

Los intelectuales y la iglesia

[conferencia pronunciada en el Centro de Teología Pastoral (Guadix/Granada) 2/2003]

Alfonso Falero

Universidad de Salamanca

Mi llamada se dirige, además, a los *filósofos* y a los *profesores de filosofía*, para que tengan la valentía de recuperar, siguiendo una tradición filosófica perennemente válida, las dimensiones de auténtica sabiduría y de verdad, incluso metafísica, del pensamiento filosófico. [Joannes Paulus II. *Fides et ratio* 1998]

Indice

- 1 El cambio de paradigma
- 2 Papel de los intelectuales
- 3 La identidad humana

1. El cambio de paradigma

La sociedad globalizada se enfrenta a un importante cambio de paradigma. Una de las claves de la nueva sociedad procede de nuestro conocimiento científico: el problema de la incertidumbre, definido originalmente por el principio de indeterminación de la teoría cuántica en los años treinta por W. Heisenberg, y que establece la imposibilidad de la observación como ideal científico-metodológico último. En el acelerador de partículas no se puede medir al mismo tiempo la velocidad y la posición de los quanta. La observación altera el resultado, con lo que queda desarticulado el ideal del conocimiento absoluto del paradigma clásico de la ciencia europea: siempre hay y habrá algo que no sabemos. Este principio es una de las claves fundamentales del saber científico contemporáneo, pero actualmente va más allá de la física y resulta esencial en las ciencias humanas y sociales. Se nos exige hacernos a la idea de un mundo sometido a cambios impredecibles y cada vez más frecuentes, a una realidad inestable, que nos pide un constante esfuerzo de readaptación. La sensación de crisis generalizada afecta también al conocimiento teológico. La conciencia de un gran cambio de paradigma se da, p. ej., en el nuevo paradigma propuesto por J. José Tamayo-Acosta. Según éste los orígenes de este *nuevo paradigma teológico* aparece en la conferencia latinoamericana de obispos celebrada en Medellín en 1968. Así nace la teología de la liberación y la *opción por los pobres*. El concepto de paradigma de conocimiento de Th. Kuhn lo introduce en el estudio de la historia

intelectual del cristianismo H. Küng en *El cristianismo. Esencia e historia*. Según Küng la historia del cristianismo se ordena a torno a cinco paradigmas: el *judeo-apocalíptico*, el *ecuménico-helenista* (Pablo de Tarso), el *católico-romano* (Agustín de Hipona), el *evangélico-protestante* (Martín Lutero) y el *racionalista-progresista* (Dietrich Bonhoeffer) [cfr. Waldenfels, 585 ss.]. En la actualidad nos encontramos con la emergencia de un nuevo paradigma, el de la *transmodernidad*, que tematiza el problema ecológico, de género, el económico y el religioso. Tamayo-Acosta añade el paradigma de *la liberación* (2003, 47-49). Según éste la crisis de la iglesia actual se debe al choque entre el conformismo y las nuevas teologías: indígena, negra, campesina, feminista, ecológica. El nuevo paradigma detectado por Tamayo-Acosta se vertebra en diez horizontes (expresión hermenéutica): intercultural, interreligioso, hermenéutico (vs. fundamentalista), feminista, ecológico, ético-práxico, utópico, anamnético (memoria de las víctimas), simbólico y económico. Pero a nuestro juicio la crisis de la iglesia no es otra que la crisis de la sociedad. La iglesia participa como un agente más en los cambios sociales. Tamayo-Acosta apunta también como signo de la crisis actual de la iglesia la tensión entre la ortodoxia y la ortopraxis. Con ello reivindica el sentido pastoral de la teología: *la ética, teología primera*. Existen obviamente otros modelos de cómo hacer teología en nuestros días. A juicio del autor es destacable el modelo *contextual* de Hans Waldenfels, por la concepción de una teología culturalmente consciente frente a la teología ingenua de la tradición, modelo éste caduco en nuestros días.

Cómo puede hacer frente la teología a la crisis actual del conocimiento. Si repasamos las claves que configuran nuestra mentalidad contemporánea debemos de retroceder hasta el planteamiento de la provisionalidad de todo saber desde Karl Popper (1902-1994), y el fin del mito de una ciencia omnisciente, sustituto de todo otro saber. La racionalidad desde entonces es una dimensión abierta del conocimiento y una ciencia total no es ya más que una quimera. Con Hans Albert el pluralismo teórico acompaña a una sociedad plural. Pero hoy día nuestro conocimiento fragmentario se complementa con la exigencia de una integración holista del saber. Esto significa la apertura del saber científico a otras racionalidades, apuntada desde la ontología de la pluralidad de Michel Serres (1930-). Actualmente el concepto de crisis está además siendo sometido a una re-evaluación que destaca sus aspectos positivos y también su carácter de permanencia. Para hacer frente a un estado de crisis permanente no queda otra vía que la confluencia de todos los saberes en una matriz interdisciplinar. De entre las propuestas contemporáneas es representativa la del filósofo Gianni Vattimo que propone un saber unificado entre ciencia, filosofía práctica y ontología. Lo cual no significa un retorno, ya imposible, a la idea de totalidad: “la única visión global que nos parece verosímil es una visión que asuma muy profundamente la experiencia de la fragmentación” (en Cruz, 420). La pos-modernidad ha reinterpretado la muerte de Dios como metáfora de la muerte del hombre y el fin de la metafísica como la regeneración del pensamiento: fin de la historia como fin de la *historicidad*. La fragmentariedad se constituye de este modo en el soporte epistémico de la sociedad de la información, y destaca su aspecto positivo: las racionalidades locales. “la realidad de los hombres de hoy es una realidad

desfondada, frágil y cambiante” (M. Cruz, 426).

Pero simultáneamente aspiramos a comprender las múltiples conexiones inherentes a esa realidad fragmentada. Así Gómez de Liaño advierte: *Si uno reduce mucho el campo de conocimientos corre el riesgo de ni siquiera llegar a conocer esa parcela que pretende pensar en profundidad, porque todo está relacionado con todo* (“Pasajes hacia una filosofía práctica”. *Archipiélago* no. 52, 99). Este filósofo propone una filosofía de la *unidad* no-reduccionista, incluyendo razón, sensación, imaginación, y orientada prácticamente. Sus temas son *el yo, la persona, la moral, la política, el poder, la imaginación, etc.* (ibid., 107). Esta propuesta nos lleva a fijar nuestra atención en otra propuesta que tiene trazos de convertirse en una auténtica revolución noética para el nuevo milenio. Se trata de la teoría de la complejidad. En su origen encontramos los desarrollos siguientes en diversas disciplinas:

- ciencias exactas: teoría de sistemas de H. Poincaré, cibernética de N. Wiener, autómatas de von Neumann
- psicología: Gestalt, Fr. Piaget, M. Merleau-Ponty
- sociología: funcionalismo de T. Parsons, teoría de sistemas de N. Luhmann
- lingüística: estructuralismo de F. de Saussure y R. Jakobson
- biología/cibernética: teoría de sistemas de L. von Bertalanffy, *order from noise* de von Förster, *complexity from noise* de H. Atlan, casualidad y necesidad en I. Prigogine
- neurofisiología: Maturana y Varela
- etnología: Bateson

De la confluencia de los desarrollos mencionados se constituye la complejidad, cimentándose sobre los conceptos básicos de *sistema*, *autopoiesis* y *paradigma computacional*, y los tres principios básicos (Morin): *dialógico*, de *recursividad* (ya planteado por Gödel y von Förster) y *hologramático* (planteado desde Pascal y desarrollado científicamente por el paradigma holográfico en astrofísica. Cfr. D. Bohm). De todo ello resulta una nueva concepción de nuestro universo, que es a la vez *multidimensional* y *dialógico* (cfr. Fr. D’Agostini para una exposición sucinta de todos los conceptos mencionados).

