en *La educación del Príncipe cristiano* de Erasmo, queda siempre abierto el ámbito de la esperanza. Confianza, por otra parte, que es exigencia de dedicación y trabajo. Si quienes ostentan el poder —dice a Carlos V en un texto famoso— gastan la vida en vencer sus pasiones, legislar con justicia y equidad, elevar el nivel cultural y social del pueblo bajo, promover las libertades de las «naciones» que componen sus Estados, embellecer y sanear las ciudades y hacer más rentables los campos y el comercio, «no tendrán ninguna necesidad de luchar contra el aburrimiento declarando guerras o pasando las noches entregados al juego».

El poder ciertamente no puede ser eliminado, pero «la naturaleza, la razón y la gracia» pueden conseguir que se ejerza con mucha mayor «armonía». *El Príncipe*, si se le toma por algo más que como diagnóstico de situaciones concretas y peligro siempre presente, promociona sólo a tiranos y anarquistas de la peor especie. El humanismo de Erasmo, a pesar de su literatura, excesiva moralina e idealismo, estuvo y sigue estando al lado de aquellos que luchan por la humanización del poder. Y consiguientemente, en favor de que las masas se conviertan en pueblo gracias a la paz, la cultura y la más amplia libertad posible.

Es probable que Erasmo sea un pensador escurridizo, aristocrático, frío y distante. Lo cierto es que en el tema de la búsqueda de la paz ha sido de los pensadores más consecuentes. Monárquico como era, no dudó en proponer la limitación del poder de los reyes y en declararles obligados por las leyes del país. Procuraba garantizar así la paz pública y dificultar las guerras. Al fin y al cabo, toda guerra es «una estupidez y un escándalo» y las guerras de religión un sublime «sacrilegio».

No sé si Erasmo de Rotterdam fue un cobarde como afirman la mayoría de los historiadores. En cualquier caso, no lo fue más que Maquiavelo. Un cierto temple era necesario en aquella época —y seguramente en todas— para recordar a los «príncipes» Francisco I o Carlos V que era preferible perder parte de sus dominios antes que malbaratar gravemente la paz. Y ¿qué pensar de su negativa a cantar las glorias guerreras del Papa Julio II

tal como le fue solicitado? El lenguaje es florido, cortés, incluso cortesano, pero su opinión está ahí y permanece invariable.

En aquel momento de tan gran efervescencia europea, de confusión y de guerras, Maquiavelo enseña al príncipe a usar de la religión en su propio beneficio. Por las mismas fechas la voz de Erasmo suena extrañamente diferente. En la carta a Francisco I y en nombre de la fe cristiana le exhorta a predicar con el ejemplo la doctrina de la paz, aunque pueda costarle sacrificios. Pero en la misma carta piensa en la Iglesia y, ante las guerras del momento y las que se prevén en el horizonte, escribe: «Entre tal multitud de abades, obispos, arzobispos y cardenales, ¿cómo no se levanta alguno para detener, al precio de su propia cabeza, tan grandes cataclismos? ¡Con qué alegría moriría aquel cuya muerte salvaría tantos millares de vidas humanas!». A la Iglesia instrumento del poder se opone una Iglesia última protectora de la paz a costa de su propia sangre. Para Erasmo, como para los primeros cristianos, a este caro precio puede llegar a veces la bendita tarea de cristianización de la cultura.

FERRATER MORA, UN FILÓSOFO INTEGRAL²¹

Prácticamente todos los filósofos y estudiantes de filosofía del mundo español e hispanoamericano saben que «el Ferrater Mora» designa un extraordinario, ingente y sumamente útil diccionario de filosofía. El mejor sin duda en lengua castellana y uno de los más eminentes en cualquier idioma. En realidad es bastante más que un diccionario. Basta con hojear cualquiera de los cuatro tomos de que consta su quinta edición recién aparecida en el mercado para percatarse de que aquel breve diccionario publicado en La Habana en 1941 se ha convertido al cabo de una vida de trabajo y dedicación en una verdadera enciclopedia filosófica. Claridad, justeza y fiabilidad son como siempre sus cualidades mayores sin olvidar ahora el sagaz y generoso eclecticismo de su autor el profesor Ferrater Mora. Su sentido de lo real y de la proporción, su fino criterio histórico y gran amplitud de miras le han permitido edificar una obra ecuménica o comprensiva muy lejos de las sobreinterpretaciones más o menos intencionadas tan frecuentes en los libros de esta índole.

Aunque a José Ferrater Mora no acabe de complacerle, hay que confesar que su diccionario significa ya y significará todavía más en el futuro, el aval de su paso a esto que de manera asaz, presuntuosa y problemática llamamos inmortalidad literaria. «El Ferrater Mora» tiene vida para largo. Pero significa también, y ello es mucho más importante, un gigantesco servicio a las culturas hispánicas, a las que han dotado de un instrumento introductorio honesto, eficaz y claro en la medida de lo posible al pensamiento, a los autores y a los temas filosóficos. Esto sólo justifica ya una vida.

