

El relativismo: ¿una amenaza a la ética y la religión?

Benedicto XVI ha situado en el centro del discurso eclesial el tema del relativismo. En los análisis de la cultura actual realizados por bastantes obispos y por los movimientos católicos afines a su magisterio ordinario se utilizan con frecuencia críticas al relativismo. Dada la actualidad de esta temática, ofrecemos un debate entre un pensador italiano, vinculado además a la izquierda política y sindical, y Toni Comín, un joven intelectual y político de hondas convicciones cristianas.

I. Elogio del relativismo

Riccardo Terzi *

Creo que el pensamiento laico debe afirmar con más decisión y entereza sus propias razones, sin ningún complejo de inferioridad y sin buscar compromisos alambicados. Hablo del pensamiento, que debe surgir libre y claro. Que posteriormente sean necesarios los compromisos en la esfera de la política, ya es harina de otro costal.

Entiendo por "laico" aquello que no acepta otra autoridad que esté fuera de la razón y que, al mismo tiempo, estime que el dominio de ésta es siempre relativo, es decir, construido sobre hipótesis, no sobre certezas. En este sentido, el relativismo no es una enfermedad de la razón: es su esencia. La razón es tal,

si es consciente de sus límites. Sin embargo, esta responsabilidad no la lleva a buscar "en otro lugar" un principio de verdad absoluta, sino a ser siempre más rigurosa con sí misma.

El punto débil del racionalismo es que nos obliga a convivir con la incertidumbre. Pero esta debilidad es sólo aparente, porque realmente la incertidumbre es nuestro modo de estar en el mundo, de estar "arrojados al mundo". Nunca hay una salida definitiva a la incertidumbre, porque está inscrita en nuestro estatuto ontológico y todas las promesas de una verdad absoluta se encuentran en el mundo de la ilusión y el mito. Conducir al hombre a la incerti-

* *Ensayista y dirigente del sindicato CGIL. Italia.*

dumbre, forzarle a comparar las alternativas posibles, a experimentar nuevas soluciones y a estar permanentemente dedicado a la investigación: esta es la tarea de un pensamiento laico y racional. El peligro para el hombre no está en la incertidumbre, sino en no saber adueñarse de ella. Ello no excluye la eficacia política de las ideologías y de la fe en cualquiera de sus manifestaciones. La ideología es el equivalente moderno del mito, es una construcción que se justifica en el terreno de la práctica al producir comportamientos, ritos, identidades; no hay ninguna sociedad en la historia que no esté implicada y condicionada por ella. Pero, precisamente porque está ahondada en la práctica –y es instrumento de la práctica– se encuentra en un plano diverso del que corresponde a la recognición racional en el interior de la verdad. Verdad y eficacia son dos discursos históricamente divergentes; son diferentes aunque no superpuestos. Cuando se pierde esta distinción, se produce entonces aquella mezcla teórico-práctica que definimos como integrismo o fundamentalismo, en la que política y verdad son todo uno; así no hay solución, no existe vía de salida para quien quiere escaparse de este abrazo mortal.

Laicidad también quiere decir esto: la política tiene sus límites que no debe atravesar y no puede nunca presumir de ser la encarnación de la verdad. La historia de los hombres está señalada por la trama alterna de las ideologías, por su ascenso y su derrumbe; cuando aquéllas surgen siempre hay un integrismo que está emboscado. En su derrumbe hay un sentimiento de pérdida y vacío. En cualquier caso, todas ellas tienen más que ver con la historia del poder que con la del conocimiento. Es una historia inacabable porque toda comunidad humana siempre busca reconocerse en un fundamento último, en un símbolo de su identidad. Por esto, todos los discursos sobre los objetivos de las ideologías y el declive de las reli-

giones acaban siendo sistemáticamente desmentidos por la realidad. Y siempre se tiende a reanudar la alianza entre fe y poder. Tampoco en el poderoso Occidente secularizado hay excepción a esta regla: desde Bush a sus patéticos imitadores que tenemos en Italia como Pera, Ferrara y sus corifeos. Patéticos, porque en su caso la instrumentalización política está a la luz del día; también en la izquierda, por desgracia, no faltan laicos arrepentidos y penitentes.

Todo el equívoco –ya sea ingenuo o calculado– está en la idea de que la razón tiene la necesidad de estar compensada por los valores. La razón es fría y calculadora, y por ello hay que buscar en otro lugar un suplemento para el alma. Este teorema no es otro que el de la reproducción moderna del principio teológico medieval de la filosofía como “criada” (*ancilla*) de la religión, sometida a su control y autoridad. Sin embargo, la razón no puede aceptar ninguna autoridad externa, como no sea pagando el precio de perderse ella misma. Por ello, todo el discurso sobre los “valores” es extremadamente resbaladizo y se debe encargar con mucha cautela. Cuando la política invoca los valores es casi siempre una trampa: los valores se usan sólo como una cobertura de la “voluntad de poder”. Siempre recuerdo a un concejal democristiano que, tras exhibirse en un vuelo pindárico sobre los valores y la ética pública, pasaba bruscamente al discurso de los negocios intentando invitarme a una operación *tangentizia*. Por otra parte, los valores tienen un doble sentido: son los principios morales, pero también los bienes materiales. Desde entonces soy decididamente más desconfiado.

Repasando la historia, se ve repetidamente que los “valores” han servido no a humanizar la política sino a desencadenar el potencial de violencia. Porque la violencia no tiene límites cuando se cree estar en posesión de la verdad. Esto es lo que sucede hoy en la relación entre Occidente y el resto del mundo.

Esta dinámica ya fue vista, hace muchos siglos, por Lao-Tse en su polémica con el moralismo confuciano: en el momento en que se invoca la rectitud y es codificada en un ritual "es el inicio del desorden". Porque las cosas tienden siempre a transformarse en su contrario. Es a ese destino donde parece estar expuesta particularmente la política, cuando ella es el arte del enredo. Hay, pues, un continuo reenvío entre el lenguaje de la ética y el lenguaje de la fuerza.

Pero, entonces, ¿cómo temprar la política y de qué manera la ponemos al resguardo de su tendencial degeneración? Sólo se puede hacer con medios políticos, con una apropiada instrumentación político-institucional: división de poderes, control público y reglas democráticas.

La política es la que debe resolver autónomamente sus problemas, definiendo sus reglas, constituyéndose como una forma de vida responsable y adulta. También la política es más aceptable si se introyectan los principios del relativismo, si asume la regla de que todo poder debe estar contrapesado por otros poderes. No son los valores, son las reglas las que hacen el pasaje decisivo. En esto hay una relación muy estrecha entre racionalidad del pensamiento y humanización de la política: una alianza entre ilustración y democracia, porque en ambos casos el proceso es el de fijar los límites, desterrando la arbitrariedad del poder y la del dogma. La vía del relativismo –en tanto que racionalidad responsable de sus límites– es la que puede conducir a una modernidad aceptable y sepa salir finalmente de la espiral de violencia e intolerancia.

Desde el punto de vista de la Iglesia (como gran institución histórica que tiene en sí misma su fundamento) son evidentes y comprensibles los motivos de desconfianza. No es sorprendente, pues, que Ratzinger, un hombre de inteligencia aguda y rica doctrina, haya

escogido el relativismo como su principal blanco polémico, incluso antes de su elección al solio pontificio. Pero cuando habla de la "dictadura del relativismo" es una evidente salida de tono, una ruptura capciosa de los significados, porque el real fue abordado por el cardenal Carlo Maria Martini en un importante discurso, que evocaba la posibilidad de un "relativismo cristiano". Si he entendido el sentido de su complejo testimonio, ello significa que el destino del hombre está confiado a la inescrutable voluntad de Dios y que los hombres no tienen nunca plenamente la clave interpretativa: ni los cristianos, ni la Iglesia. Estamos, así, en un camino, siempre abierto a lo imprevisible del acontecimiento; estamos siempre en una posición de investigación. La apuesta del cristiano, privada de su presunción absoluta, no impide, entonces, la confrontación y el diálogo con los demás. El cristiano es aquel que escucha y busca el fundamento de un destino común. Quizás esté ahí, en este difícil y arriesgado tránsito, la posibilidad de que la Iglesia pueda reanudar las relaciones con el mundo.

Sería útil, en estos asuntos, una discusión entre los laicos y los hombres de fe (no me gusta llamarles "creyentes", como si los demás estuvieran privados de cualquier convicción), con la claridad e incluso la dureza que sea necesaria. Lo que prevalece, sin embargo, es el discurso de conveniencia, de oportunidad, y el moderantismo que rehuye todo tipo de opción radical, buscando juntar lo que no puede estar junto: la laicidad y su contrario. El resultado es un híbrido pasteleo institucional, donde los límites del Estado y de la Iglesia, de la política y la fe, se van esfumando, dañándose recíprocamente. Porque no hay en entrambos la claridad y la autonomía de su fundamento.