El máximo representante de este nuevo paradigma en el plano filosófico, E. Morin, afirma que *la mayor aportación del conocimiento del s. xx ha sido el conocimiento de los límites del conocimiento*. Esta afirmación se aplica a todo el saber humano, y por tanto según nuestra interpretación incluye al filosófico y al teológico. Con ello estamos afirmando que la incertidumbre afecta a todos los ámbitos de la realidad, desde el mundo natural, ‘la incertidumbre física y biológica’, hasta el mundo social, ‘la incertidumbre humana’, que consiste según Morin en la incertidumbre cognitiva y la incertidumbre histórica. Respecto a la incertidumbre cognitiva, Morin detecta tres principios de incertidumbre: cerebral, psíquico y epistemológico. En consecuencia nuestro conocimiento está siempre sometido a error, a la multiplicidad de las interpretaciones y a la ausencia de un fundamento infalible. Por otra parte no existen leyes en la historia, de modo que la filosofía idealista de la historia es una quimera, y la materialista un fraude. La historia es presa del accidente (*événement*). De este modo la incertidumbre

marca el nuevo paradigma del conocimiento y cancela el paradigma decimonónico de la fe en el progreso ilimitado.

La incertidumbre también afecta a la acción, objeto del conocimiento moral. Es lo que llama Morin la ecología de la acción, según la cual hay una fractura entre las intenciones del actuar y las consecuencias de toda acción, haciendo imposible que el agente controle todo el proceso de reacciones y respuestas a que da origen cualquier acto por mínimo que sea. Las consecuencias históricas de esta constatación las resumía Octavio Paz: *Nadie sabe la forma del futuro: es un secreto; ésa es la enseñanza de este medio siglo de trastornos que no está en los libros de Marx ni en los de sus adversarios* (en Luis C. Nogueira, “Notas sobre los intelectuales y el secreto”, Archipiélago no. 52, 81).

La moral no es una ciencia, la historia está marcada por el enigma, el hombre se descubre en su propia complejidad a la vez que ve dibujarse delante de él la complejidad de su entorno.

Lo que está muriendo en nuestros días no es la noción de hombre, sino un concepto insular del hombre, cercenado de la naturaleza, incluso de la suya propia. Lo que debe morir es la autoidealización del hombre que se admira en la ramplona imagen de su propia racionalidad (Morin 1973, 227).

El nuevo paradigma de comprensión del hombre ha de ser por tanto abierto, multidimensional y complejo, y debe de situarse más allá del binomio naturaleza-cultura. Dentro de este esquema el individuo es el resultado de la historia de su filogénesis (sistema genético), su sociogénesis (sistema cultural) y su ontogénesis (historia personal). Cada individuo elabora aleatoriamente toda una red de conexiones que se pueden estudiar con los instrumentos de la actual teoría de la información, apoyada en las ciencias del cerebro. De aquí surge el problema de la relación entre conocimiento y cerebro. El cerebro hoy se considera como epicentro dentro de modelo que lo inserta en su medio de información: el código genético y el código cultural. Se trata por tanto de un sistema policéntrico que desplaza definitivamente al monocentrismo tradicional. La nueva ciencia compleja del hombre ha superado a la vieja antropología unilateral del animal racional, y la ha completado con su otra cara, la irracional. Este nuevo modelo entiende al individuo como parte de una unidad antropológica, ecosistémica, biológica y psico-física. Todo individuo patentiza una serie de potencialidades que están incluidas en la dotación antropológica de todos los demás. En todo individuo reconocemos una parte, manifiesta o latente, de nosotros mismos. De ahí la unidad antropológica última, más allá de todas las diferencias étnicas, culturales e individuales. La nueva episteme que intenta dar respuesta a la complejidad, la unidad y la tremenda diversidad (aleatoriedad) del individuo y las sociedades sólo se puede constituir como una teoría abierta, y ya nunca como una doctrina del hombre. Pues es el hombre quien se conoce a sí mismo. Para ello el cerebro humano procesa toda la información de que dispone y produce ideas. Pero qué son las ideas y qué relación tienen con el cerebro y el conocimiento. Aquí se impone la necesidad de una *noología* o ciencia de las ideas, que las entiende como virus cognitivos o segmentos de información que se reproducen espontáneamente. El modelo nuevo de saber, que parte del conocimiento del mundo físico que aporta la ciencia, tiene que alcanzar el

problema de la naturaleza y funcionamiento de lo más abstracto que conocemos: el mundo noológico. I. e., consiste en una ciencia del todo que indague las relaciones entre *physis* y *psique*. Estas dos dimensiones de la realidad que confluyen en el hombre coinciden en la presencia de determinados mecanismos de desorganización/reorganización en el estudio de la naturaleza física y asimismo de la sociedad y del hombre, que ha puesto de relieve la teoría de sistemas, evitándose de este modo regresar al dualismo cartesiano. Finalmente el nuevo paradigma de conocimiento corresponde a la necesidad actual de crear una nueva sociedad generada por la confluencia de iniciativas colectivas espontáneas con apoyo en los nuevos saberes, que deben generar nuevas políticas y una nueva *eco-nomía*. Asumir la incertidumbre es a la vez asumir el riesgo que conlleva la aventura humana.

Pero la estructura abierta que es el hombre no se agota en sí misma. Su apertura quiere decir que está enfrentada a la incertidumbre, a su propio enigma y al misterio que todo lo envuelve como su horizonte ontológico. Por tanto en el momento actual es necesario también recuperar el lenguaje del misterio frente a los viejos lenguajes tecnocráticos y dogmáticos de la economía, las ciencias sociales y la teología doctrinaria. Necesitamos recuperar el sentido de lo numinoso (cfr. Ch. Maillard, “Secretos y misterios”, Archipiélago no. 52, 39-44), pues el hombre está envuelto y sostenido por el misterio, Procede del misterio y está orientado hacia él (K. Rahner).

Esta constatación nos plantea el falso binomio: ciencia o fe. La fe es necesaria por que vivimos en la incertidumbre. Tanto nuestro conocimiento requiere de actos permanentes de fe, como la incertidumbre moral requiere de apuestas en la confianza de que tendrán resultados positivos. A esto lo llama Morin la *fe incierta*, y debe ir a una con la *racionalidad autocrítica* como las dos ruedas del carro de la ética. De este modo la dicotomía entre cultura humanística y cultura científica está ya obsoleta. Ej., la bioética o la socio-genética. En el nuevo paradigma ciencia y filosofía ya no compiten por áreas de conocimiento, pues la ciencia se ocupa de todo lo que se puede conocer empíricamente. La filosofía sólo actúa cuando la ciencia calla. Entonces la filosofía se pregunta por la naturaleza del conocimiento científico, y por tanto sobre la posibilidad de otras formas de conocimiento.

Entre filosofía y teología ocurre algo parecido. La teología se puede entender como un área de la filosofía que llega allí donde la especulación racional no da más de sí: la pregunta por el misterio que rodea la existencia, la existencia del universo que conocemos y de otros posibles que no conocemos, la de la vida y la del hombre. Según Pannenberg, *la necesaria relación interna de la teología con la filosofía brota, pues, del carácter sectorial de la teología* (J. A. Martínez, R. de O., 63). Además la filosofía, según la visión de Pannenberg, informa también a la pastoral, pues una pastoral des-informada no puede más que estar abocada al subjetivismo y la arbitrariedad de quien la lleva a cabo. El conocimiento de la Biblia no basta. Nosotros añadiríamos que tampoco basta el conocimiento de las encíclicas de pastoral. Aplicando el punto de vista de Pannenberg, concluimos que la pastoral debe apoyarse sobre el uso filosófico de la argumentación, la hermenéutica y la crítica, aunque por supuesto su horizonte no se restrinja a la discusión teórica ni al yugo de la demostración. En palabras de Juan A. Martínez,

La especificidad escatológica de la fe cristiana debería alentar una praxis eclesial confesante, pero no dogmatista, confiada en la verdad, pero no intolerante. Todo ello va más allá de las posibilidades del mero discurso teológico-filosófico, que es inevitable y solamente reflexión o cercioramiento sobre las tesis de la fe. [R.de O., 73]

Pero en un mundo pluralista y secularizado, al parecer de Pannenberg a la pastoral no le queda más opción que articular la *idea* de Dios desde la filosofía, y después de demostrar su posibilidad, insertar la *experiencia* de Dios en la historia universal de las religiones. En definitiva, *fides et ratio* son perfectas aliadas ya desde los comienzos de la cristiandad europea. La fe religiosa no es un irracional anclado en nuestros atavismos inconfesables, sino una posición perfectamente coherente para el intelectual contemporáneo. Aunque tampoco es una mera consecuencia lógica de la estructura de la razón. Filosofía (teología) y fe (religión) manifiestan dos dimensiones consustanciales a una misma experiencia, la de nuestro mundo y de nosotros mismos (principio hologramático aplicado a la epistemología).