Atendamos con todo, porque es debido, la justa y repetida queja del propio Ferrater. Él no es sólo el autor benemérito de un diccionario relevante. Ni siquiera puede reducirse su labor a lo que para entendernos denominamos ser un buen profesor de filosofía. Lo ha sido sin duda primero en Cuba, recién terminada nuestra guerra civil, y luego en Santiago de Chile. Lo ha sido sobre todo en Estados Unidos, en el Bryn Nawr, a partir de finales de los cuarenta. Pero junto y al lado de los textos que se siguen de sus ocupaciones pedagógicas, Ferrater Mora ha desarrollado lentamente a lo largo de estos años una notable creación filosófica original a la que deben añadirse sus no menos interesantes ensayos sobre temas de actualidad. Si *El*

21. *La Vanguardia*, 22 de noviembre de 1979.

hombre en la encrucijada puede calificarse de punto de partida, *El Ser y la Muerte*, *El Ser y el Sentido* y *De la Materia a la Razón* señalan los principales jalones de su filosofar autónomo. Su búsqueda de la verdad y su oferta de sentido al hombre postcristiano y postmoderno. No es preciso compartir siempre ni sus opiniones ni sus doctrinas para reconocer la importancia o interés de sus posiciones o la agudeza de sus argumentos. Pienso que al investirlo hoy «doctor honoris causa» la Universidad Autónoma de Barcelona pretende ante todo hacer justicia a este auténtico y valioso filósofo catalán, reconocerle sus méritos y auspiciar que su estilo de pensar sea mejor conocido y apreciado aquí por las generaciones más jóvenes.

A Ferrater Mora le inquietan y molestan habitualmente las grandes palabras. Sabe bien de las trampas de todo tipo que se esconden a menudo debajo de los pretendidos «absolutos». Por esto su tarea filosófica, según él estrictamente cognoscitiva, resplandece sobre todo cuando se sitúa *in medias res*. El reino de la razón es para él «el reino de este mundo». Para comprenderlo ha excogitado un método al que ha llamado a menudo «integracionismo». ¿En qué consiste? Básicamente, en reconocer la verdad parcial de cada escuela filosófica y corregir sus excesos por la diametralmente opuesta, que funciona entonces como complementaria. A la postre, en un estilo de «filosofía mundana», en el que se trata de mantenerse siempre fieles a la realidad y a sus exigencias. Se trata de evitar los desvaríos de la razón sin por ello cortarle las alas. De ahí este talante liberal que a más de uno se le antojará quizá falto de fuerza constructiva o aun eclecticismo de bajo cuño y que, bien mirado, debe de interpretarse como conciencia de la complejidad de lo concreto y deseo de no olvidar nunca los múltiples recovecos y dimensiones de esto que llamamos racionalidad. En el bien entendido de que la razón trabaja siempre con ideas mucho más que con ideales, pues que sólo éstas están en relación viva con lo que ocurre y con lo que hay.

Que el racionalismo empirista de Ferrater se sitúe ahora en un último marco teórico que él describe como «materialismo emergente y evolutivo» me sugiere —aun en contra del brillante filósofo— que también este marco, por fidelidad a lo real, necesita de complementación por su opuesto. Si los «conceptos-límite» y las «posturas-límite», por ejemplo, no pueden ahogar la esperanza de la razón ni acallar por completo sus demandas, cabría todavía preguntarse si no habrá una última dimensión de la razón humana que no es ya tanto crítica y constructiva como originaria aceptación de «la luz que viene de otra parte». También el idealista o el espiritualista tienen su pequeña palabra irreductible a decir a la hora de comprender e interpretar la realidad. Las tesis de Ferrater cierran el paso a los antropocentrismos

desaforados y a las vanas pretensiones de algunos que quieren suplantar con sus voces la pausada palabra de la ciencia. Seguramente nada más.

Es bien probable que el ser catalán esté amasado de continuidad, «seny», mesura e ironía, tal como Ferrater Mora lo describió bellamente en catalán allá por los años cuarenta en sus *Formas de vida catalana*. De lo que no me cabe duda alguna es de que estas cuatro características definen bien a Ferrater Mora. Lo retratan si es que hemos de seguir creyendo que el estilo es el hombre. Tantos años de continua labor, de fidelidad creadora a una tradición y a un oficio, de moderación y liberalismo honran hoy a la Universidad catalana. Acaso también su guiño irónico la ayude a no asustarse ante ninguna forma antigua o moderna de terrorismo intelectual y a saber defender a tiempo y a destiempo «que la libertad es libertad para la libertad».

ARISTÓTELES: CIENCIA Y RELIGIÓN²²

FILÓSOFO Y CIENTÍFICO

En 1979 se cumplieron y conmemoraron los veintitrés siglos del fallecimiento de Aristóteles (384-322 a. C.), el gran filósofo y científico griego. Basta con recordar cómo su concepción geocéntrica del universo se impuso por lo menos hasta Galileo y Descartes o que su lógica sólo fue profundamente renovada y ampliada a partir del siglo pasado, para hacernos una leve idea del ingente peso cultural que Aristóteles ha tenido en el devenir de nuestra civilización. En general uno se atrevería a suscribir la mayor parte de las afirmaciones que se contienen en la «Presentación» del volumen extraordinario dedicado a la efemérides por la revista *Pensamiento* (nº 138-139, vol. 35). «Aristóteles ha aguantado el desafío de los siglos y puede resistir hoy bien la prueba de la actualidad.» Ni el movimiento fenomenológico ni el propio Heidegger o el español Zubiri se comprenden sin contar, entre otros datos, con la problemática y las respuestas básicas excogitadas por Aristóteles. Este marco de referencia se hace todavía más patente en el caso de las escuelas metafísicas de orientación creyente, deudoras de él a partir de los grandes teólogos y pensadores medievales.