Ya he dicho que la política debe encontrar en sí misma sus propias reglas. Y la Iglesia –si se deja arrastrar por los mecanismos del poder– perderá

finalmente su batalla e, impotente, deberá asistir a la definitiva secularización de nuestra civilización. Este es el gran tema que tiene ante sí la fe cristiana. Pensar que se pueda resolver con la financiación pública, con los privilegios y la protección estatal, es una ilusión miope. Así pues, si el terreno de confrontación es el del relativismo, de eso debemos hablar abiertamente. Tres diversos perfiles me parecen esenciales.

En primer lugar, el relativismo histórico. Nosotros estamos inmersos en el flujo de la historia, y todo pensamiento y teoría se consideran dentro de dicho flujo como momento y pasaje que adquiere su sentido solamente dentro de unas determinadas coordenadas históricas. Los hombres buscan responder a las preguntas de su época, y también los momentos más elevados del pensamiento están en relación con su tiempo. Desde Heráclito a Heidegger, pasando por Agustín, el tiempo es la dimensión donde existimos y pensamos. El movimiento es la fuerza decisiva que crea siempre nuevas condiciones e impide la cristalización de una verdad definitiva. La verdad nunca está dada, siempre está *in itinere*.

El segundo perfil es el del relativismo metodológico, demostrado por el camino de la ciencia. La ciencia funciona a base de intentos, aproximaciones, hipótesis provisionales y verificaciones sucesivas, excluyendo a priori que este incesante movimiento pueda tener su definitivo punto de llegada. No hay ciencia sin relativismo. Todo está siempre en discusión; y en este camino de la

investigación, todas las verdades dogmáticas están destinadas, antes o después, a ser superadas, apartadas o englobadas en unas teorías más globales y comprensivas. En definitiva, el relativismo puede ser la condición, de la relación con el otro. Hay diálogo sólo si yo estoy dispuesto a someter a discusión mis convicciones, si las relativizo, si reconozco la posibilidad que puedan surgir nuevos resultados del diálogo y se puedan abrir nuevas pistas para la investigación. Este relativismo dialógico es el punto que me parece hoy más importante, porque el mundo actual tiene una gran necesidad de este diálogo con el objetivo de poner en relación las diversas culturas y sacarlas de la jaula de los fundamentalismos. Consciencia histórica, ciencia, diálogo: aquí están los recursos que es necesario activar para abrir el camino hacia un futuro mejor. Si, por el contrario, la verdad ya nos viene dada y hay una autoridad que la dirija, todas estas posibilidades acaban siendo desguazadas. No hay evolución histórica sino repetición de lo que ya se conoce. No hay ciencia sino solamente erudición en un cuerpo doctrinario inmutable. No hay diálogo sino la arrogante pretensión de llevar a los demás la verdad que ya poseemos. Y sobre esta base podemos razonablemente prever que la violencia en el mundo nunca será extirpada sino alimentada en una espiral de recíprocas intolerancias.

(Traducción del italiano de José Luis López Bulla)

II. Frente al dogmatismo, elogio de la crítica, no del relativismo

Toni Comín *

1. Modernos, premodernos, postmodernos

*Introito (por mera buena
educación argumental)*

Decía Descartes, andando ya la modernidad hacia su madurez filosófica, que lo propio de la razón era su capacidad para ser "clara y distinta". Analizar para aclarar, distinguir para no confundir. Con un instrumento tan sutil pero tan poderoso, creía la cosmovisión moderna, los seres humanos estábamos por fin en condiciones de ponernos de acuerdo sobre el significado de las cosas, de encontrar su sentido y su justo valor. Por mucha postmodernidad y mucho naufragio de la razón que hayamos proclamado en las últimas décadas en Occidente, quedémonos de la modernidad al menos con su voluntad –su buena voluntad– de construir argumentos claros y distintos, para ganar con ellos, y no por otros medios, las batallas dialécticas.

Interesante el debate que pone encima de la mesa el amigo de amigos Ricardo Terzi. La cruzada de Ratzinger contra el relativismo seguramente ha marcado la pauta en base a la cual se desarrollará el debate cultural de los

próximos años. Con la modernidad y sus metarrelatos naufragados, con las religiones en una deriva neofundamentalista, con el multiculturalismo complicándonos simpáticamente la vida, por un lado, y, por el otro, con el auge constante de la razón tecnológico-instrumental, siempre de la mano de la lógica expansiva de la sociedad capitalista, la pregunta de hoy vuelve a ser –porque, de hecho, no ha dejado de serlo nunca– la pregunta por el sentido. ¿De dónde extraer un criterio para decidir sobre la verdad de las cosas? ¿Dónde apoyarnos para distinguir entre el bien y el mal (la cuestión ética), entre la justicia y la injusticia (la cuestión política)? ¿Cuáles son los derechos de los valores (morales) y cuál el valor de los derechos (humanos)? ¿Quién tiene la razón cuando en los debates sociales, políticos, morales o científicos las razones de unos y de otros parecen irreconciliables? Todas estas preguntas, preguntas todas ellas por el sentido, vuelven a estar –si es que lo han dejado de estar alguna vez– en el centro de los debates culturales de nuestro mundo de hoy. Claridad y distinción, pues, hagan de luceros necesarios para tan apremiante aventura.

* *Diputado por el PSC-Ciudadanos por el Cambio en el Parlamento de Cataluña.
Profesor de Filosofía Política en ESADE. Barcelona.*

¿Contra el vacío espiritual o contra la libertad?

Ratzinger, aunque nos moleste, ha puesto algún dedo en alguna llaga cuando ha elegido el relativismo como el enemigo cultural al cual enfrentarse. Porque intuimos que en su cruzada hay algún elemento dogmático, pre-moderno, neo-conservador que nos inquieta profundamente. Pero al mismo tiempo, si cuando Ratzinger se refiere al relativismo está pensando en una sociedad que, a falta de valores, ha hecho del consumismo el valor máximo, que ha convertido los centros comerciales en sus templos y la publicidad en su buena nueva, ¿cómo podemos estar radicalmente en contra de su clamor? ¿Es su crítica del relativismo una proclama en favor de «los valores del espíritu» en oposición a «los valores materialistas» característicos de la sociedad capitalista? ¿Está clamando contra lo que Barber bautiza, acertadamente, como cultura *McWorld*, una cultura del consumo que se expande a escala mundial de la mano de la globalización de los mercados? Pudiera haber algo de ello, para qué lo vamos a negar

Sin embargo, nos tememos lo peor. Nos tememos que en la diatriba anti-relativista el nuevo papa está pensando, al mismo tiempo, en el aborto, o el matrimonio gay y las relaciones prematrimoniales, o en la ingeniería genética, la eutanasia y el divorcio libre, o quizás en la laicidad de las instituciones públicas... todo ello en un *totum revolutum* que, a quienes pretendemos tener y mantener una visión de izquierdas del mundo, nos deja un tanto perplejos. ¿Es el relativismo la consecuencia de la falta de valores? ¿Es la familia la institución en la que más claramente se visibilizan las consecuencias de esta falta de valores? ¿Es la Iglesia la única fuente posible de estos valores que nos faltan?

Por otro lado, ¿son los cambios en el ámbito de la familia hijos de la misma cultura consumista, el mismo individualismo posesivo típico del capitalismo, del

cual sabemos que es la causa de la mayoría de las injusticias sociales de nuestros días? De ser así, la izquierda estaría inmersa en una grave confusión: condenaría un modelo de globalización neoliberal, por insolidaria, pero defendería unos cambios en el ámbito privado (afectivo-familiar) procedentes del mismo *error espiritual* que está en la raíz de aquella insolidaridad económica. El mismo materialismo sin alma, el mismo egoísmo y la misma falta de sentido del otro estaría en el origen del pecado personal (afectivo-familiar) y del pecado estructural (económico-social). Y ahí estaría un hombre, de blanco impoluto, desde Roma, dispuesto a denunciarlo sin ambages.

*No mezclemos las cosas,
que perderemos la batalla*

Es ahí donde, audaces, algunos intelectuales dispuestos a mantener encendidas la llama cultural de la izquierda, como Riccardo Terzi, apuestan por la mayor: cuando Ratzinger ataca el relativismo, vienen a decirnos, está haciendo una enmienda a la totalidad de la modernidad misma y sus principios básicos, esto es, la libertad y el antidogmatismo. Para salvar la modernidad, por lo tanto, no caigamos en la trampa ratzingeriana y, sin vacilaciones, adentrémonos, sí, en un elogio del relativismo.