Filosofía y teología coinciden, siguiendo a P. Ricoeur, en el análisis del lenguaje como sistema simbólico, que conecta a la razón con el más allá del objeto que escapa al concepto pero queda ligado mediante el poder de evocación del símbolo (Tamayo-Acosta 2003, 163-165). En este sentido el símbolo es *epifanía del misterio*. Para encarar el problema del misterio Tamayo-Acosta (entre muchos otros teólogos) propone una razón simbólica (línea hermenéutico-heideggeriana) que sustituya a la razón instrumental (Marcuse).

Se puede discutir entre los partidarios de la tradición escolástica de la teología positiva, o con Eckhart o Heidegger a favor de la teología negativa, pero las posturas que están caducas son las que enajenan al conocimiento filosófico de la experiencia religiosa como si fueran incompatibles, o simplemente ignoran una de estas dos vías de conocimiento, i. e. los fundamentalismos religiosos y los materialismos cientifistas o historicistas. Partiendo de que el pensar es una única actividad del sujeto humano, se da una extensión o paso natural desde la filosofía a la religión en cuanto reconocemos que ésta opera en el punto en que el sujeto encuentra su límite, y movido por el *drive* (*eros*) que lo impulsa, se encuentra con y se pregunta por el misterio a que se abre el fondo último de su existencia (cfr. E. Trías, *Pensar la religión*).

De lo anterior resulta que filosofía de la religión y teología comparten la metodología y el objeto de reflexión, pero no las premisas. En el caso de la primera no hay ningún compromiso con una concepción pre-determinada de lo divino, mientras que en el segundo caso se parte de una premisa teo-mórfica o sacro-mórfica que sirve de guía para toda la especulación. En propiedad habría que hablar de teologías. Tamayo-Acosta, p. ej., toma de la primera su aportación a una *crítica de la religión* que sirve de apoyo a una teología crítica de naturaleza *polilógica* (2003, 173-177).

Según uno de los documentos vaticanos más relevantes y recientes en torno al problema que nos

planteamos, la encíclica papal *Fides et ratio*, fe y razón *se ayudan mutuamente* (no. 100). La fe requiere de la ayuda de la filosofía para explicar sus contenidos y la filosofía está limitada por la guía de la fe. Pero a nuestro juicio el problema está más bien en la relación entre teología y fe, dado que la filosofía por su naturaleza no puede estar limitada por los contenidos de una fe particular. La teología hemos argumentado que no es otra cosa que filosofía aplicada al problema de la divinidad, y en este caso la guía de la fe es imprescindible para el teólogo, si no quiere reducir su trabajo a mera teodicea. El problema de la fe es su expresión en determinados contenidos de verdad, que traducen una realidad trascendente en un lenguaje finito. A nuestro juicio toda expresión lingüística de la fe en un determinado enunciado con aspiración a ser verdadero entra irremisiblemente en el campo de lo teo-lógico y es sometible a discusión e interpretación. Ello no ocurre con la palabra litúrgica que se pronuncia sin exigir una *determinada o exclusiva* comprensión de la misma, sino que utiliza los símbolos en su carácter de apertura de significación e invitan a una apropiación meta-filosófica de sus contenidos lingüísticos. La encíclica citada aduce la naturaleza *eclesial* (101) del saber teológico, frente a una concepción privada, pero el saber filosófico también tiene una referencia en la comunidad de profesionales que se dedican a la filosofía, y ello no basta como argumento para desacreditar la labor en última instancia individual del filósofo y por tanto del teólogo. Además de ser un argumento que genera la réplica de por qué la encíclica aparece con el nombre de una sola persona. J. Paulus II insta a sacerdotes y laicos a una *nueva evangelización* en el sentido de una *evangelización de la cultura* (103). *El movimiento filosófico contemporáneo exige el esfuerzo atento y competente de filósofos creyentes capaces de asumir las esperanzas, nuevas perspectivas y problemáticas de este momento histórico* (104). Los filósofos juegan un papel esencial en el diálogo ecuménico no sólo con otras religiones, sino con todos los sectores de nuestra propia cultura tanto como de las otras, diálogo orientado a resolver los problemas más urgentes de la humanidad, el ecológico, el de la paz, y el de la convivencia, según J. Paulus II, y nos permitimos añadir el de la injusticia económica. Esta colaboración entre filosofía y teología presenta además una urgencia pastoral en el momento actual según J. Paulus II, en orden a la *comunicación de las verdades de la fe* (105). El problema aquí sigue siendo que la teología para comunicar esas verdades tiene que interpretarlas y pensarlas, y en este proceso el contenido de esas verdades se puede ver transformado con nuevas significaciones que no correspondan necesariamente con la tradición dogmática y hermenéutica. La llamada de la carta a los *filósofos y profesores de filosofía* que nos ha servido de cita inicial en este ensayo incide también en su misión conjunta con teólogos y formadores eclesiales, aunque su argumento basado en *una tradición filosófica perennemente válida* (106) no nos parezca convincente, pues olvida el compromiso hermenéutico del filósofo contemporáneo de no aceptar ninguna verdad filosófica como meta-histórica, y por el contrario plantear la tarea filosófica como la molesta dedicación a cuestionar permanentemente todas nuestras convicciones y nuestras seguridades, incluidas las de orden teológico. Con todo, damos la razón a la carta en su planteamiento interdisciplinar, incluyendo teólogos, educadores, filósofos y científicos, y la obligación compartida de

crear una nueva sabiduría de la humanidad basada en la aportación plural de sus respectivos saberes, y la naturaleza dialógica de la evaluación de sus resultados, en donde no puede haber una jerarquía del saber, pues todo saber que se propone a sí mismo como un saber de orden superior se auto-protege de la crítica y se convierte en dogmático. Esta nueva sabiduría tiene que llevarnos a un compromiso ético universal que ponga los límites a la praxis humana y la oriente hacia un destino elegido libremente y basado en el conocimiento de la naturaleza y las potencialidades de ese enigma llamado hombre.

Y finalmente la ética filosófica se apoya en todo lo anterior para dar rumbo a la odisea humana. Esta ética filosófica necesita además el apoyo de los saberes no teóricos, los saberes de la praxis. Respecto a la relación entre los saberes, el teólogo O. González dice lo siguiente:

Filosofía y teología no suplantán, pero suponen el mito y la ciencia; cuentan con ambos y van más allá de ellos. La teología se ha visto desgarrada en el siglo xx por tres tendencias radicales: la *historificación*, que sólo retiene lo que es verificable por la arqueología, la filología y la historia (liberalismo, Harnack...); la *desmitificación*, que situándose en el extremo opuesto de la línea anterior se queda sólo con el significado existencial de los relatos originarios, al margen de los conceptos, ideas y presupuestos propios de aquella época y que siendo inaceptables en nuestra época científica deberían ser eliminados (Bultmann...); la *positivización* autoritaria o dogmática, que remite todo sólo a la tradición normativa, a la confesión de fe y a la predicación eclesial, aislando el evangelio de la historia religiosa general y de la historia de la racionalidad occidental (teología dialéctica, Barth, integrismo católico...). [R. de O., 11]

La salida de estos atolladeros es una teología pluralista de la religión (P. Knitter, J. Hick), y que además acepte su relación dialógica fundamental con la filosofía, la ciencia y los saberes prácticos: poesía, profetismo-visionismo-meditación, los *phantasmata* del sueño y la locura, las mitologías. Y la salida del intelectualismo europeo que coarta toda iniciativa con la burocracia de la razón jerárquica es recuperar el sentido urgente de la *ética como filosofía primera*, siguiendo a E. Lévinas (Tamayo-Acosta 2003, 121-124). Y de este modo plantear los problemas ético-sociales del momento actual como la marginación, de la infancia en el tercer mundo, de la mujer sin categoría de persona (en muchos lugares del mundo) y de los inmigrantes en el primer mundo.