La lista podría y debería alargarse. Es frecuente encontrar todavía muchos elementos claramente aristotélicos en el uso ordinario del lenguaje, y no es raro tampoco hallarlos en los máximamente depurados de las ciencias más avanzadas. Y esto a pesar de todos sus intentos por abolir cualquier recurso a la finalidad en el establecimiento de la ciencia pura. Por mi parte, pienso que la famosa *Ética a Nicómaco* es un texto al que cualquier hombre medianamente cultivado tiene que volver de vez en cuando. Las amplias modificaciones y cambios del contexto político y cultural no impiden que esta ética del hombre libre de la Ciudad-Estado, en su aparente sencillez, conserve una palabra general de humanización sabia y razonable que para sí quisieran otros sistemas. En algunos casos —pienso ahora en nuestro Ferrater Mora— es este filón de la búsqueda inteligente y común del bien y de la felicidad el hontanar que en último término cohesionan los más precisos y preciosos análisis.

Los diez estudios reunidos en el volumen especial de *Pensamiento* no abordan el problema de la *Ética*. Tampoco analizan directamente el apasionante

22. *La Vanguardia*, 7 de febrer de 1980.

tema de la «teología» aristotélica, en particular aquel libro XII de la *Metafísica* que con sus tensiones internas y aparentes lagunas sigue siendo, sin embargo, una de las cimas del pensamiento universal. No se puede abarcar todo el ámbito de la extraordinaria obra del Estagirita en un volumen. Ya es suficiente y más que suficiente que la contribución de *Pensamiento*, la revista de las Facultades de Filosofía de los jesuitas españoles, pueda publicar unos textos a propósito de la obra de Aristóteles que compiten con seriedad, rigor y brillantez con los mejores de su género en Europa. Los especialistas encontrarán en ellos mucho que pensar y seguramente no poco que decir.

Pero no quisiera dejar de mencionar un artículo de este número extraordinario. El padre Salvador Gómez Nogales es un arabista competente y conocido como tal. Seguir con él las aventuras de la introducción y asentamiento de la *Metafísica* de Aristóteles en el mundo islámico es pura delicia. La aridez del tema y su lejanía no empecen para que, con mano maestra, vaya dibujando ante nuestros ojos las peripecias del texto aristotélico hasta llegar a Bagdad y de allí a Córdoba a través de los sirios y directamente. Pero todavía es más relevante la descripción de la fecundación mutua que se estableció entre el Islam y el aristotelismo, análoga a la que más tarde daría lugar en Occidente a algunas de las mejores síntesis medievales. La superioridad de la lógica fue el camino regio para el triunfo de Aristóteles en unos pueblos deseosos de ciencia en toda su amplitud. Después de leer el padre Gómez Nogales me parece que caben muy pocas dudas a propósito del peso nada común ejercido por la cultura musulmana en la eclosión y esplendor del movimiento ideológico de nuestras universidades y escuelas medievales.

También me parece de interés, y más en estos momentos de crispación islámica, destacar dos de los rasgos que, según Gómez Nogales, configuran el genio musulmán auténtico, tal como se hizo patente en su confrontación con el poderoso pensador «pagano». Ante todo, el Islam apareció animado de una profunda «ansia de asimilación de la verdad, dondequiera que se encuentre» y del deseo de acentuar en sus estudios de las escuelas y culturas diferentes mucho más aquello que las une que lo que las distingue o contrapone. El Islam en su época de esplendor abasí fue extraordinariamente tolerante. Y comprensivo. Todo lo bueno, santo, verdadero y justo cabía en el Islam: pretendió ser «una síntesis universal en la que se conjugan con unidad indiscernible la cosmología, la antropología, la psicología y la metafísica como ontología y como teología».

El talante aristotélico pudo triunfar del túnel de los siglos y del abismo de las culturas porque tenía sentido de la totalidad, del orden, de la verdad

global y de las pequeñas verdades parciales. También por su confianza crítica en la experiencia como último recurso del saber intramundano. Sin tener la grandeza de Platón, no hay duda de que su sistema fue un monumento a la armonía. En el fondo todo tiende hacia aquel último Motor Inmóvil, puro pensamiento, que sin menoscabo propio mantiene tensos los hilos de todo devenir. No es de extrañar que cristianos, judíos y musulmanes viesen en él algo más que la prefiguración del Dios creador y dialogante que cada uno a su manera confesaba.

EL ATEÍSMO DE SARTRE²³

RADICAL Y AGRESIVO

El ateísmo de J. P. Sartre ha sido sin duda uno de los más radicales, agresivos y globales del presente siglo. Al niño listo y feo de 12 años le pareció una evidencia natural que no había ni hay ningún Dios en el cielo que cuide de nuestras vidas o se interese por ellas.

La existencia de un Creador —no sólo de un Dios— paterno como quisieron benévolamente algunos con Duméry antes del esclarecedor *Les Mots*, la existencia, pues, del Creador significó ya entonces para Sartre un mortal atentado contra nuestra independencia, la disolución de la libertad. Desde este día su vida y obras podrían definirse como una implacable búsqueda de los absolutos, de los tan diversos ídolos que creamos para denunciarlos y demostrarlos. Y antes que nada, primero que ningún otro, el Dios de la tradición judeocristiana tan inmiscerado en nuestra cultura. A pesar de los múltiples rostros con que lo adornamos y por más pensado que haya sido por los metafísicos, Dios sólo puede ser el último garante del orden establecido y la raíz de cualquier resignación. Si queremos ser finalmente hombres libres es menester pagar un precio. Para Sartre es preciso renegar de todos los absolutos como tales y, en primer término, del que de un modo u otro los sostiene a todos.