Valiente intento, sin duda. Y acertado en su espíritu, a nuestro entender, pero no en su letra, ni mucho menos. La modernidad, en efecto, debe haber sido el mayor salto adelante que se haya dado nunca en la historia de la cultura occidental. Un salto de gigante, con perdón de todos nosotros, pobres postmodernos, pero con derecho a serlo – hijos de la época en que el hartazgo de cosmovisiones moderna explotó, poniendo de manifiesto todas las inconsistencias que la antropología moderna tenía y que, hasta el siglo XX, casi nadie supo ver.

La modernidad, en efecto, nació, y ahí songo que estaré de acuerdo con Ter-

zi, en oposición al dogmatismo de base teológica de la era medieval. Como dice Terzì, la razón apareció para poner coto a la arbitrariedad: la arbitrariedad del poder político y la arbitrariedad del poder religioso. Nació para frenar el poder político, y avanzar desde el *sálvese quien pueda* de las poliarquías de la Europa feudal, primero hacia un Estado absoluto que racionalizó el poder, gracias a la centralización de la coacción física, por medio del monopolio de la violencia legal, y luego hacia un Estado de Derecho que puso coto al poder del mismo Estado absoluto. Y nació, simultáneamente, para frenar el dogma religioso y su dominio sobre la vida intelectual, para que dejara libre el campo de la ciencia, para que fueran la experimentación empírica y el análisis matemático los métodos que nos permitieran conocer los secretos de la naturaleza, y no el estudio de los textos de la Revelación.

Sin embargo, que esta constatación histórica no nos haga caer en la trampa de Ratzinger. **Lo propio de la modernidad nunca fue el relativismo, sino la crítica.** Desde Descartes a Marx, pasando por Kant: **la crítica como método para encontrar la verdad.** Una verdad suficiente, compartible con el resto de seres humanos, defendible racionalmente. Y ello, para la modernidad, valía tanto para la verdad científica, como para la verdad moral o la verdad social y política.

La razón moderna, por lo tanto, se enfrenta por igual al dogmatismo y al relativismo. De hecho, ya lo dijo un griego, la virtud está en el justo punto medio entre dos extremos, uno por exceso y el otro por defecto. En el extremo del exceso –del exceso de verdad– está el dogmatismo, representado hoy por el neofundamentalismo religioso, más o menos ilustrado en sus formas pero igualmente cerrado en sus propósitos, ya sea cristiano, islámico o hindú. En el extremo del defecto –del defecto de verdad– está el relativismo que, en este cambio de milenio, ha sido promulgado por una pos-

modernidad que acaba siendo la mejor coartada para un capitalismo consumista que, nuevamente, como ya denunciaran los frankfurtianos, hace de la razón tecnológico-instrumental la razón última de todo proyecto social. El capitalismo sin valores fuertes acaba por estructurarse así como un proyecto de dominación de los no poseedores por parte de los propietarios –ya sea de capital o, en nuestros días, de conocimiento útil al progreso productivo.

Como bien denunció Benjamín, en la sociedad moderna, hay un dios siempre dispuesto a suplantar a los demás: el dinero. El capitalismo, explicó el judío marxista, funciona talmente como una religión. No olvidemos que la modernidad consiguió convertir la ciencia y la técnica en la llave del milagro económico y de una prosperidad material –mal repartida, eso sí– sin precedentes en la historia de la humanidad. Probablemente por esto, cuando el hombre (moderno) decreta la muerte de los valores (modernos), la sociedad moderna siempre encuentra uno en la recámara dispuesto a tomarles el relevo: el dinero. De ahí, de hecho, la poca justicia del reparto.

Así, la razón genuina, es decir, la razón crítica, combate tanto el dogmatismo como el relativismo. El problema es que la razón moderna, al vencer la batalla contra el dogmatismo religioso medieval, adquirió ella misma los vicios de esa era dogmática, sin apenas darse cuenta. En el largo o corto trayecto, según se mire, que va del siglo XVI al siglo XX, las ideologías modernas, ya fuera el liberalismo, el socialismo o el nacionalismo, se erigieron en auténticas religiones, con sus instituciones clericalizadas y sus sagradas escrituras, se convirtieron en cosmovisiones cerradas, perfectas, reveladas por sus respectivos profetas fundadores. Por esto, en el siglo XX, la modernidad naufragó: porque se había traicionado un tanto a sí misma. Nació contra el dogmatismo (medieval) y ella misma se hizo dogmática.

Pero la solución a todo esto no es abrazar el relativismo, porque con ello perderemos la modernidad toda entera. La solución es aplicar a la propia modernidad el método moderno: aplicarle la razón crítica, para desdogmatizarla. Y devolverla a su propósito originario: la emancipación de la humanidad toda, mediante el ejercicio de la razón. Emancipación política, económica y cultural. Para todo ello, en consecuencia, habrá detectar qué "giros copernicanos" –que no serán pocos– nos obliga a hacer esa tarea de crítica de una razón supuestamente crítica que, en el fondo, no lo era tanto como nos pensábamos.

*Caperucita, que sola estás,
aunque ya estás acostumbrada*

Porque, ¿cuál es, a fin de cuentas, la diferencia entre el dogmatismo (religioso), el relativismo (postmoderno) y la crítica (ilustrada)? El relativismo no cree que haya método alguno que nos permita decidir qué es la verdad. Por supuesto, para él no lo hay para decidir sobre la verdad moral, pero un relativista consecuente debería decirnos que no lo hay siquiera para la verdad científica. Un dogmático, en cambio, cree que tiene la llave de la verdad. Alguna revelación –ya sea de un credo religioso, o de una ideología moderna convertida en credo– le ha concedido, normalmente en monopolio, la última palabra en la interpretación de las cosas y de las normas. Así, normalmente, un dogmático que lo sea en el ámbito moral y acaba siéndolo también en el ámbito científico: se empieza prohibiendo las relaciones sexuales entre hombres, como en aquellos condados tan pintorescos, vistos desde lejos, del Medio Oeste americano, y se acaba negando la teoría de la evolución de las especies.

La razón crítica, en cambio, busca la verdad a través del diálogo, a través de la deliberación, a través del contraste de argumentos, "claros y distintos". Avanza, pues, entre dos extremos viciosos que, el

uno por defecto y el otro por exceso, acaban por impedir siempre llegar a la verdad. Pero la verdad, lo que es existir, existe. Otra cosa es que sea frágil. En la última parte de este texto intentaremos, ni que sea someramente, hacer un catálogo de las fragilidades de la verdad o, lo que es lo mismo, las fragilidades de la razón –o "sus límites", que diría Eugenio Trías, probablemente el mejor filósofo en activo de nuestro entorno.

Relativismo y dogmatismo: tentaciones, ambas dos, demasiado apetitosas para una razón como la nuestra –todavía un poco moderna y ya inevitablemente post-moderna– que, como Caperucita, avanza a solas por el bosque intentando que el color rojo de su caperuza no se destiña más de lo necesario. El lobo acecha vestido de blanco y con birrete, pero también acecha bajo forma de *cultura McWorld*. Al final, como siempre, los extremos, no es que se encuentren, sino que se retroalimentan. Y, aunque se ataquen el uno al otro, acaban siendo aliados naturales entre sí. El lobo blanco ataca al otro lobo, el lobo consumista, para distraer a la pobre niña. ¿Pero no se tratará de una táctica pactada entre los dos, para luego repartírsela a mitades?

Dicho en román paladino, y sin ánimo de ofender a nadie: ¿qué mejor aliado de la derecha neoconservadora y anticuada, que hace de la familia el campo preferido de su debate político, que una derecha moderna y liberal, defensora a ultranza del mercado y su aquelarre de consumo materialista? Los lobos, insistimos, en verdad son aliados. Se complementan bastante bien. Los neoconservadores van contra la izquierda (cultural) porque tiene una visión moderna de la familia: porque piensa que la gente tiene que estar junta porque se quiere; que el sexo no es pecado ni tiene porque estar exclusivamente al servicio de la reproducción de la especie –aunque, ya puestos en el tema, permítaseme decir que tampoco es cosa de convertirlo en el amo y señor de nuestras vidas–, etc. Los libe-

rales van contra la izquierda (económica) porque tiene una visión social de la economía: porque cree que la propiedad privada de los medios de producción no es un medio sino un fin y sólo tiene razón de ser cuando sirve a su finalidad social; que la riqueza económica está para satisfacer las necesidades de todos los ciudadanos, empezando por sus derechos sociales, etc.

Si la izquierda desorientada no se da cuenta de esta alianza, Caperucita irá a menos y los lobos se irán repartiendo sus despojos. La izquierda que prioriza la cuestión social, aterrorizada ante las fauces de una derecha liberal insensible a la desigualdad, acabará cobijada bajo el manto democristiano cuando Ratzinger apele a la dimensión social del mercado. La izquierda partidaria de la libertad cultural, hastiada ante la estrecha y miope moral familiar conservadora, acabará por aliarse con los *liberales de día*, en los despachos, con tal de garantizar que sean también *liberales de noche* en las casas.