Los albores del siglo xxi exigen de nosotros el fin de las dicotomías epistémicas, reconocido fruto de la escisión de nuestros productos mentales, y no departamentos objetivos de una realidad escindida en su base. El conocimiento humano, en su fragmentariedad, camina hacia una única solución holista. Como reconoce A. Tiemblo,

Lo asombroso del caso es hasta qué punto están en acuerdo estas construcciones elaboradas sobre los contenidos de la conciencia humana con la propia estructura

del universo. Parece insinuarse una misteriosa complicidad entre ambas realidades que provoca que, al final, la reflexión sobre el universo revierta hacia las insólitas facultades de nuestra propia mente. Es por ello que tal vez sea cierto que en definitiva el último soporte de toda filosofía no sea otra cosa que una teoría del conocimiento. [R. de O. 248, 80]

Un último ejemplo de lo que puede ser el nuevo paradigma de conocimiento lo encontramos en el filósofo cognitivo Y. Yuasa, que afirma que la nueva episteme debe reconciliar el conocimiento del mundo natural por la ciencia y el del mundo mental por la filosofía, la psicología y la religión. Y más aún debe reconciliar la ciencia occidental con la filosofía de la mente de las tradiciones asiáticas. En este punto coincide su interés con el nuevo paradigma cognitivo occidental, que relacionado en parte con el paradigma de la complejidad, parte de una ampliación de la psicología fisiológica para ampliar su epistemología y enriquecerse mediante la incorporación de conocimientos obtenidos de la biología, la etología o la socio-genética. En este caso también la ciencia físico-matemática y las ciencias del comportamiento humano apuntan a un lugar de encuentro en la filosofía de la mente y las ciencias del cerebro. Todo ello apunta igualmente a la necesidad de un *meta-sistema*, una nueva epistemología que integre todos los saberes de la humanidad, y que supere la crisis de la modernidad y las aporías de la pos-modernidad.

2. Papel de los intelectuales

Quizá el primer intelectual de la historia sea Sócrates cuando hizo girar la pregunta sobre la constitución física y noética del mundo de sus precedentes hacia sí mismo. El giro de la pregunta sobre el objeto a la pregunta sobre el sujeto que pregunta. Así surge la tradición griega del *gnosce se auton* como *askesis* (Foucault): disciplina del intelecto. El cristianismo añadirá la intersubjetividad. La *ratio studiorum* medieval-renacentista servirá luego de inspiración en la formación de la pedagogía moderna europea. Y la aparición del librepensamiento producirá el *humus* de la modernidad en que se formarán los intelectuales. Ya desde los albores de la modernidad se cuestionará qué es lo que se debe conocer y para qué. Michel de Montaigne (1533-1592) dirá: vale más una cabeza bien hecha que bien llena. Y en la primera ilustración Blaise Pascal (1623-1662) reconocerá la complejidad de la pregunta sobre el yo pensante, cuando éste todavía no era incompatible con la idea de Dios.

El s. xviii marca el momento de ruptura de la tradición humanista con la iglesia, que pierde en este momento a los intelectuales, pues en la ilustración no son capaces de armonizar el antiguo conocimiento teológico con los nuevos saberes, concluyendo que la religión corresponde a una etapa infantil de la humanidad (B. Lonergan, 184). Se trata del divorcio entre religión y ciencia que llega hasta nuestros días. La irrupción de los intelectuales ilustrados cambia radicalmente nuestra concepción de la sociedad. El vulgo adquiere categoría de ciudadanía. Pensar deja de ser un privilegio estamental y el ciudadano desde entonces debe estar informado, si aspira a ser protagonista del

decurso de la sociedad donde vive. A este concepto de la ciudadanía los ilustrados le llaman civilización, y su epicentro es el estudio, concepción ésta que cambia la figura de todas las sociedades en contacto con Europa (cfr. Fukuzawa, Y. *Recomendación del estudio*).

El s. xix juega un papel especialmente importante en la formación de la tipología del intelectual moderno. Chr. Charle divide la historia intelectual de este periodo en Europa en dos fases: ‘el *tiempo de los profetas*’ (1815-1860) y ‘el tiempo de la recolección’ (1860-1914). En la primera los intelectuales alcanzan un reconocimiento social como profesionales con su propio ámbito de autonomía, de forma pareja a las otras profesiones liberales: médicos y abogados. Es la época liberal ilustrada. La fundación del Ateneo de Madrid en 1820 es representativa de esta época. Los intelectuales en torno a la fecha de 1848 se involucran en las luchas políticas y se ponen de parte de los movimientos populares. A partir de 1860 se inicia una segunda fase de incorporación de los intelectuales a la vida pública. Los intelectuales toman conciencia de clase pero con unos límites difusos y gran diferencia entre unos grupos y otros dando lugar a la sectorialización de los intereses y la competencia entre los diversos sectores, además de las luchas ideológicas. En España, desde la generación del 98 aparecen dos marcados rasgos de nuestra intelectualidad: la extrema polarización ideológica que conduce a la guerra civil, y el divorcio entre academia y libertad intelectual (conflicto histórico también en Europa desde los tiempos de Nietzsche). Los intelectuales españoles se transforman en fuerza política. En España,

La enseñanza superior presenta un considerable retraso en relación con los países vecinos. Con su excesiva centralización, su fuerte inclinación a los estudios jurídicos y su escasa apertura a la investigación, las universidades españolas no ofrecen condiciones favorables para la actividad intelectual. La reforma de las universidades es una de las tareas más importantes de los intelectuales de orientación reformista, que quieren modernizar España y adquirir ellos mismos reconocimiento en todo el país. Estas angostas circunstancias muestran la dirección que adoptará sobre todo la lucha de los intelectuales entre los años 1890 y 1900: educación del pueblo en la tradición de la Ilustración y contra la Iglesia...; la ampliación de la libertad de pensamiento y de los derechos democráticos, y su defensa frente a las intervenciones del Estado y del ejército..., y apertura respecto a las nuevas corrientes espirituales de Europa...
[Charle, 186-87]

De este modo se genera el anticlericalismo cientifista del intelectual de izquierdas, y el anti-intelectualismo católico de un gran sector de la derecha conservadora. El anarquismo y sindicalismo frente al autoritarismo y militarismo. Y el europeísmo frente al españolismo. Tres frentes de lucha que han dominado el panorama intelectual español durante dos tercios del s. xx, y que aún presentan secuelas. El concepto de *intelectual* queda asociado a la figura del intelectual reformista. Con ese significado surge en 1900 el proyecto del denominado ‘partido de los intelectuales’. Se trata de un

modelo de *intelectual* importado de Francia que silencia el hecho de que la Iglesia *también dispone de influyentes aliados entre los intelectuales* (Charle, 189). A lo anterior hay que añadir el problema de los nacionalismos para trazar un panorama completo del problema de los intelectuales en la España del s. xx.

Podemos diferenciar cuatro tipos de intelectuales en la historia reciente:

1. El modelo dogmático, herencia de las disputas disciplinares iniciadas con el proceso de crecimiento y autonomía de los saberes especialmente desde el s. xix.
2. El modelo dialéctico, que presenta a la vez aspectos dogmáticos y de orientación inter-disciplinar. En el caso de los intelectuales cristianos el caso paradigmático sería Teilhard de Chardin. Se va perfilando un modelo de conocimiento holista que supere las dicotomías conceptuales. El paradigma científico se impone hasta el punto de que para Teilhard el mal no es más que una *necesidad estadística de desórdenes en el interior de una multitud en vías de organización* (152). Esto lo escribe tres años después de finalizar el holocausto nazi y las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki. El mejor aspecto de Teilhard es su profética defensa de la necesidad de un punto de vista holista para poder alcanzar un mínimo de coherencia intelectual.
3. El intelectual posmoderno típicamente desafía este tipo de holismo por sus tintes dogmáticos, desconfía de las ideas de centro, fundamento, Dios, cualquier tipo de teleología o jerarquía dentro de un sistema. Es una vuelta al anarquismo intelectual, donde el individuo es rey.
4. El intelectual de la globalización, inserto en la lucha por superar las aporías del pesimismo posmoderno, el asedio del pensamiento único (econocimismo) y las presiones de la sociedad de mercado (mercantilismo).