Con el paso de los años disminuyó la acritud de sus ataques antirreligiosos y ya no necesitaba blasfemar. No por ello se movió un ápice de sus posiciones iniciales tal como quedaron plasmadas por escrito en los primeros años de la década de los cuarenta. Si acaso, sólo ha habido una saludable radicalización lateral. A partir de 1964 con *Les Mots* y por tanto bastante antes del pretendido y, en cierto sentido, real ridículo suyo ante los estudiantes del mayo del 68, luchó más abiertamente que antes contra sí mismo, o mejor, contra su personaje. Tampoco él, el triunfador Sartre, era gran cosa más que un «pobre tipo» y la literatura un posible álibi de naturaleza semejante a los otros valores condenados con anterioridad. Su rechazo del Nobel de Literatura de 1964 hay que comprenderlo en este contexto. Su antigua batalla contra lo que llamaba demasiado en serio, llegó a partir de entonces a su culminación.

23. *La Vanguardia*, 8 de maig de 1980.

Sartre había escrito en su juventud que él no respetaba nada y a nadie y que tampoco quería que le respetaran. Con motivo de su muerte se han cumplido perfectamente sus deseos. A lo que parece, el filósofo, pensador y literato que incomodó —es lo mínimo que debe decirse— a todos los movimientos, instituciones y escuelas, a todos los partidos y gremios más o menos establecidos, se convierte a los ojos vistas en emblema de los mismos a quienes ridiculizó. Se comprende fácilmente la estrategia. Si no sirve para identificarnos con él, Sartre será siempre un arma de afinada puntería para descalificar el adversario. Como él mismo había reiterado en infinidad de ocasiones, las conductas de «mala fe» de los hombres en nuestras relaciones mutuas son incontables. Ahora que su libertad ya no puede levantarse para protestar y reclamar su mañana original y propio, también él queda, como cualquier otra «cosa», a merced de los vivos de turno. Cuentan que le divertía no ser comprendido y que disfrutaba viéndose tergiversado. En estos días habrá tenido ocasión de reír a mandíbula batiente. Curioso: en esta extraña pantomima de los interesados elogios necrológicos ha sido mucho más elegante el silencio de sus más enconados adversarios que el incienso truca-do de los presuntos amigos. ¿Será quizá porque éstos sí creían en el respeto como algo fundamental que traspasa incluso las fronteras de la muerte?

Mucho más que en argumentos teóricos, su ateísmo se basaba sobre todo en una especie de constatación práctica. En una aparente evidencia. No es que haya que dar de lado a los argumentos esbozados en su teatro y desarrollado en particular en *El Ser y la Nada*. Pero es bien sabido que cuando se le mostraba el dudoso vigor metafísico de sus «pruebas» contra la existencia de Dios respondía invariablemente que «nada puede salvarnos de nuestra condición, ni siquiera una prueba válida de la existencia de Dios». Con Él no cambia nuestra existencia ni nuestro destino acá abajo. Sólo que el creyente se cosifica a sí mismo anulando la libertad.

La realidad no es tan sencilla. Sin entrar ahora en matices y detalles quizá convenientes, bastará con un ejemplo. Anteriormente a toda cosificación el ateísmo radical sartriano no da cuenta de aspectos relativamente claros de la experiencia humana de la libertad. Mejor dicho, se ve obligado a rechazarlos. La contraprueba de que para él las cosas en el fondo ocurrían de este modo lo tenemos en su polémica con el también ateo M. Merleau-Ponty. Prefirió renegar de temas ciertos y masivos de la complejidad humana antes que renunciar a su teoría de la libertad radical, último punto siempre transparente. Aceptar la ambigüedad, la positividad también originaria del hombre tal como Merleau-Ponty la propugnaba, le parecía una pendiente que sólo podía terminar en una resurrección más o menos larvada de la cre-

encia teológica. Muy posiblemente era así. Pero nunca será buen método de análisis obviar una realidad que se nos impone para mantener un postulado por relevante que parezca.

La libertad humana es sin duda, tal como pensaba Sartre, creación, proyecto, porvenir, revolución, cambio y muchas otras palabras de esta índole. Pero también y por lo menos tan originariamente como ellas es acogida, aceptación, paciencia. Esto lo sabe el enamorado y lo vive el proletario comprometido con la revolución. Lo conoce el alpinista y quien todavía soñoliento espera el autobús de la mañana. Lo sufren, quieran o no, las personas y los grupos. Bien está que Sartre nos prevenga contra los abusos de la interioridad e intimidad personales —«no le interesan»—, pero no tanto que pretenda cerrar todas las salidas excepto la de perderse en el futuro. Y tanto más cuanto que Sartre fue demasiado inteligente como para pagarse con el cómodo expediente según el cual, incluso para los ateos, hay una seguridad completa de que el tiempo de la revolución o de la libertad han de ser necesariamente positivos. No es de extrañar, pues, que tanto creyentes como marxistas le acusaran de un cierto angelismo y de que, al fin y a la postre, su revolución, su libertad, no era más que singular rebeldía.