Cuando los neoconservadores atacan el relativismo se refieren a la vez al supuesto relativismo en cuestiones de moral familiar de la izquierda –que, como explicaremos en el próximo capítulo, no creo que tenga nada que ver con el relativismo– y al consumismo capitalista de la derecha liberal. Pero si no entendemos la trampa que ahí se esconde, acabaremos luchando contra un fantasma. Porque luego, en la práctica, el relativismo liberal y el conservadurismo neocon acaban aliándose para mejor disputar a la izquierda la hegemonía ideológica y cultural. El dogmatismo y el relativismo socavan simultáneamente la razón crítica, de la misma manera que –como bien explica Barber– el integrismo religioso y la cultura liberal capitalista, aunque se declaren una lucha a muerte, socavan cada una por un extremo los fundamentos de la ciudadanía.

No caigamos, pues, en la dictadura relativista postmoderna, que el fin y al cabo es la mejor aliada de la cultura con-

sumista; ni caigamos en la dictadura premoderna, encarnada en todas aquellas instituciones que se autoproclaman poseedoras de la verdad revelada. Las dos son incompatibles con una izquierda que busca, por un lado, la justicia económica y social –esto es, la igualdad real de oportunidades vitales para todos–y, por el otro, busca una libertad cultural y moral que permita a las personas conquistar el sentido de sus vidas a través de la experiencia. Y no a través de valores revelados desde las más altas instancias, tan altas que acaban por ser inalcanzables a la crítica de la razón, como acostumbra a ocurrir con las posiciones vaticanas sobre moral familiar, por poner un ejemplo.

Sin embargo, tampoco, por todo lo dicho, podemos aferrarnos a una modernidad ya superada, precisamente porque fue poco moderna y todavía demasiado medieval. Así, ¿si ni modernidad (dogmatizada), ni premodernidad (fundamentalista), ni postmodernidad (relativista), con qué diablos nos quedamos? Muy sencillo, nos quedamos con lo dicho: con una modernidad capaz de superar sus derivas perversas. Llámennla como quieran. (*Postmodernidad positiva*, la llamé yo en una ocasión, hará ocho o nueve años; pero hoy, sinceramente, el nombre me parece horrible). Más allá de los nombres, lo mejor es acertar las preguntas: ¿Qué es lo propio de la posición moderna que debemos mantener? ¿Qué es lo propio de esa posición que debemos superar?

Antes de entrar en el siguiente capítulo –y con claro ánimo de complicar aún más las cosas, para que sean lo más “claras y distintas” posible– ya avisamos de que, a nuestro entender, si la modernidad acabó copiando a la cultura medieval en su tendencia al dogmatismo fue precisamente porque nació en combate contra esta cultura. Expliquémonos, a modo de anticipo: la razón moderna tuvo que autoafirmarse contra una era medieval en la que la filosofía era *ancilla teologiae*, en la que la Revelación tenía la últi-

ma palabra y en la cual la Iglesia dictaba lo que era y lo que no era ciencia. Con una adversaria así, la modernidad no salvó de su precursora ni el fleco de la mesa camilla. Negando a la cultura religiosa cualquier derecho y cualquier razón de ser, despejaba para sí, para la razón crítica, todo el campo de juego de la cultura, de la ciencia, de la moral y del conocimiento. Pero, ¡ay!, fue este campo completamente despejado lo que puso las bases para su sacralización. Una razón sin dioses al acecho, se convirtió en diosa a sí misma.

Véase pues la paradoja: es por echar del todo la lógica medieval del campo de juego por lo que la modernidad se acabó comportando, ella misma, de un modo un tanto medieval. Es decir, poco laico. ¿Será, pues, que para salvar la naturaleza laica, crítica, de la razón moderna –para salvar, en fin, su racionalidad– es necesario devolverle a lo religioso su justo espacio? Por ahí van nuestros tiros: la razón sólo es razón, sólo es crítica, sólo evita su dogmatización, si no pretende sustituir a la religión en aquello que no le corresponde. *Nadie se confunda: no se trata de recuperar lo religioso porque la razón crítica, la razón moderna, ha fracasado y por lo tanto hay que sustituirla por alguna forma más o menos remozada de neodogmatismo, de neoconservadurismo o algo similar, para sustituir a aquella. (Tal sería, un tanto parodiada, la postura de los ratzingerianos). NO: no se trata de sustituir la razón, sino todo lo contrario. Se trata de recuperar, en cierto sentido muy particular, lo religioso, porque bien pudiera ser que sólo por medio de esta muy particular recuperación se pueda salvar el carácter propiamente crítico de la razón y, por lo tanto, sólo así mantener vivo el propósito originario de la modernidad.* Tal como suena: pudiera ser que para reemprender el proyecto filosófico moderno –y su traducción al plano político en un proyecto de emancipación social– sea necesario hacer que la razón dialogue y se confronte con el discurso religioso, en el

supuesto de que éste tiene algún significado irreductible a la razón moderna. Y ello sin hacerle el juego al dogmatismo. Ardua tarea, pero probablemente apasionante.

En cualquier caso, concluyamos esta primera parte haciendo un resumen de lo dicho: sabemos que tanto el neo-dogmatismo ratzingeriano como el relativismo postmoderno son dos respuestas a la crisis de la modernidad. Sabemos que son dos respuestas enfrentadas, pero curiosamente son ambas respuestas de derechas. ¿Hay alguna respuesta «de izquierdas» a la crisis de la razón moderna? ¿Hay alguna posibilidad de superar el fiasco de la razón crítica desde la razón crítica misma? Nos jugarnos mucho en esta pregunta porque, como es bien sabido, los problemas epistemológicos siempre son, en parte, problemas políticos. Siendo así que las distintas respuestas a nuestras dudas filosóficas encierran, de alguna u otra manera, proyectos sociales contrapuestos.

II. La razón sólo es razón si sabe cuando tiene que callar

Diálogo e incertidumbre son cosas distintas

Volvamos a la tesis de Terzi. Dice: “La razón es tal si es consciente de sus límites.» Completamente de acuerdo. Pero la frase inmediatamente anterior dice: “el relativismo no es una enfermedad de la razón: es su esencia”. Completamente en desacuerdo. ¿Por qué confundir los límites de la razón con la imposibilidad de acceder a la verdad? Con Terzi, con Trías, estamos de acuerdo en qué la razón moderna se ha extralimitado por exceder sus límites naturales, por ello se ha hecho irracional. Sólo hay racionalidad si estamos dispuestos a aceptar la fragilidad –la limitación– de la razón. ¿Pero, sirve o no sirve la razón, por frágil que sea, para decidir sobre la verdad, el bien y la justicia?

Dice también Terzi: "El pensamiento laico debe afirmarse con más decisión"

Entiendo por laico aquello que no acepta otra autoridad que esté fuera de la razón", pero añade: "y al mismo tiempo estime que el dominio de ésta es siempre relativo, es decir, construido sobre hipótesis, no sobre certezas". Y remata: "el punto débil del racionalismo es que nos obliga a convivir con la incertidumbre". ¿Hay, realmente, alguna necesidad de saltar, sin solución de continuidad, de la autonomía de la razón a su incapacidad para la certeza? ¿Es, en efecto, necesario identificar la provisionalidad de la verdad con la incertidumbre?

La razón (laica) se define, ciertamente por no aceptar ningún tribunal externo a la hora de determinar la certeza de las cosas. Pero, precisamente, esta voluntad de autonomía es la prueba de que la razón no se conforma con el relativismo. Y que relativismo y laicidad (o autonomía epistemológica) son cosas distintas. La razón se define, por lo tanto, por su negativa radical a admitir límites externos. Ahí, la modernidad hizo una labor impagable contra el mundo que la precedió. Pero la razón debería definirse, también, por su capacidad para determinar ella misma sus límites, internos a sí misma. Y ahí es donde la modernidad falló: al rechazar para la razón cualquier límites externo, olvidó investigar sus límites internos. Esta investigación sobre los límites internos de la razón, que le faltó a la cultura moderna, es lo que constituye la hoja de ruta de una post-modernidad que rechace el relativismo.

Terzi está por la labor (post-moderna) de explorar los límites internos de la razón, y también por la labor de denunciar cualquier intromisión (premoderna) externa a la misma. En esto coincidimos completamente. Al final del ensayo, se encuentra lo mejor de la tesis terziana, cuando el autor expone los que él llama los *tres relativismos*: el *relativismo histórico*, el *relativismo metodológico*, apren-

dido de la ciencias naturales, y lo que el autor denomina el *relativismo dialógico*. Bellas consideraciones. Y ciertas. Desde los Hegel y Marx, hay una clara conciencia de que la verdad depende de su contexto histórico. Desde Popper y Kuhn somos conscientes de que la verdad científica no es cierta sino simplemente falsable, y de que los paradigmas científicos nacen, crecen y mueren, pero, a diferencia de las cucarachas, no desaparecen por completo, sino que son asumidos parcialmente por el paradigma posterior. Y, en fin, ¿cómo no compartir con Terzi que "hay diálogo sólo si yo estoy dispuesto a someter a discusión mis convicciones, si las relativizo, si reconozco la posibilidad de que puedan surgir nuevos resultados del diálogo y se puedan abrir nuevas pistas para la investigación"?