Una de las claves que identifican la lucha contemporánea de los intelectuales con la de la iglesia es la vuelta a la persona (K. Woytila). Recuperar al individuo, la verdadera víctima de una sociedad omnipresente y omniabarcante implica una re-consideración de su identidad desde la bio-genética y la ciencia de la evolución. Pero sea con los instrumentos que sea, el objetivo es claro y lo formula recientemente así Claudio Magris: *Creo que hay que hacer hincapié en el individuo, porque si hay algo que une a la civilización europea desde sus orígenes, desde la democracia griega, el pensamiento estoico, el concepto cristiano de persona, y así hasta el liberalismo y la socialdemocracia, está el sentido de que el Estado, la sociedad, están al servicio del individuo* (El País, 1 febrero 2003).

Una **segunda clave** genérica para situar el pensamiento del intelectual contemporáneo es la no-neutralidad del saber (J. Habermas). Es decir la necesidad de la crítica y de la auto-crítica. Y además la crítica intelectual debe ir acompañada de unas prácticas en la sociedad civil que manifiesten la coherencia de planteamiento. El peligro de un intelectualismo sin compromiso social lo han advertido más que nada los pensadores marxistas. Así Slavoj Zizek:

Cuando estamos sujetos a algún mecanismo de poder, esta sujeción siempre y por definición está sustentada por algún tipo de aportación libidinal: la sujeción misma

genera, por sí misma, un placer añadido. Esta sujeción se encarna en una red de prácticas corporales ‘materiales’. Es por eso por lo que no podemos desprendernos de nuestra sujeción a través de una simple reflexión intelectual... (*Archipiélago* no. 53, 49)

La tarea preeminente del intelectual es sin duda pensar. Pero hay muchos modos de pensar, según hacia dónde se dirija la atención. Precisamente en esa orientación de la mirada reflexiva se diferencian unos intelectuales de otros. El intelectual contemporáneo siempre está llamado a mirar lo que no está permitido, lo difícil, la miseria humana, la mentira y sus numerosas máscaras, *lo intolerable* (G. Deleuze. Cfr. *Archipiélago* no. 53, 69). El arte del pensar es el arte del saber orientar la mirada, de tener el valor de ver al rey desnudo y decirlo. Hablar lo que la sociedad silencia, y dar la palabra a los excluidos, como nos han enseñado la teología popular y de la liberación y el pos-estructuralismo. El intelectual de nuestros días ha dejado ya de ser un mero teórico, y se identifica sobre todo por su *modo de vivir* (*ibid.*, 72).

Una de las tareas imprescindibles para el intelectual es la crítica social. Pero el pensamiento crítico tiene unas raíces concretas en nuestra historia europea. Preguntado al respecto el sociólogo Loïc Wacquant (“Pensamiento crítico y disolución de la *doxa*”. *Archipiélago* no. 53), responde: *A mi juicio, el pensamiento crítico más fructífero es el que se sitúa en la confluencia de estas dos tradiciones [kantiana/marxiana] y que, por tanto, une la crítica epistemológica y la crítica social, cuestionando de forma constante, activa y radical, las formas establecidas de pensamiento y las formas establecidas de vida colectiva, el “sentido común” o la doxa (incluida la doxa de la tradición crítica) y las relaciones sociales y políticas tal como se establecen en un determinado momento en una sociedad dada* (83). Para Wacquant los enemigos actuales del pensamiento crítico son *el microcosmos universitario* que opera como un círculo cerrado sin conexión con el ciudadano, *el discurso neoliberal* dominante en los mass-media, y *un falso pensamiento crítico*, encarnado en USA por el *policy research* y los *think tanks* al servicio de los organismos que lideran una *internacional neoliberal*, y en Europa por el *periodismo sociológico* que domina en los mass-media. Esta última figura ocupa los lugares de un verdadero debate cultural que debería estar liderado por los intelectuales y especialistas, que son sustituidos por pseudo-intelectuales de imagen que hacen de facto de mediadores del diálogo social para cultivo de sus propios egos y difusión de sus propias opiniones particulares. Los especialistas son consultados cuando es necesario emitir por boca de personas autorizadas los mensajes que los periodistas quieren hacer llegar a las audiencias. De este modo se intenta instrumentalizar la función de mediadores del diálogo social de los intelectuales al servicio de la propaganda de los discursos dominantes, robándoseles el protagonismo que les corresponde. En palabras de Wacquant, *nos encontramos así con la función histórica del pensamiento crítico, que consiste en servir de disolvente de la doxa, en poner continuamente en tela de juicio las evidencias y los marcos mismos del debate cívico, de tal suerte que se nos abra una posibilidad de pensar el mundo en vez de ser pensados por él, de desmontar y de comprender sus engranajes, y por tanto, la posibilidad de reapropiarnos tanto intelectual como materialmente* (88).

Una **tercera clave** para definir la figura contemporánea del intelectual es el diálogo, en lo que coincide

también la teología actual (Jacques Dupuis). El diálogo es una consecuencia de la incertidumbre. Escoger el diálogo como única vía que nos lleva a la verdad es reconocer la estructura dialéctica y dialógica de ésta. Es reconocer que lo que mata la verdad es el monismo dogmático, que no es otra cosa que la máscara del solipsismo. El intelectual contemporáneo no declara la verdad, pregunta sobre la verdad y da la palabra, denuncia la mentira y desenmascara sus intereses.

La **cuarta clave** que identifica la tarea del intelectual es su relación con el mercado. La dicotomía entre la resistencia cultural y la cultura del mercado (J. Vidal-Beneyto). La figura del intelectual moderno queda marcada a partir de 1860 por la irrupción de la cultura de masas o lo que es lo mismo la cultura de mercado (Charle, 97-115). Así se configura el intelectual mediático que trabaja para empresas capitalistas y suele vivir en las capitales frente al intelectual auto-exiliado (*ronin*). En el caso de España este fenómeno es concomitante a un proceso de centralización tecnológica en la segunda mitad del s. XIX que lleva a concentrar la vida intelectual en dos polos: Madrid y Barcelona.

En 1887 aparecen en Madrid la cuarta parte de las revistas; en 1913 son sólo el 23%, mientras que la parte correspondiente a Barcelona aumenta en ese periodo del 11 al 16%. En 1910 viven en Madrid el 29,2% de los literatos, y casi otros tantos, el 23,5%, viven en Barcelona...La tirada media de los diarios madrileños es de 6.000 ejemplares en 1892, mientras que en provincias es de 1.650. [Charle, 100]

Los intelectuales son objeto de una gran fuerza centrípeta que los atrae a estos dos polos. Los productos intelectuales se convierten en objetos de consumo. De este modo el intelectual puede vender su propia producción, y nace la propiedad intelectual. El intelectual contemporáneo hereda del s. XIX tres vías de subsistencia: el mecenazgo (ej.: iglesia), la funcionarización (el estado) y la mercantilización (ej.: editoriales). Los escritores por primera vez se pueden plantear la opción de vivir de su propia producción intelectual. El problema es que este tipo de intelectuales suelen ser económicamente muy sensibles a las oscilaciones del mercado. Dentro de este modelo se crea una división discreta y desigual entre los intelectuales a quienes les pagan por lo que escriben y aquellos que, en el otro extremo, escriben para que les paguen. La independencia del intelectual, su verdadera señal de identidad está en juego. Ya en 1891 George Gissing escribía:

La literatura es hoy en día una industria y, aparte de los genios, que logran abrirse paso por pura fuerza cósmica, el literato de éxito no es más que un hábil comerciante. Piensa en primer lugar y sobre todo en el mercado. Cuando un tipo de mercancía no tiene éxito, saca enseguida algo nuevo y que despierte el apetito. Conoce perfectamente todas las fuentes de ingresos. Sea lo que fuere lo que tenga que vender, encontrará medios y vías para sacar de ello el mayor provecho... [cit. en Charle, 107]