Sea de ello lo que fuere, algo me parece indudable. Más allá de sus innegables dotes literarias y de su fabulosa capacidad de trabajo, mucho más que su real puritanismo y su voluntad de belleza comprometida, Sartre pasará a la historia del pensamiento europeo como uno de los más preclaros por no decir el mejor de los pensadores anarquistas del presente siglo. A pesar de sus propias declaraciones siempre tan ambivalentes en este punto.

UNO DE LOS PENSADORES MÁS ESTIMULANTES DE NUESTRO SIGLO²⁴

CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE TEILHARD DE CHARDIN

Pierre Teilhard de Chardin murió repentinamente el día de Pascua de Resurrección de 1955 en Nueva York. Era el 10 de abril; tres semanas más tarde el famoso y tan controvertido jesuita francés hubiese cumplido 74 años. Al conmemorar ahora el centenario de su nacimiento su figura aparece ya muy lejana, clásica, casi olvidada por las generaciones más jóvenes. Éstas no pueden captar el sentido y el alcance de las acris disputas entre pensadores que, a propósito de su persona y obra, jalaron casi toda la década de los sesenta. Por desgracia, el silencio actual no es tanto el de la reconciliación o el del respeto, como el de la ignorancia. Teilhard ya no es una bandera para casi nadie. Sin ser ni sentirme teilhardiano, pienso que libros como El fenómeno humano o El medio divino son aquellos que, aunque sólo fuese por su relevancia literaria, debería de haber leído cualquier universitario, cualquier ciudadano medianamente cultivado.

No voy a comentar los trabajos que Teilhard de Chardin realizó como paleontólogo, su especialidad científica. Cuentan, en su campo, entre los más notables y fecundos del primer tercio de nuestro siglo. Sí me interesa destacar el rigor de la investigación y el prurito de exactitud que presiden las memorias, en las que daba cuenta de sus descubrimientos. Mínimas extrapolaciones y una exclamación más o menos poética de vez en cuando no rompen nunca con la austeridad de la descripción. Quienes no hemos podido superar la desazón que nos produce Teilhard como pensador en sus obras mayores, no tenemos derecho a tildarlo sin más de «místico», como si el célebre jesuita ignorara las reglas básicas de la investigación científica contemporánea. Ocurre que en estas últimas Teilhard se permite diversos juegos lingüísticos porque en el fondo está convencido —como tantos lo estuvieron antes que él— de que la ciencia no puede contentarse con los análisis minuciosos y las sistematizaciones parciales. La ciencia, aunque no sea totalitaria, tiene vocación de globalidad. Y como la realidad es diferenciada, evolutiva y cambiante, sólo puede ser abordada desde diversas perspectivas y lenguajes progresivamente modificados. Hay mucho de Aristóteles

24. *La Vanguardia*, 5 de maig de 1981.

y Hegel, por no citar a Bergson, en tal concepción de lo científico. Una convicción tan peligrosa como sugerente completa este panorama y en cierto sentido lo preside: a escala de lo cósmico —insistía— sólo lo fantástico tiene probabilidades de ser verdadero.

EL ÚLTIMO LAMARCKIANO

Escribí en una ocasión que Teilhard ha sido el último lamarckiano de talla de nuestro siglo. Un texto de *El porvenir del hombre* —recordado recientemente por Reyes Mate— lo pone claramente en evidencia: «En el universo material, la vida no es un epifenómeno, sino el fenómeno central de la evolución; en el mundo orgánico, la reflexión (la conciencia humana) no es un epifenómeno, sino el fenómeno central de la vitalización; en el ámbito de la vida refleja, la socialización no es un epifenómeno, sino el fenómeno central de la hominización. Y en la génesis del organismo social humano, la Iglesia no es un epifenómeno, sino el eje mismo del encuentro». Casi todo Teilhard con su grandeza, ingenuidad, optimismo y fe cristiana está ahí. El proceso evolutivo según él está orientado y a su modo —distinto en cada nivel de realidad— dirigido por el fin. En este contexto, el azar y la necesidad —Darwin al fin y al cabo— no pasan de ser mecanismos de segundo orden a través y gracias a los cuales se preparan los saltos cualitativos que son los realmente decisivos. Se puede acusar, evidentemente, a la doctrina teilhardiana de antropomórfica. Lo es. Pero no deberían de ignorarse dos cosas.

SUPERAR EL MATERIALISMO

En primer lugar, que su autor era plenamente consciente de ello y que lo juzgaba absolutamente necesario. Los darwinismos y materialismos de bajo cuño en general —entre los que siempre situó al marxismo— sólo podían convertirse en aliados del estancamiento humano en lo que tiene de más propio. El hombre, incluso prescindiendo de la fe, tiende sectorialmente hacia una socialización cósmica que sea al mismo tiempo respetuosa de la persona y de su libertad. El materialismo, si pudiese ser coherente por completo, nos devolvería a un nuevo termitero.

Por otra parte, el biólogo capta sin duda extraordinariamente semejanzas y aun identidades entre el hombre y los otros animales pero, a fin de cuen-

tas, sólo él puede convertirse en biólogo, artista o astronauta. Con el nacimiento del espíritu, de la conciencia, la evolución ha alcanzado el tercer infinito, el de la «complejidad». Desde este estadio se pueden explicar y comprender los anteriores y, por su originalidad creadora, avizorar y prepararse para el término final, el tan discutido y discutible «Omega». Omega comprende al mismo tiempo, y según las leyes de cada nivel, la socialización conseguida, la Iglesia plenamente realizada e incluso la cristificación cósmica, la divinización en Cristo de la humanidad y por ella de toda la creación.