Pero nada de ello impide que, dentro de los límites señalados, lo que hagamos juntos, desde el diálogo, sea construir certezas, verdades, decidir qué es justo y qué no, qué es cierto y qué no, qué es bueno y qué es intolerable. Como en el Proverbio de Machado: "Tu verdad no; la verdad / y ven conmigo a buscarla. / La tuya, guárdatela." Lo que hacemos en el diálogo es, justamente, buscar la verdad, no intentamos permanecer en la incertidumbre.

Por esto, como orgullosos herederos de la Ilustración, aceptamos la existencia de las ciencias, de las ciencias sociales y las ciencias naturales, y aceptamos y discutimos y sometemos a prueba las verdades que proponen, verdades en base a las cuales intervenimos en el mundo. Y por esto aceptamos el debate democrático como mejor método para decidir lo justo y lo injusto. Confrontamos valores en el debate público, y establecemos normas legales que han sido determinadas por medio de la deliberación.

El valor del diálogo para la razón viene de lejos. De hecho viene desde su nacimiento mismo: la filosofía nace, con Platón, por medio de y gracias al diálogo. El griego nos enseña como nadie que la

verdad, toda verdad, ya sea científica o moral, surge del diálogo. Pero esto no niega la posibilidad de la certeza, sino al contrario. El diálogo no hace a la razón relativista, sino que la vuelve crítica. El diálogo es, en fin, el gran asunto de la filosofía contemporánea, que por medio del llamado *giro lingüístico*, ha descubierto que la racionalidad no existe fuera del lenguaje y sus determinaciones.

Y así llegamos a Habermas, el último heredero de la modernidad, que nos intenta explicar cómo la única manera de superar la razón instrumental es la razón deliberativa, esto es, la razón dialógica. Habermas viene a decirnos que la única manera de salvar las tentaciones dogmáticas de la razón típica de la modernidad clásica –de la primera modernidad, que dicen algunos– es construyendo por medio del diálogo las pautas de nuestra racionalidad. Pero todo ello para salvar un criterio –siempre frágil, eso sí– de certeza, no para sumirnos en una precaria incertidumbre que puede acabar teniendo más de estético que de ético.

Creo que en el fondo estamos de acuerdo con Terzi, que se trata sólo de un desacuerdo terminológico. Pero tiene su importancia. No llamemos a la razón dialógica –o crítica– relativismo, porque el diálogo es precisamente el antídoto del relativismo. Si no somos precisos en esto, acabaremos por perder la batalla contra Ratzinger y sus acólitos más o menos burdos, porque vendrán a explicarnos que la solución ante la crisis de todas las certezas son ellos y sus valores revelados de lo alto.

Una política simplemente laica, pero laica del todo

La razón madura, que ha superado el doctrinarismo racionalista de la primera modernidad, debe reconocer sus límites internos. No sólo no debe rechazarlos, sino que debería complacerse en ellos, porque reconociéndolos salva precisamente su racionalidad.

Aclarado esto, es relativamente sencillo abordar el asunto de la relación entre

religión y política, que parece preocupar específicamente a Terzi. La justificación, la argumentación pública de la decisión política tiene que estar alejada del poder religioso por una simple cuestión de laicidad. Se trata, simplemente, de tener la modernidad y la secularización de las instituciones públicas bien asumidas. Pero la política debe ser laica en dos sentidos: debe quedar al margen de legitimaciones religiosas, es decir, debe estar guiada por medio de criterios determinados por medio del debate racional. Y el punto de partida de este debate, lo que garantiza su carácter racional, debe ser la garantía de los derechos de las personas.

En segundo lugar, debe quedar al margen de legitimaciones provenientes de ideologías pretendidamente racionales que han acabado funcionando como religiones. Ya sea el liberalismo, el socialismo o el nacionalismo, las ideologías típicas de la primera modernidad parten normalmente de los derechos de las personas –es decir, tienen un arranque racional– pero a menudo acaban dando un peligroso giro dogmático, casi en el sentido literal de la palabra, que las convierte en doctrinas totalitarias.

Se trata, por lo tanto, de garantizar una doble secularización. Igual como la razón moderna ha sometido al dogma medieval a revisión crítica, y la razón postmoderna ha sometido a revisión crítica a la propia razón moderna, la vida política debe asumir la secularización respecto las instituciones religiosas y el poder eclesial, y también respecto las tentaciones totalitarias de las narraciones políticas (ideologías) modernas, no siempre tan racionales como pretendían. Lo que en ningún caso sería de recibo es deshacer de tapadillo la primera secularización, con la excusa de que es necesario emprender la segunda. Y ahí supongo que coincido con la preocupación terziana.

La distinción entre religión y política, ¡faltaría más!, debe ser, simplemente, una lección asumida de la primera

modernidad. Una distinción que proviene de la diferencia entre razón y religión, entre ciencia y dogma. Y es cierto que, con la excusa de la crisis de las ideologías modernas, no todos han renunciado a la tentación de instaurar una nueva cristiandad en Europa, donde la Iglesia (católica) tenga algo que decir en el debate público, no por el valor de sus argumentos, sino por el mero hecho de ser una institución religiosa. Participar en los debates del ágora que participe tanto como quiera, ifaltaría más! Decir lo contrario sería, simple y llanamente, ir contra la democracia y el derecho de toda institución a expresarse públicamente. Pero debe tener claro que será escuchada por la gracia de sus argumentos y no por la gracia de Dios. Por el valor de sus argumentos y por nada más.

Normas y valores

Lo que me parece poco relevante de la reflexión de Terzi es la cuestión del supuesto conflicto, por otro lado poco desarrollada, entre normas y valores. De hecho, creo que no hay tal conflicto. Porque las normas son valores concretados jurídicamente. No hace falta entrar en el debate clásico entre positivistas e iusnaturalistas, porque entonces tendríamos que remontarnos a la Antígona de Sófocles y se está haciendo tarde. Simplemente, toda norma positiva encierra un valor y todo valor es susceptible de acabar encarnado en una norma positiva. Si los valores existen al margen o no de las normas positivas, esto lo dejamos para otro día.

Quizás Terzi debería plantear el debate en otros términos. Si a lo que él se refiere es a la defensa de la superioridad de las normas positivas reconocidas en el ordenamiento legal, en un sistema democrático, no podemos estar más que de acuerdo. Ningún valor personal puede estar por encima de estas normas positivas, entre otras cosas porque estas normas encarnan valores compartidos por todos y sancionados como tales por todos. Los derechos fundamentales,

reconocidos en las Constituciones democráticas, no pueden ser vulnerados en nombre de ningún credo religioso ni de ningún valor de supuesto *pedigree* sobrenatural. Por supuesto. Las leyes, en democracia, están para ser cumplidas, nos gusten o no. Si hay derecho a la objeción de conciencia en nuestros sistemas políticos es precisamente porque está recogido en nuestros ordenamientos jurídicos.

El conflicto, por lo tanto, no es entre normas y valores, a mi entender. El conflicto es entre normas y valores construidos democráticamente, de acuerdo con el método racional, crítico, deliberativo, y normas y valores construidos por métodos dogmáticos o autoritarios. Y ello vale tanto para los dogmatismos propiamente religiosos (pre-modernos, para entendernos) como para los dogmatismos de la modernidad y sus ideologías.

Atención. Todo ello no quiere decir que las normas comunes se impongan a los valores personales. Al contrario: una de las características básicas de la democracia es que en ellas, las normas –que, insistimos, son comunes a todos y a todos deben vincular, puesto que la ciudadanía y su colección de derechos y deberes es universal– son compatibles con una pluralidad de valores, de ideologías, de credos, de cosmovisiones y de filosofías de la vida. De hecho, esta característica es tan importante que siempre se instituye como una de las normas básicas de la democracia. Por lo tanto, es la propia norma la que determina el límite de las normas y el respeto a los valores.