El pluralismo contemporáneo tiene como enemigo ese magma de homologación intelectual, pragmático y económico que hemos detectado como uno de los componentes del actual proceso globalizador y que denominamos *pensamiento único* (I. Ramonet):

Atrapados. En las democracias actuales, cada vez son más los ciudadanos que se sienten atrapados, empapados en una especie de doctrina viscosa que, insensiblemente, envuelve cualquier razonamiento rebelde, lo inhibe, lo perturba, lo paraliza y acaba por ahogarlo. Esa doctrina es el pensamiento único, el único autorizado por una invisible y omnipresente policía de opinión. [José M. Naredo, Archipiélago no. 29, 11]

Lo que caracteriza al pensamiento único es un claro *double-think*: un lenguaje universalista (globalización) para defender intereses particulares (nacionales o privados). Así se configura la nueva retórica del imperialismo contemporáneo frente a los lenguajes de la resistencia (política, económica, cultural. Cfr. Fredric Jameson: “El imaginario de la globalización: cosas que nunca te dije”. Archipiélago no. 52, 27-34).

El problema del mercado afecta de manera muy clara también a la teología. La teología pastoral tiene la obligación de definir su relación con el mercado económico, y ofrecer una teología de la solidaridad frente a una *teología económica del mercado* (al estilo de M. Novak. Cfr. Tamayo-Acosta 2003, 184-187). En efecto, frente al economicismo neo-liberal se impone la necesidad de encontrar nuevas formas de solidaridad social que unifiquen una ética de la *convicción* con la ética de la *responsabilidad* en el seno de nuestras instituciones (A. G. Santesmases).

Nos queda una pregunta más antes de retomar la cuestión clave de qué es un intelectual. La pregunta sobre la inteligencia. A este respecto defendemos la estructura abierta y meta-individual de la inteligencia. También que la inteligencia humana no es reductible a ningún tipo de saber constituido, porque es un saber constituyente. La incertidumbre es la garantía de esa apertura. De ahí la necesidad de un diálogo entre ciencia, filosofía, teología, ética, política y economía, que se constituya como una auténtica cruzada contra el terrorismo intelectual, y que haga evidente la necesidad de la *esperanza intelectual* (Morin 1970. Cfr. Tamayo-Acosta, siguiendo el principio de la teología de la esperanza de J. Moltmann de *spes quaerens intellectum*. 2003, 137-139).

Ensayando un retrato-modelo diríamos que los 3 saberes imprescindibles del intelectual contemporáneo son tres lenguajes: el de la ciencia (física, matemáticas, biogenética, cibernética, ciencias del cerebro), el de la economía y el de los otros (idiomas). El gran peligro del intelectual es la instrumentalización: política o económica (mercantilización), y su gran reto es la independencia. Sus enemigos, el intelectualismo y el anti-intelectualismo. El ejemplo de lo primero lo tenemos en la antigua tradición platónica de la república del intelecto y la primacía del conocimiento sobre la acción en la tradición tomista y neo-tomista (el *intellectual pattern of experience* de Lonergan, 321). Lo segundo está más que ejemplificado en el desprecio a los intelectuales independientes de todos los dictadores del s. xx.

Volvemos a nuestra pregunta inicial.

¿Qué es un intelectual? ¿cuándo nos convertimos en intelectuales? A mi entender, el

escritor, el universitario, el artista, el científico, o el abogado sólo se vuelve intelectual cuando trata con ensayos, textos en revistas, artículos de periódicos, de modo no especializado y más allá de su estricto campo profesional, problemas humanos, morales, filosóficos, políticos. Entonces el escritor, el filósofo, el científico..., se auto-instituyen intelectuales. [Morin 1994, 218]

El intelectual que aquí proponemos no pertenece a la *intelligentsia*. Su partido no es el de los poderes constituidos. Antes bien, el intelectual debe de realizar un papel parecido al del defensor del pueblo, como guardián del ciudadano en las sociedades democráticas. Como aquél, debe operar desde la máxima independencia de las presiones que ejercen los grupos políticos y económicos. En este sentido el intelectual no es un simple erudito (especialista), sino un guardián de la salud de nuestra sociedad. El intelectual debe promover y participar en movimientos cívicos de todo tipo en defensa de la libertad y la dignidad de los ciudadanos. Así quedó definido su cometido en la sociedad moderna desde la intervención de E. Zola en el *affaire Dreyfus* en 1898, en favor de la igualdad de derechos de todos los ciudadanos y en contra de los abusos del estado. En 1899 definía de este modo su propia vocación:

Soy un escritor libre que en la vida sólo tuvo un afán, el de la verdad, y que luchó por ella en todos los campos de batalla. Hace ya casi cuarenta años que sirvo a mi país con la pluma, con todo mi valor, con toda la energía de mi trabajo y buena fe. [en F. Alvarez-Uría, Archipiélago no. 53, 95]

Para otro intelectual de la época, E. Durkheim, la vocación del intelectual consiste en poner *la autonomía de la razón y del libre examen* a disposición de la dignidad del individuo: *El hecho de que alguien cometa un atentado contra la vida de un hombre, contra la libertad de un hombre, contra el honor de un hombre, nos inspira un sentimiento de horror...* [en *ibid.*, 96]. El intelectual contemporáneo, como todos los sectores sociales, se encuentra sometido a muchas presiones y amenazas, pero no debe de perder esa llama vocacional de servicio a la comunidad que alimenta su sentido de la ética profesional, o de lo contrario se convertirá en un puro lastre social alimentado por su situación de privilegio en el reparto de las tareas. Sin embargo el intelectual no es un mesías para su sociedad. Nuestro modelo de intelectual supone también el fin del intelectual mesiánico, que nace en la Francia de la alta cultura, junto con la crisis actual del pensamiento utópico: nos estamos refiriendo a la crisis disolutoria del discurso intelectual progresista como valor social absoluto. El intelectual se enfrenta a la ausencia de toda garantía, y debe efectuar el retorno a la búsqueda del comienzo. Frente al mesianismo, la democratización de la intelectualidad es la única garantía de reorientar una sociedad de la información que ha degenerado en una *sociedad del espectáculo*, efecto de la capitalización de la información y de la cultura, y el *narcisismo* (acompañado de altas dosis de exhibicionismo pornográfico y psicográfico) que acompaña muchos nuevos movimientos reivindicativos (L. C. Nogueira, 84). Quizá el mejor modo de perfilar nuestro dibujo es compararlo con el del pseudo-intelectual como estrella *mediática*. El

pseudo-intelectual es un egocéntrico comerciante de ideas. Lucha por el estrellato y se vende a las mafias intelectuales y mediáticas. Vive en el desasosiego que genera la presión de los *best-sellers*.

Si nos planteamos definir un modelo de intelectual para nuestro tiempo, encontraremos claves en figuras que proceden de la tradición central de la intelectualidad europea como Simone Weil (1909-1943) y su humanismo *compasivo* y comprometido (Tamayo-Acosta 2003, 22-24. Un humanismo entendido del mismo modo que K. Oe). J.-P. Sartre, A. Camus, R. Aron son excelentes ensayistas. E. Morin participa de la clandestinidad y defiende *la autonomía de la cultura con respecto a la política*. Es *apartado por la izquierda oficial* (Morin 1994, 219). Es el crítico de los *progresistas*. En todos ellos encontramos coherencia entre su vida y su obra. Qué más podemos pedir a nuestros intelectuales. Resumiendo conclusivamente toda nuestra exposición anterior diríamos que compromiso (sin violencia) e independencia. También que el intelectual habla en su propio nombre y vive en soledad (*ronin*, francotirador), la soledad de elegir la integridad y rechazar todas las ofertas. Que se alimenta de autocrítica y predica la tolerancia (Walzer). Que siempre elige el diálogo, y finalmente que su bandera es la resistencia.