INTELIGENCIA Y PASIÓN

En estas últimas etapas más que en ninguna otra parte, Teilhard extrapola hasta el límite lo científico. Si ya en *El fenómeno humano* muchos pensamos que su ciencia contiene aspectos cruciales de una filosofía no excesivamente elaborada del cosmos y del hombre, el salto al fenómeno social primero y, sobre todo, al fenómeno cristiano después, nos parecen ir más allá de lo lícito y soportable, a pesar de las plausibles justificaciones del sabio jesuita. La pasión por la unidad y la lucha contra las esquizofrenias mentales no pueden ahorrarnos por ahora el camino áspero y la mortificación que suponen la diversidad de métodos y la falta de síntesis completa entre los datos provenientes de diversas áreas. Tampoco el «realismo de la fe» exige nunca tanto.

Las discrepancias científicas y filosóficas fueron y son más bien poca cosa comparadas con las provenientes del campo teológico y eclesiástico. Hoy con las aguas remansadas parece posible establecer ya un breve balance de urgencia en el que coincidiríamos seguramente la mayoría. Teilhard de Chardin fue un hombre —un jesuita— profundamente religioso, clara y explícitamente cristiano, no sólo en su vida sino también en sus obras. Casi todo su trabajo, su inteligencia y pasión gigantescas, los puso al servicio de la reconciliación entre la fe cristiana y el pensamiento moderno y, más en concreto, de recuperar para la fe católica el concepto de evolución generalizada.

ESPIRITUALIDAD CÓSMICA

Por otra parte, buscó y practicó sin desmayo el camino de una espiritualidad de orientación cósmica, enraizada en la tierra, sin menoscabo, por lo menos consciente, de la trascendencia frontal y recapituladora del Dios

cristiano. Sus textos más espirituales —pienso ahora en *El medio divino* o en *El himno del universo*— son un buen contrapunto al catolicismo pequeño burgués tan extendido como sentimental y mediocre.

Y con todo algo falta a este cristianismo genial por tantos motivos. No me refiero ahora a cuestiones de lenguaje, en las que casi siempre es posible darle una interpretación consistente y correcta, sino a algo más hondo. Quien ante la primera explosión atómica exaltó con gozo el nuevo progreso del hombre sin captar al mismo tiempo toda la tragedia de Hiroshima, la ciudad martirizada, difícilmente podrá ser sensible a la peculiar ambigüedad del progreso humano. En Teilhard el domingo de Pascua devora demasiado pronto el Viernes Santo y la soledad del sepulcro. Su progresismo y optimismo adolecen, por ello, de una cierta dosis de ingenuidad y excesiva confianza. Entre el Dios que desciende y el ascenso vectorial del hombre, la auténtica Cruz de Cristo se yergue hoy como ayer como escándalo e imbecilidad. Más como paradoja que como momento evolutivo del orden que sea. Ni padre de la Iglesia ni hereje, Teilhard de Chardin no deja de ser uno de los pensadores católicos más estimulantes del presente siglo.

LA COMUNICACIÓN RAZONABLE: LIBRO SOBRE J. HABERMAS²⁵

UN FILÓSOFO UNIVERSITARIO A LA MANERA CLÁSICA

No es preciso aceptar los puntos de vista y las conclusiones del trabajo filosófico de J. Habermas para reconocer en él a uno de los pensadores más interesantes del actual panorama alemán. Heredero y continuador a su modo de la «Escuela de Frankfurt» —los Horkheimer, Adorno, Fromm o Marcuse, por ejemplo—, gozó de notable popularidad entre los medios de la izquierda estudiantil y universitaria de principios de los setenta. Pero Habermas no ha sido nunca propiamente un líder intelectual revolucionario. Quienes lo pensaban, cayeron en un malentendido más burdo y ridículo que el acontecido con Marcuse. En realidad Habermas es un filósofo universitario a la manera clásica. Artista barroco en el decir y agudo en la réplica, su marxismo profundamente revisionista se inscribe en los antípodas del de Althusser y otros marxistas «científicos». No por ello ofrece más armas para la acción inmediata: más bien muestra el horizonte y el marco desde el que ésta será posible y humanizadora. Muy pocos como él han intentado en Alemania Federal una obra sistemática de tan amplio alcance y actualidad en los últimos veinticinco años.

El público español e hispanoamericano tiene ahora a mano otra muy buena introducción al pensamiento de J. Habermas. La mejor y más completa. El libro de R. Gabás, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística* (Ariel Quincenal, 156, B. 1980) capta con agudeza y describe con honestidad los hilos secretos o manifiestos que sostienen toda la obra habermasiana. Habermas ensaya una y otra vez su palabra entre la nostalgia de un sujeto trascendental imposible y un horizonte de reconciliación mucho menos luminoso que en E. Bloch. Desde esta exacta perspectiva, Gabás describe con precisión tanto la crítica de la sociedad neocapitalista actual, intentada por Habermas, como los móviles últimos de la profunda revisión del marxismo en el que el filósofo alemán se halla comprometido. Los problemas más difíciles de la epistemología y, sobre todo, los que derivan de la novedad introducida por Habermas de la comunicación razonable —«la comunidad lingüística»— como horizonte y camino plural e ineludible para superar la

25. *La Vanguardia*, 21 de maig de 1981.

alienación de la sociedad científico-técnica encuentran en Gabás un expositor singularmente concienzudo y fiel. También inteligente y distanciado. Pequeñas reflexiones y notas, como guiños, delatan al pensador con ideas propias a quien no afectan demasiado ni los juegos verbales ni las simples declaraciones de intención asaz frecuentes en el filósofo germano. El lector lo agradece.