Dicho de otro modo: lo que creo que es necesario tomarse muy en serio es lo que la filosofía política liberal define como la *división del trabajo* entre los principios de justicia básicos de una sociedad, que deben informar y moldear las instituciones públicas, y las éticas particulares de los ciudadanos. Quien más y mejor ha profundizado en esta cuestión, a nuestro entender, es John Rawls, un grande del pensamiento políti-

co de nuestro tiempo. El Estado democrático puede decidir qué es lo justo y lo injusto. Pero no debe entrar a determinar las convicciones privadas de la gente y sus principios morales. Una constatación muy liberal, si se quiere, muy de *libertad negativa*, que diría Isaiah Berlin, pero que todos aceptamos de manera bastante automática. Y, sin embargo, no por ello exenta de problemas, porque ¿cómo podría una sociedad funcionar justamente si los principios de justicia de sus instituciones (las normas) se contradicen abiertamente con las convicciones de sus ciudadanos (los valores)? De hecho, esta cuestión ha dado pie al debate –creo modestamente– más apasionante de la filosofía política contemporánea: el debate entre el liberal igualitarista y anticapitalista Rawls y el marxista analítico Cohen.

Ahí queda, en todo caso, una pequeña aportación a la cuestión de la contradicción o no entre normas y valores. Propongo: no regalemos los valores a los neoconservadores. Es una ingenuidad innecesaria que no deberíamos permitirnos. Cuando los neocon apelen a los valores para contradecir las leyes democráticamente dictadas, para contradecir los derechos y los deberes positivamente establecidos, simplemente tenemos que recordarles que no se trata de un conflicto entre la ley y la conciencia, entre el Estado (secular) y los valores (legitimados de manera sobrenatural). Eso podía decirlo Antígona, que no vivía en democracia, y saltarse una ley intolerable de la ciudad. Pero en democracia, cuando la ley es intolerable, se cambia o se trabaja para cambiarla. No se infringe en nombre de ningún dios.

Vale esto para el debate sobre la familia y los temas de bioética, tan fructíferos a la hora de generar una agenda conflictiva entre la izquierda y la Iglesia oficial: el matrimonio gay, el divorcio, el aborto, la investigación con células madre o la eutanasia. Aceptemos que algunos de ellos son temas ciertamente delicados, especialmente los tres últi-

mos. Aceptemos que una cultura del sexo como obsesión puede acabar por banalizar una realidad como la del aborto que no debería hacernos la menos gracia; que una industria médica puede intuir en la biogenética una mina de oro; que una sociedad basada en el éxito físico y social no sabe qué hacer con la edad de la disminución, con la vejez, y que puede extralimitarse inconscientemente en su concepción del “buenmorir”, puesto que el sufrimiento físico pide compañía antes que otra cosa.

Aceptado todo esto, cuando ciertas posiciones –calificadas normalmente como progresistas– defienden la legalización del matrimonio gay y del divorcio, la despenalización del aborto y de la investigación con células madre y la regulación de la eutanasia, y se confrontan con los señores de la Iglesia, acostumbrados a decidir sobre los reductos últimos de la vida –el nacimiento, la muerte o la procreación– no estamos asistiendo a un conflicto entre valores y normas. Un conflicto de normas sin valores, sin alma, sin moral (relativismo) contra valores no reconocidos en las normas. Esto es lo que pretenderían muchos de nuestros obispos. Querrían plantearlo en términos de “verdad –fundamentada en último término en la Revelación– contra error moral”, de “bien contra egoísmo”. Pero no: en realidad estamos ante un conflicto entre valores opuestos, entre morales distintas. Yendo al caso del matrimonio gay, que es el ejemplo más inapelable –aunque parece que a la Iglesia es el que más le preocupa, ¿por qué será?–, se trata de una confrontación entre quienes creen que la familia está para la procreación biológica y quienes creen que está, en primera instancia, para quererse. Es una simple confrontación entre verdades y razones distintas, opuestas si se quiere, y como tal tiene que dirimirse, sin apriorismos.

El límite más importante de todos

Vamos por fin al asunto más importante de todos. Hemos visto, de la mano

de Terzi, tres límites básicos de la razón a la hora de determinar la verdad: el límite histórico, el límite metodológico y el límite dialógico. A mi entender, olvida Terzi el límite más importante de todos, el que tiene mayor trascendencia filosófica. Aquél que, a condición de que sea reconocido, puede ayudar a la razón crítica a superar las derivas dogmáticas en que incurrió a lo largo de la modernidad.

Con afán indisimulado de ponernos algo pomposos, lo vamos a llamar *límite ontológico*. Se trata, sin lugar a dudas, de un límite interno, que no le es impuesto a la razón desde instancia exterior alguna. Es, de hecho, el límite más interno de la razón. Para decirlo con Eugenio Trías, es aquello que constituye a la razón en razón misma. ¿Cuál es este límite?

Veamos. Hay algunas preguntas límite que la razón puede formularse pero que no puede responderse. Preguntas como la de Leibniz, que recogiera ciertamente Heidegger: "¿Por qué el ser y no más bien la nada?" Es decir, ¿por qué ha habido realidad?, ¿por qué hay ser?, ¿por qué existe el universo? La vida de la razón sería más fácil si pudiera responderse las preguntas que puede hacerse, o si no pudiera hacerse las preguntas para las cuales no tiene respuesta. Pero la vida no es así. Hay preguntas que indudablemente la razón puede hacerse ante las cuales, si no se hace trampa, no puede hacer otra cosa que quedarse callada, en silencio.

Estas son las preguntas más radicales de la existencia humana, las preguntas de las que, en última instancia, depende el sentido de las cosas. La razón puede explicar cómo son el mundo y la naturaleza, por qué son como son, y para ello se remite a las ciencias. Puede decir cómo es el mundo sin libertad (no humano), en el caso de las ciencias naturales, y cómo es el mundo con libertad (humano), en el caso de las ciencias sociales. Pero no puede decir *por qué el mundo es*. No conoce, ni conocerá nunca, la razón de ser de la realidad. Este es

su límite permanente. Si no reconocemos este límite, la razón se vuelve entonces irracional. Una cosa es preguntarse por qué el mundo es como es, y otra muy distinta es preguntarse por qué el mundo es.

"De lo que no podemos hablar, más vale callar" dijo Wittgenstein, el mayor filósofo del siglo anterior. Pero inmediatamente tuvo la honestidad de decir que precisamente el sentido de la vida nos lo jugábamos en aquello "de lo que no podemos hablar". Es decir, admitió que la razón, la filosofía y la ciencia sirven para muy poco. Dicho de otra manera, no sirven para lo más importante, que es saber por qué diablos estamos aquí.

Es precisamente en este momento de la obra donde entra en escena la religión. Explica Trías muy bien de qué modo la religión –y el arte– se expresan por medio del lenguaje *simbólico*. ¿Qué es el símbolo? Vendría a ser el *hablar callado*, una especie de *palabra silenciosa*. En efecto, a través de la religión y del arte expresamos aquello que es inasible para la razón humana, expresamos lo inexpressable, esto es, nuestra respuesta a la pregunta sobre *por qué el mundo es*. Puesto que no *sabemos* la respuesta a esta pregunta, podemos hacer otra cosa distinta, que es *crearla, deseirla, esperararla*. Pero el contenido de esta fe, de esta esperanza, de este deseo, sólo se puede expresar por medio del lenguaje simbólico. Las verdades de la fe son verdades de otro orden de las verdades de la razón y de la ciencia. Si las supiéramos, no haría falta crearlas.

Este es, pues, el límite ontológico de la razón. Un límite que la separa del lenguaje simbólico –muy especialmente en su forma religiosa– y al mismo tiempo la remite a él. La razón que, para salvar su potencial crítico originario, decida superar los errores que cometió durante la modernidad debe ser, a nuestro entender, una razón capacitada para el misterio. No hagamos ver que no existen estas preguntas límite, porque no es cierto. No hagamos ver, además, que no nos juga-

mos en ellas lo más decisivo de la existencia humana. No hagamos ver, por favor, que sabemos cómo responderlas. Esta es la diferencia entre la razón racionalista –poco crítica– de la primera modernidad y la razón que puede salvar el proyecto moderno en lo que tenía de emancipador: es una razón más humilde, más consciente de sus límites, más austera. Es una razón que no pretende tener el secreto de la vida (el secreto ontológico, no el científico), porque este secreto le importa, pero no está a su alcance.

La razón de la primera modernidad se extralimitó en el sentido en que intentó responderlo todo: intentó explicar a través de las ciencias cómo es el mundo; y de paso, a través de las ideologías, intentó explicar por qué el mundo es. Sin embargo, esta segunda tarea, en caso de ser de alguien, es cometido de las religiones, del arte y del lenguaje simbólico. Por esto, mira por dónde, al final, como decíamos al final del primer capítulo, resulta que la vuelta de lo religioso acaba siendo una condición necesaria para reconstruir una racionalidad crítica. Porque es la única manera de que la razón no se expanda, tal y como intentó durante la modernidad, hacia espacios que no le corresponden y no pierda, en esta su extralimitación, su misma racionalidad. La remisión de la razón a lo religioso, a lo simbólico, es una manera de evitar que la religión –y sus ideologías– se absoluticen, se hagan totalitarias, crean que disponen de la llave del sentido.