3. La identidad humana

El hombre es una especie en peligro de extinción prematura. No por los cambios climatológicos, sino por su propia iniciativa. El hombre está amenazado de auto-destrucción. Y esto no se explica en el paradigma de conocimiento que nos revela la ciencia geo-biológica contemporánea. La explicación hay que buscarla a través de esa peculiar habilidad del ser humano como única especie del planeta que hace exactamente lo contrario de lo que piensa y dice. Esa contradicción, esa fractura ontológico-práctica denominada *labilidad* (P. Ricoeur), es la única clave de que disponemos para procurar entender nuestro problema. El hombre no es un ser ya constituido, es un proyecto que se encuentra en un momento decisivo. Para algunos momento de maduración, para otros momento de eclosión. La naturaleza humana es enigmática y paradójica. El hombre es la única especie del planeta que más allá de su constitución bio-genética no encuentra limitación ni patrón alguno que lo modele. Su naturaleza es no tener naturaleza. De ahí la ansiedad, la incertidumbre, la inseguridad y la responsabilidad. A máxima indeterminación, máximo riesgo.

La tarea más importante de los intelectuales en el momento presente no es otra que retrotraer la sensación de urgencia de los problemas que acosan a nuestra sociedad a su perspectiva adecuada. La pregunta que tiene que sostener cualquier disputa es la pregunta por nuestra identidad como seres humanos, la cuestión que parte del genoma para dirigirse al noema. Cuando Edipo se enfrenta a los enigmas de la esfinge los confunde en su ingenuidad con un juego de acertijos. No es capaz de ver en su ceguera interior que el verdadero enigma, el que no sabe resolver, es él mismo. Paradójicamente la esfinge le ha vencido en su arrogante victoria. Ha salvado a Tebas y se ha condenado a sí mismo. La sabiduría griega hace parecer al gran sabio como un idiota frente al gran enigma del sí mismo. ¿Tiene

respuesta el enigma del hombre? I. e., ¿cómo definir la identidad humana?

En la eterna búsqueda de la respuesta a la gran pregunta y sin un lugar fijo donde agarrarse, el intelectual tiene que aprender y después enseñarnos a nadar en el proceloso mar de las apariencias, las formas, los fenómenos y los cambios incesantes. Ante un panorama así, los intelectuales no tienen otra vía abierta que el *intercambio entre las tradiciones, ... la relativización de las rigideces y de las fronteras* y la *constitución de un contrapoder crítico*. Ahora bien, aunque los intelectuales se asocien para constituir tal contrapoder (ej. el parlamento de los escritores), debemos de evitar su estamentalización. Sus herramientas de trabajo están creadas: *La nueva idea del siglo [xxi]... es posiblemente la de los intelectuales europeos: la aspiración emancipatoria de comienzos del xix, complementada con el cosmopolitismo y la ilustración, y con el racionalismo riguroso de finales de ese mismo siglo, aunque libre del dogmatismo que caracterizó a la primera mitad del s. xx* (Charle, 203-204). Los intelectuales se perfilan como la conciencia crítica de la sociedad, ejemplificada en nuestro entorno por la herencia de la escuela de Francfort y su actual representante J. Habermas, y en nuestro país por personajes como F. Savater, ejemplo del intelectual comprometido con la lucha ciudadana, y V. Erice, ejemplo del artista independiente frente al artista mediático. Y cómo no evocar la figura del cristiano converso y teólogo renacentista Fray Luis de León y su ejemplo de independencia intelectual (cfr. J. J. Lozano, *Fray Luis de León*). Pues como hemos visto el auténtico intelectual no se limita a hacer crítica social sino que hace auto-crítica, relativizando su propia posición, y excluyendo de este modo el peligro del regreso a los dogmatismos. En definitiva los intelectuales no tienen otro camino que el diálogo **intra-social** con otros estamentos: política, iglesia, educación, ciencia-tecnología, instituciones, economía, y el diálogo **inter-cultural** que les permitan situar a su sociedad en el contexto global, como *mediadores* en las disputas de su sociedad.

Siempre evitando los dos riesgos de la institucionalización y del solipsismo, los intelectuales comparten con el resto de ciudadanos la tarea urgente encomendada desde todos los ámbitos de construcción de una **nueva ética planetaria** (FeR, 151. C. S. Lewis) que corresponda a la **nueva sociedad mundial** (Morin). La ética planetaria es todo menos nueva. No se trata de re-inventar la rueda. En todas las sociedades históricas ha habido conciencia de la virtud y la obligación del asilo al extranjero, del amor y respeto al otro que supera los límites del amor natural a *mi* familia y a *mi* pueblo, de la acogida al desamparado, la benevolencia, la justicia, la compasión, el auto-sacrificio escogido libremente por el bien de la colectividad. Todas las sociedades han visto en el egoísmo la raíz de sus males. No se trata de construir una ética universal, pues la ética o es universal o no es ética. La necesidad de reconocer este carácter universal del problema ético más allá de los particularismos históricos y culturales, y la falacia del relativismo moral nos la han presentado algunos de nuestros intelectuales desde hace ya tiempo. Se trata de reconocer un código universal al que se le puede llamar derechos y deberes del hombre o regla de oro (*nihil humanum a me alienum puto*, regla de oro de Kant, etc.), o simplemente el *Tao* (C. S. Lewis).

Una ética planetaria sólo tiene sentido si reconocemos que nuestra condición de miembros de la

sociedad nos llama a reconocernos como ciudadanos del mundo, y que esta condición nos sitúa más allá de nuestras filiaciones de sangre con nuestra familia o nuestro clan, nuestra red de amistades, nuestra etnia, nuestra nación y nuestra cultura. Estamos en trance de construir una sociedad mundial que hará obsoletas las instituciones locales y los estados. La sociedad de la información y de la comunicación ha provisto a la humanidad por primera vez de las condiciones para re-organizarse en un único cuerpo social, culturalmente complejo pero interrelacionado. Las instituciones heredadas del siglo pasado pretenden dirigir y limitar los intercambios sociales, pero esto no es más que una quimera. Las multinacionales operan ya por encima de los estados, con redes tan complejas que evitan todas las leyes que coartan sus intereses. Cualquier ciudadano del primer mundo puede conectarse con cualquier otro en cualquier lugar y en cualquier momento. Las posibilidades de explotación de esta nueva sociedad como un nuevo mercado sólo son paralelas a las posibilidades de establecer mecanismos de solidaridad meta-nacionales. Los estados, definidos por su territorialidad y el control político y policial de sus ciudadanos son rémoras de un pasado que se extiende hasta el presente. Los ciudadanos tienen la posibilidad y la obligación de asumir todos los problemas que afectan a nuestras sociedades, y deben de exigir a los estados apoyo en vez de trabas.

La especie humana se encuentra en el punto de pasar de la hominización a la humanización (Morin). En este punto nodal la clave ya no es genética ni biológica, sino social y cultural: una política del hombre (*antropolítica*. Morin) y una ética del hombre (*antropoética*. Morin). Ambas se constituyen sobre una concepción compleja y no reduccionista del hombre. Una concepción que ofrezca una alternativa. Las actuales ciencias del hombre, dominadas cada vez más por la biología y la neuro-fisiología, y sus espectaculares avances en genética y condicionamiento cerebral, han vuelto a despertar el sueño utópico del hombre del futuro. Esta vez no alcanzado mediante la revolución social sino mediante la revolución científico-tecnológica. La biogenética augura el definitivo fin del hombre tal como nosotros lo conocemos: el fin de la enfermedad, de la muerte prematura, de los conflictos de crecimiento y generacionales, quizá el fin de determinados sentimientos *irracionales* como el odio y la violencia. Y por qué no de camino también el fin de la imaginación desatada y la locura, el fin de la arbitrariedad estética y de gustos o aficiones individuales, el fin de la poesía. El nuevo hombre seguramente se configurará en los laboratorios, no ya en los úteros de sus madres, y será una raza superior: super-inteligente, ultra-eficiente, mega-productiva, giga-dócil. Los demás por comparación seguiremos siendo un poco locos, lúdicos, esteticistas y poéticos (Morin 2001, 267-270).