Habermas será marxista puesto que él mismo lo afirma. Con mayor seguridad un buen teórico de la comunicación humana. Con todo, aportación más decisiva parece ser su esfuerzo por promover la «ética dialogística» entendida como último punto de la evolución humana. Otros preferimos pensar que este final ya estaba prefigurado en el principio. El inteligente texto de Gabás nos confirma con ello.

RELACIÓ D'ARTICLES PUBLICATS PER JOSEP M. VIA
A LA VANGUARDIA DE 1973 A 1995*

11 de maig de 1973	En la muerte de Jacques Maritain. Las grandes líneas de su pensamiento
10 d'octubre de 1973	El testamento de Gabriel Marcel
6 de març de 1974	Un sistema filosófico doblemente abierto
21 de març de 1974	Filosofía de la religión. Un intento esperanzador
20 d'abril de 1974	Las grandes líneas del pensamiento kantiano
11 de maig de 1976	El «credo» de Roger Garaudy
23 de maig de 1976	Del buen uso de la religión
27 de maig de 1976	Una vida entregada a dilucidar las cuestiones más radicales
8 de juny de 1976	Heidegger: «Sólo un Dios puede todavía salvarnos»
24 de juny de 1976	Cristianismo y fe cristiana
7 de juliol de 1976	Capacidad humanizadora de la religión
21 de juliol de 1976	Moon y los jóvenes
8 d'agost de 1976	Mensajes y apariciones
20 d'agost de 1976	Meditación en la capilla Sixtina
3 de setembre de 1976	Lefebvre o la contrarreforma
15 de setembre de 1976	Bultmann: la Biblia y el hombre de hoy
29 de setembre de 1976	Mao: Pueblo, libros y cultura
13 d'octubre de 1976	Paul Valéry: Mística y ateísmo
27 d'octubre de 1976	La experiencia religiosa
10 de novembre de 1976	La libertad de «El Ciervo»
24 de novembre de 1976	Marxismo y fe cristiana
8 de desembre de 1976	Malraux: arte y religión
24 de desembre de 1976	La infinita proximidad de Dios
5 de gener de 1977	El hecho religioso y la cultura catalana
19 de gener de 1977	El hombre nuevo
2 de febrer de 1977	Precariedad y riesgos del futuro colectivo
16 de febrer de 1977	El mensaje religioso de Spinoza

* En negreta, article reproduït en aquest volum.

18 de febrer de 1977	Baruch Spinoza o las condiciones de un pensamiento liberador
2 de març de 1977	La religión y la política
16 de març de 1977	¿Una neurosis cristiana?
30 de març de 1977	La trascendencia de la fe cristiana
14 d'abril de 1977	Los nuevos parias
27 d'abril de 1977	Fe y ciencia del comportamiento
11 de maig de 1977	Grandeza y contradicciones del agnosticismo. Un libro de Tierno Galván
25 de maig de 1977	La naturaleza, epifanía de Dios
8 de juny de 1977	La fiesta renace
22 de juny de 1977	La comunión de Verdaguer con la tierra
6 de juliol de 1977	Anatomía y laicidad del Estado
20 de juliol de 1977	En el XXV aniversario de su muerte: Mosé Ricardo Penina Ruiz
3 d'agost de 1977	¿Hacia una crítica religiosa del marxismo?
17 d'agost de 1977	Contraposiciones ideológicas de base
31 d'agost de 1977	Dios y la materia. Los obispos franceses y el marxismo
14 de setembre de 1977	Por una Cataluña solidaria
12 d'octubre de 1977	Vicente Alexandre: Notas del último viaje
26 d'octubre de 1977	Dios o el límite
9 de novembre de 1977	Lenin y la religión
23 de novembre de 1977	Jesucristo en las revistas de «destape»
7 de desembre de 1977	El diálogo entre todas las tendencias cristianas
21 de desembre de 1977	La «Revista catalana de teología»
18 de gener de 1978	Los tres órdenes de Pascal
1 de febrer de 1978	Una renovada religión del cosmos. Los «nuevos filósofos» franceses
15 de febrer de 1978	Elogio de la libertad y la responsabilidad
1 de març de 1978	Entre la libertad y la esperanza
22 de març de 1978	Morir, más bien que matar
29 de març de 1978	Hacia una pascua cósmica
12 d'abril de 1978	Servir al país
26 d'abril de 1978	Libertad y comunión cristianas
10 de maig de 1978	Lectura actual de Voltaire
24 de maig de 1978	Hare Krishna
7 de juny de 1978	La revolución cultural de Pío XI