Pero, a cambio, ilustremos la religión

El problema sobreviene cuando la religión comete el error simétrico. Entendámonos: la ciencia no puede pretender, con su lenguaje racional, explicar cuál es el sentido (ontológico) de las cosas. Pero la religión no puede pretender, todavía menos, con su lenguaje simbólico intentar explicar cómo es el mundo y suplantarlo el espacio legítimo de las ciencias. El pecado moderno fue intentar explicar, a través de la razón, el sentido de la exis-

tencia. Un parricidio. Pero el pecado medieval fue exactamente el contrario: intentar explicar, a través del lenguaje simbólico, cómo es la naturaleza y por qué es cómo es, cómo es la sociedad y por qué es así y no de otra manera. Un incesto. Así, la modernidad, no es de extrañar, empezó con el caso Galileo. Es decir, con el pobre sabio a punto de ser quemado en plaza pública porque insistía en que la cosa giraba aun cuando la Biblia no lo dijera. Aquella gente de la Inquisición no sabía –y no tampoco tenían mucho interés en saber– que el lenguaje de las Sagradas Escrituras es un compendio de símbolos –por decirlo sintéticamente– y no de fórmulas matemáticas. Y parece que hoy, algunos doctos hombres de Iglesia de nuestros días, insisten en ignorarlo.

Ilustrar la religión –le robo la expresión a Trías, una vez más– es devolverla a su justo espacio. Lo mismo que hacemos con la razón por medio de la crítica de la crítica. El problema de las religiones no ilustradas es que hablan del mundo como si el lenguaje simbólico fuera lenguaje científico, porque hablan de las preguntas por el sentido también como si de verdades científicas se tratara. Si las Sagradas Escrituras no nos permiten únicamente *crear*, sino que nos permiten *saber* –como si del teorema de Pitágoras se tratara– cuál es el sentido de la existencia y del mundo, entonces, ya puestos, utilizo las mismas Sagradas Escrituras para saber cómo es el mundo y por qué es como es. Olvidan las religiones no ilustradas que las verdades de la fe se expresan a través del lenguaje simbólico y que son objeto de creencia y no de conocimiento. Es decir, que las creemos, pero no las sabemos. O mejor dicho, que las creemos precisamente porque no la sabemos.

Así, de la misma manera que el racionalismo dogmático (de la primera modernidad) no nos sirve de gran cosa, porque utiliza la ciencia como si tuviera rendimiento simbólico, tampoco las religiones en su deriva fundamentalista, es

decir, no ilustrada, nos valen para nada. Porque cubre los símbolos de unas pretensiones científicas de las que, en realidad, carecen por completo. Hacen religión como si hicieran ciencia, hablan de las cosas de la fe como si las supieran, y no como si las creyeran. De hecho, hablan de las cosas de Dios como si hubieran hablado con él por teléfono y, además, tuvieran la exclusiva. Pero resulta que ante los grandes misterios de la vida, ante la pregunta sobre si Dios existe o sobre la relación de la muerte con la vida, saber, lo que se dice saber, todos sabemos lo mismo: tu, yo, Terzi y el papa de Roma –Joseph Ratzinger, para más señas.

Así, a una razón humilde, austera, consciente de sus límites, le corresponde una religión también humilde, consciente de la precariedad inherente a la fe. Si la fe fuera certeza, si fuera segura, no sería fe. La fe, para serlo, necesariamente tiene que ser y reconocerse precaria. Estas fes de acero que los jerifaltes de la Santa Madre Iglesia van tirándole a la gente por la cara, diría que, al menos en su forma, tienen poco que ver con Dios. El drama de las religiones, cuando se vuelven fundamentalistas y dogmáticas, es que venden su discurso como si de una certeza incuestionable, de una seguridad inexpugnable se tratara. En cambio, en la experiencia espiritual auténtica hay, por definición, un cierto temblor que le es inherente. El dogmatismo religioso acaba con este temblor, pero entonces es imposible enterarse de la película. Y si no, que se lo cuenten a los místicos.

En resumidas cuentas, se trata de que ni la razón reproduzca su error moderno, ni la religión repita su pecado medieval. Que ninguna invada el campo de la otra. Que la razón no se convierta en religión; que la religión no se convierta en ciencia. Pero, al mismo tiempo, sería buena que fueran capaces de convivir, de remitirse la una a la otra, para iluminarse –ilustrarse recíprocamente. Sólo así cada una se mantendrá en su justo espacio. Sólo así el lenguaje cientí-

fico renunciará a sus pretensiones existenciales y sólo así el lenguaje religioso recordará permanentemente su naturaleza simbólica.

¿Y si ocurre lo mismo en el campo de la ética y la política?

Esta dialéctica entre lenguaje racional y lenguaje simbólico, tal y como lo hemos visto en el caso de la razón científica, se repite exactamente de la misma manera en el caso de la razón ética y política. Expliquémonos. La modernidad permitió que la ciencia natural y la social se liberaran del yugo de la Revelación. De la misma manera, consiguió que la ética y la política se secularizaran, es decir, que basaran su autoridad en su racionalidad y no en ninguna fundamentación sobrenatural. Así, empezando por Thomas Moro y Maquiavelo, siguiendo por Hobbes, Locke o Rousseau, pasando por Marx y Hegel y llegando hasta Rawls y Habermas, la filosofía política moderna nos ha ido explicando cómo debe ser el Estado, qué son los derechos, qué es la justicia social. Y en el campo de la ética –por no repetir una ristra de nombres Kant culmina la reflexión moral moderna, por medio de su investigación sobre el imperativo categórico, su carácter incondicional y universal,

Todos estos filósofos pues, nos demuestran –como hemos visto antes con las ciencias– que la razón puede explicarnos qué es lo justo y qué es lo injusto. O, en el caso de Kant, qué es el bien y qué es el mal, qué debo hacer y qué no. Lo que, una vez más, la razón no puede respondernos es la pregunta siguiente: ¿por qué debo preferir el bien y no el mal, la justicia y no la injusticia? ¿por qué debo hacer lo que sé que debo hacer? La razón proporciona deberes éticos, obligaciones morales, pero no tiene capacidad, por sí misma, de proporcionar *motivaciones*.

La forma más bella y a la vez más dramática de expresar esta cuestión la encontró, según alcanza nuestra memoria, aquella chica francesa de origen

judío que se hizo primero militante socialista, luego trabajadora en la Renault, luego vendimiadora, luego se convirtió al cristianismo, gracias a lo cual escribió las páginas más profundas y geniales que haya escrito nadie sobre el sentido del cristianismo en el siglo XX, luego participó en la Resistencia contra Hitler y, al final, murió porque no quería comer una ración mayor que la de los soldados franceses del frente, a pesar de que su tuberculosis galopante aconsejaba lo contrario. Dice Simone Weil, en una de sus frases memorables: "¿Dónde encontrar la energía para un acto sin contrapartida?" Si el bien, como explica Kant, es incondicional, es consecuencia de obedecer un imperativo categórico, basado en la pura universalidad de nuestra acción, ¿dónde podemos encontrar la energía para un acto así, sin premio, sin beneficio ninguno, sin contrapartida?

De la misma manera que la razón científica puede explicar los secretos de la naturaleza, pero no puede explicar su sentido último, la razón política y moral puede explicar el contenido de las normas y de los deberes, puede argumentar en favor suyo, puede demostrar su racionalidad, pero no puede aportar motivaciones. Es éste un límite inherente a la razón moral –y por extensión a la razón política– que ya reconociera Kant en las líneas finales de su obra maestra sobre la ética (la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), que es la obra culminante de la ética moderna.

El propio Habermas, en algunos de sus cada vez más habituales diálogos con los pensadores del campo teológico y religioso, ha explicitado de manera reiterada este asunto. La razón deliberativa puede discriminar sobre el bien y la justicia, pero no puede garantizar que las personas, por muy racionales que sean, actúen de acuerdo con ellos. Y dice más o menos literalmente (cito de memoria): "en este sentido, no puede haber motivaciones vinculantes al margen de Dios". Por cierto que unos de los contrincantes

del último representante de la tradición moderna en este diálogo con las religiones ha sido el mismísimo Ratzinger, antes de ser papa, eso sí.

Es en este punto, pues, donde, por decirlo con la expresión de Weil, la dimensión religiosa puede proporcionar la *energía* necesaria para estar "a la altura de nuestras razones". Entiéndonos bien: no se trata de que la religión, más o menos institucionalizada, venga a decirnos qué tenemos que hacer o dejar de hacer, ya sea como sociedad (política) o como individuos (ética). Para nada. Se trata de determinar si la experiencia religiosa, si la referencia a un Dios, nos hace más capaces de actuar de acuerdo con el imperativo categórico, si nos hace más capaces para la *gratuidad*, la incondicionalidad, que, como explicara el propio Kant, es la forma (la naturaleza) del bien. Se trata de conseguir que la religión sea la mejor aliada de la modernidad, en vez de su eterna rival.