21 de juny de 1978	A propósito de San Juan de la Cruz
5 de juliol de 1978	Actualidad de Rousseau. Apuntes de un bicentenario (1)
19 de juliol de 1978	Religión interior y romántica. Bicentenario de Rousseau (y 2)
2 d'agost de 1978	Actualidad del Pantocrátor
23 d'agost de 1978	Sobre Paulo VI y su controvertido pontificado
6 de setembre de 1978	La religión y los humanismos ateos
20 de setembre de 1978	La humildad cristiana
4 d'octubre de 1978	Espiritualidad rosminiana de Juan Pablo I
18 d'octubre de 1978	El pensamiento de Juan Pablo II
2 de novembre de 1978	Si olvidamos la Historia, la repetiremos sin querer
15 de novembre de 1978	El fenómeno religioso en la Universidad
3 de diciembre de 1978	El suicidio colectivo más numeroso de los últimos siglos
4 de diciembre de 1978	El «Diario» de Goebbels
6 de diciembre de 1978	De Rahner a Luciani...
24 de diciembre de 1978	La ternura de Dios
28 de diciembre de 1978	El curso sobre la fe del padre Rahner
4 de gener de 1979	Nueva versión bíblica al catalán
25 de gener de 1979	La fe y la plegaria de la Iglesia
8 de febrer de 1979	Las enseñanzas del Papa en Puebla
23 de febrer de 1979	De Lili Álvarez a Guillermo Rovirosa
8 de març de 1979	De la religión natural a la profanación
22 de març de 1979	Juan Pablo II: confianza en el hombre
5 d'abril de 1979	Meditación postelectoral
20 d'abril de 1979	El pacifismo de Erasmo de Rotterdam
5 de maig de 1979	Una situación frustadora de personas
18 de maig de 1979	La familia, reducto de libertad
6 de juny de 1979	Sin los eslavos Europa no es todavía Europa
21 de juny de 1979	Fe y libertad se llaman mutuamente
11 de juliol de 1979	El enigma de Israel
2 d'agost de 1979	Apuntes para una meditación
15 d'agost de 1979	En una iglesia de Wroclaw
29 d'agost de 1979	La piedad mariana de los polacos
14 de setembre de 1979	El humanismo del quehacer filosófico
26 de setembre de 1979	El terrorismo, cáncer de la reforma social
16 d'octubre de 1979	Primer año del Papa Wojtyła

25 d'octubre de 1979	El desamparo del anciano en nuestra sociedad
9 de novembre de 1979	Umberto Eco y «Superman». El renacimiento de lo religioso
22 de novembre de 1979	Ferrater Mora, un filósofo integral
5 de desembre de 1979	La cuestión clave para teólogos y filósofos
21 de desembre de 1979	El hecho religioso en el África Negra
28 de desembre de 1979	1970-1980 la noticia religiosa: Religiones. El auge del Islam
18 de gener de 1980	La obra de Hans Küng
7 de febrer de 1980	Aristóteles: ciencia y religión
21 de febrer de 1980	Un manifiesto para esta década
2 d'abril de 1980	Meditación sobre el dolor
16 d'abril de 1980	La última obra del teólogo Rovira Bellosó
8 de maig de 1980	El ateísmo de Sartre
16 de maig de 1980	Las catequesis de Juan Pablo II
4 de juny de 1980	Zinoviev y la democracia
20 de juny de 1980	Juan Pablo II en la Unesco
16 de juliol de 1980	Cultura y soberanía nacional
14 d'agost de 1980	Europa: vieja y nueva cristiandad
28 d'agost de 1980	Cuando la Iglesia no está a la altura de su tiempo
18 de setembre de 1980	Divorcio descafeinado
10 d'octubre de 1980	La coherencia de la fe
30 d'octubre de 1980	Humanismo abierto a la trascendencia
18 de desembre de 1980	Los anónimos servidores de la Iglesia
25 de desembre de 1980	La esperanza que proviene de Dios
21 de gener de 1981	Una decisión nada inocente
7 de febrer de 1981	La matriz religiosa de la cultura
26 de febrer de 1981	La libertad de los obispos
6 de març de 1981	El reto de los ateísmos
3 d'abril de 1981	Catalán y castellano: fidelidad y pacto
22 d'abril de 1981	Entre lo religioso y lo vacacional
5 de maig de 1981	Uno de los pensadores más estimulantes de nuestro siglo. Centenario del nacimiento de Teilhard de Chardin
21 de maig de 1981	La comunicación razonable: libro sobre J. Habermas
24 de setembre de 1981	La encíclica social del Papa: Una gran defensa de los sindicatos

18 d'abril de 1982	Un agnóstico moderado
23 de desembre de 1982	Una obra desigual de B. Welte
17 d'agost de 1983	El palentólogo Crusafont ha fallecido: Científico romántico en su mejor aceptación
25 de setembre de 1983	En la espera de su libro sobre Dios
10 de juny de 1986	La carta papal no es un manifiesto apocalíptico
17 de juliol de 1986	Libros: «Tarzán contra Robot» de Juan Tusquets
31 de desembre de 1988	Cosmología, posmodernidad y fe
6 de maig de 1989	No hay traición al Concilio
18 d'agost de 1989	Viajes bien preparados y seguidos
15 d'octubre de 1989	La hipocresía de la igualdad
22 de desembre de 1989	Navidad con las alas cortadas
12 de novembre de 1990	Raíces de la tolerancia
25 de juny de 1991	La herencia de Abraham. (Nuestras debilidades muestran más su importancia cuando se relacionan con el mundo psicológico del deseo y con el político del poder.)
30 de març de 1995	OPINION: En defensa de la vida. Sobre el juramento hipocrático de los médicos

QUADERNS

fjm

**FUNDACIÓ
JOAN
MARAGALL**

CRISTIANISME I
CULTURA

Editorial Claret