Lo único que podemos decir en este punto, en tanto que cristianos, aquellos que lo seamos, es que la fe en un Dios que me ama y que ama por igual al resto de seres humanos, debería ayudar a recabar esta *energía* necesaria para el bien, pero que la razón, por sí misma, no proporciona. Por dos razones: porque creer en Dios es amarlo –a Dios, como decía el catecismo clásico, se le *conoce* por medio del amor– y, en consecuencia, no parece muy coherente amar a Dios sin amar a quienes Dios ama. Es decir, a todos los seres humanos. El amor a distancia, así en plan universal, el amor a los desconocidos, se llama respeto, respeto de los derechos de estos desconocidos. En segundo lugar, porque el que cree en Dios, el que ama a Dios, cree que Dios le ama. Porque, dice la fe, Dios es amor. Y, claro, cuando uno se siente –o mejor, se cree– amado, pues parece más fácil disponerse al bien. Es decir, obedecer el imperativo racional, es decir, la propia conciencia en un recto uso de la propia razón moral, lo cual es muy distinto de obedecer el catecismo de turno

redactado desde el Vaticano. Aunque a veces parece que incluso han llegado a coincidir.

Insistimos en este punto porque el *rendimiento* moral de la religión normalmente se ha interpretado de un modo muy distinto. Normalmente se cae en una interpretación un tanto idiota, según la cual "el que haga el bien se ganará el cielo". Con lo cual, los beneficiarios de nuestra benevolencia pasan a ser meros instrumentos al servicio de nuestras ansias de salvación. Nada más alejado de la incondicionalidad de la ética kantiana, que ordena tratar al prójimo como un fin en sí mismo y no como un medio para nuestros propósitos –ni siquiera aunque nuestros propósitos nos lleven a tratarlo de lo más caritativamente. Pero el cristianismo, con perdón, no va por aquí. El cristianismo dice que quienes aman realmente a Dios amarán al hermano. Dicho en términos técnicos, la gracia nos capacita, a los seres humanos, para la caridad –o, dicho en términos un poco más modernos, para la fraternidad. Así, la fraternidad se convierte en la prueba del algodón de la fe.

Viene esta digresión –medio teológica, medio piadosa– a cuento, aunque no lo parezca, a propósito de uno de los párrafos a mi parecer más interesantes del ensayo de Terzi. Escribe: "La apuesta del cristiano, privada de su presunción absoluta, no impide entonces la confrontación y el diálogo con los demás. (...) Sería útil, en estos asuntos, una discusión entre los laicos y los hombres de fe, con la claridad e incluso la dureza necesaria. Lo que prevalece, sin embargo, es el discurso de conveniencia, de oportunidad y el moderantismo que rehuye todo tipo de opción radical, buscando juntar lo que no puede estar junto: la laicidad y su contrario. El resultado es un híbrido pasteleo institucional, donde los límites del Estado y de la Iglesia, de la política y de la fe, se van esfumando, dañándose recíprocamente. Porque no hay en entrambos la claridad y la autonomía de su fundamento." Bien dicho.

Recordemos que pocos párrafos antes afirma, contundente, Terzi: "Todo el equívoco –ya sea ingenuo o calculado– está en la idea de que la razón tiene la necesidad de estar compensada por los valores. La razón es fría y calculadora y por ello hay que buscar en otro lugar un suplemento para el alma. Este teorema no es otro que el de la reproducción moderna del principio teológico medieval de la filosofía como *ancilla* de la religión, sometida a su control y su autoridad. Sin embargo, la razón no puede aceptar ninguna autoridad externa, como no sea pagando el precio de perderse a sí misma".

Tiene razón Terzi en la literalidad de sus palabras. Pero me temo que pasa por alto, más por la forma de decir las cosas que por sus intenciones, todo lo que venimos explicando en estas páginas. Tiene razón cuando denuncia la componenda institucional, el pasteleo que dice él que es la negación de la relación entre la fe y la razón que aquí venimos proponiendo. Porque es un mero juego de poderes. Tiene razón cuando reclama un diálogo valiente y duro entre modernidad (radicalmente laica) y cristianismo. Tiene razón cuando defiende la autonomía de la razón. Pero, ¿no es igualmente necesario insistir en qué la razón no es que sea fría, sino impotente para cumplir sus propias promesas, sus propios propósitos, sus propios principios? ¿No es necesario reconocer que la razón, más que que alma, lo que necesita es energía, espíritu, motivaciones?

Hay que denunciar lo desastroso que sería mezclar, por mero moderantismo, por compromiso, lo que no debe juntarse, la laicidad y su contrario. Pero, ¿no es necesario admitir con la misma contundencia que la razón laica puede encontrar en la religión una fuente de *inspiración* impagable? En cualquier caso, ¡bravo Riccardo! Estoy contigo, a pesar de los matices.

Esta capacidad de la dimensión religiosa para la inspiración de la ética moderna se encuentra normalmente en

la sociedad civil, donde lo religioso a menudo se expresa con mucha mayor pureza que en las cúpulas eclesiales. Dicho en román paladino, hay una multitud de ejemplos que –en línea de la teología de la liberación, por traer a colación el ejemplo más conocido– ponen la fe al servicio de la liberación humana. Y de la liberación tal y como la entiende la razón moderna. Por poner un ejemplo todavía más claro: un sueño de nuestros días sería que las religiones del mundo se conjuraran para presionar conjuntamente a los Estados ricos del planeta a cumplir con los Objetivos del Milenio, que todos ellos han firmado solemnemente y que proponen erradicar la pobreza extrema para el año 2025. Objetivos, dicho sea de paso, que sólo se podrán cumplir si se implementan muchas de las medidas que en los últimos años se han ido perfilando y debatiendo en esta especie de Parlamento mundial *avant la lettre* que ha sido el Foro Social Mundial de Porto Alegre.

Lo dicho: una relación fructífera entre religión y razón (ética y política), que supere tanto la estrechez de miras de la razón moderna y de sus ideologías encumbradas a modo de dogmas religiosos, como las tentaciones neomedievalizantes de quienes quieren suplantar el debate democrático por un controlado suministro de valores venidos de lo alto, debería acabar en cosas así. Me refiero a poner a las religiones del mundo, en la era de la globalización, del multiculturalismo y el supuesto riesgo de choque de civilizaciones, en diálogo entre sí al servicio del programa de Porto Alegre. Sólo en estos términos podemos esperar de la religión un papel específico en el proceso político. Espero que a Terzi le guste la idea.

Conclusión: *vamos muchachos que el futuro es nuestro, es decir, de todos*

A Ratzinger y los suyos hay que pedirles que abandonen toda esperanza neomedievalizante. Que la secularización y la laicidad son irreversibles. Y convencer-

les de que una religión ilustrada, que no pretenda meterse en casa ajena, tendrá al Señor mucho más contento, e incluso puede que caiga mejor al personal en general. A los desencantados de la razón moderna hay que explicarles que falló, precisamente, porque fue poco moderna. A los perplejos, confusos y desorientados a causa de la deriva de la modernidad, hay que animarles y contarles que si reconocemos los límites de la razón con mayor radicalidad vamos a presenciar una milagrosa recuperación inmediata de la misma. Y que para ello es preciso recabar el concurso del lenguaje simbólico, para que nadie nos venda como ciencia aquellas cosas que hoy ignoramos e ignoraremos siempre. A los fundamentalistas religiosos, hay que recordarles que la fe que deja de ser frágil deja de ser fe.

Aquí, sin lugar a dudas, como en el camarote de los hermanos Marx, cabe todo el mundo. Pero, como allí, habrá que acomodarnos como podamos unos con otros. Y, para ello, transformarnos todos radicalmente, ciertamente. Con una razón nuevamente crítica, con una religión finalmente ilustrada, con un discurso político racional –es decir, al servicio de la justicia, la fraternidad y la emancipación humana– y capaz de recabar energías éticas de la experiencia espiritual, creo que ha de ser posible reconstruir un proyecto ético-político para la izquierda en el siglo XXI.

Para ello, habrá que salvar un concepto de verdad que no caiga ni en el dogmatismo (moderno o premoderno), ni el relativismo (postmoderno). Y recordemos: entre el dogmatismo y el relativismo, siempre ganará el primero. Porque que los hombres, para vivir, necesitamos un horizonte que tienda a alguna verdad. No le regalemos la victoria al equipo de blanco, negro y púrpura. No caigamos en la trampa de creernos que el combate es a dos: aquí, como mínimo, somos tres contrincantes. Más bien, para ganar, sumémosles, a unos y a otros, a nuestro equipo.