Es evidente que la bio-genética no se puede constituir si no va acompañada de una bio-ética que establezca sus límites. No se trata de proponer un nuevo tabú de aproximación que lleve a parecer que regresamos al oscurantismo religioso que en todas las épocas se ha opuesto a los avances científicos y tecnológicos. El problema que nos atañe no es ni la clonación ni la fertilización in vitro, ni la eutanasia, ni ningún tipo de aplicación de las nuevas tecnologías de la bio-genética con fines terapéuticos o paliativos. Estos avances científicos deben de asumirse como cualquier otro avance en nuestra historia.

No se trata por tanto de oponerse al progreso científico. El problema no es por tanto tecnológico sino ético. Ha llegado el momento de diseñar el estadio final de la hominización. Somos la única especie animal que cuenta con ese privilegio. Podemos elegir, pero luego tendremos que cargar con el resultado de nuestra elección. ¿Qué modelo de hombre escogemos, el hombre *perfecto* o el hombre *imperfecto*? He aquí el dilema. La respuesta debe ser de todos y cada uno, no de unos pocos. Para algunos nos acercamos al fin de las tribulaciones y al fin de los mitos, para otros al mundo feliz de Huxley o de Orwell. Hay que elegir: hombre-patente (de diseño, a la carta) u hombre-enigma (complejo, hombre-mito). Nuestra ciencia física está infinitamente lejos de conquistar el universo, pero nuestra bio-genética está a punto de conquistar a la especie humana. La eugenesia, esa ciencia mágica, esa religión científica que promete acabar con el sufrimiento (y el budismo) y con el mal (y el cristianismo).

No considero aún si el resultado total de unas victorias tan ambiguas es algo bueno o malo. Sólo intento dejar claro lo que la conquista de la Naturaleza por el hombre realmente significa y especialmente ese estadio final de la conquista que, quizás, no esté lejos. El estadio final habrá llegado cuando el Hombre por medio de la eugenesia, del condicionamiento pre-natal, y de una educación y propaganda basadas en una psicología aplicada perfecta, haya conseguido el control total de sí mismo. La naturaleza *humana* será la última parte de la Naturaleza que se someta al Hombre. La batalla estará entonces ganada. Habremos ‘tomado el hilo de la vida de las manos de Clotho’ y seremos entonces libres de hacer de nuestra especie cualquier cosa que nos plazca. La batalla sí estará ganada. ¿Pero quién, en concreto, la habrá ganado?

Pues el poder del Hombre de hacer de sí mismo lo que le plazca significa, como hemos visto, el poder de algunos hombres de hacer de otros hombres lo que a *ellos* les plazca. [C. S. Lewis, 37]

En conclusión consideramos que los intelectuales contemporáneos se enfrentan a tres grandes problemas: la destrucción ecológica del hombre, la abolición eugenésica del hombre, la escisión definitiva de la humanidad en dos (primer mundo y tercer mundo, ciudadanos y esclavos, gestores sociales y productores de bienes). Y frente a ellos las alternativas: sociedad de mercado o sociedad de intercambio, hombre-patente u hombre-enigma, neo-liberalismo, social-democracia o utopía (libertad, igualdad, fraternidad). En el urgente debate que debe llevar a respuestas a estas preguntas los intelectuales tienen que fomentar el diálogo de todos los sectores sociales, y ellos mismos deben dialogar con los ciudadanos y las instituciones, entre las cuales la voz de fe y esperanza de la iglesia no sólo no sobra, sino que no puede faltar. Pues el mayor peligro que la humanidad atraviesa en el momento más decisivo de su historia es dejar de creer en sí misma y dejar de percibir el misterio que la envuelve. O resolver el enigma con la transparencia de nuestra ciencia.

Quizá estoy pidiendo un imposible. Quizás en la naturaleza de las cosas el

entendimiento analítico debe de ser siempre un basilisco que mata todo lo que ve y sólo puede ver matando. Pero si los científicos mismos no pueden detener este proceso antes de que alcance a la Razón común y la matan también, entonces algún otro debe detenerlo. Lo que más temo es la respuesta de que sólo soy ‘un oscurantista más’, de que esta barrera, como todas las barreras precedentes opuestas al avance de la ciencia, puede ser sobrepasada sin peligro. Tal respuesta brota del fatídico serialismo de la imaginación moderna (la imagen de una progresión unilinear e infinita que hechiza de tal manera nuestras mentes). Teniendo que utilizar tantos números tendemos a pensar de todo proceso como si tiene que ser como la serie numérica, donde todo paso, hasta la eternidad, es el mismo tipo de paso que el anterior. ... Hay progresiones en que el último paso es *sui generis* (incomensurable con los otros) y en que andar todo el camino es deshacer todo el trabajo de tu periplo anterior. Reducir el *Tao* a un mero producto natural es un paso de ese tipo. Hasta ese momento la explicación que explica a medias puede darnos algo, aunque a un alto precio. Pero no se puede estar siempre ‘explicando a medias’: al final habrás simplemente justificado tu explicación. No se puede estar siempre ‘viendo más allá’ de las cosas. Todo el punto de ver más allá de algo es ver algo más allá de eso. Es bueno que la ventana sea transparente, porque la calle o el jardín de más allá son opacos. ¿Y si se viera también más allá del jardín? No tiene sentido ‘ver más allá’ de los primeros principios. Si se ve más allá de todo, entonces todo es transparente. Pero un mundo completamente transparente es un mundo invisible. Ver ‘más allá’ de todo es lo mismo que no ver nada. [C. S. Lewis, 47-48]

Referencias

- Archipiélago no. 53 (2002) *Programas de subversión/ Sociología crítica. Teoría y práctica de la libertad*
 ----- no. 52 (2002). *A la luz del secreto/ Memoria, Imaginación, Conocimiento. El saber para la vida*
de Ignacio Gómez de Liaño
 ----- no. 29 (1997) *La epidemia neoliberal*
- Bohm, David (1980) *La totalidad y el orden implicado*. Kairós 1987
- Charle, Christophe (1996) *Los intelectuales en el s. xix. Precursores del pensamiento moderno*. Siglo XXI. 2000
- Cruz, Manuel (2002) *Filosofía contemporánea*. Taurus
- D’Agostini, Franca (1997) *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Cátedra
 2000
- Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós. 1990
- Fukuzawa, Yukichi (1876) *Recomendación del estudio*. Amarú (en proceso de edición)
- G. Santesmases, Antonio (2001) *Ética, política y utopía*. Biblioteca Nueva

- González-Carvajal S., Luis (2000) *Los cristianos del siglo XXI. Interrogantes y retos pastorales ante el tercer milenio*.
Sal Terrae
- Grinberg, Miguel (2002) *Edgar Morin y el pensamiento complejo*. Campo de Ideas
- J. Lozano, José (2001) *Fray Luis de León*. Omega
- Joannes Paulus II (1998) *Fides et Ratio*. San Pablo
- Lewis, C. S. (1943) *The Abolition of Man*. Fount Paperbacks. 1978 (trad. castellana: *La abolición del hombre*.
Alfaguara)
- Loneragan, Bernard (1980) *Collected Works. Understanding and Being*. U. of Toronto P. 1990
- Magris, Claudio (2003) “Un pensador sin fronteras” (entrevista). *El País* 1 febrero 2003, *Babelia*, 2-4
- Morin, Edgar (2001) *L'identité humaine. La méthode 5. L'humanité de l'humanité*. Seuil
- (1999) *La mente bien ordenada*. Seix Barral 2000
- (1994) *Mis demonios*. Kairós 1995
- (1981) *Pour sortir du XX. siècle*. Fernand Nathan (trad. castellano: *Para salir del s. XX*.
Kairós)
- (1973) *El paradigma perdido*. Kairós. 1974
- (1970) *Autocrítica*. Kairós. 1976
- Revista de Occidente (no. 258. 2002) *Filosofía y teología*, 5-147
- (no. 248. 2002) *La ciencia y el mito de las dos culturas*, 5-81
- Tamayo-Acosta, J. José (2003) *Nuevo paradigma teológico*. Trotta
- (2002) “Nuevo paradigma en el cristianismo”. *El País*
- Teilhard de Ch., Pierre (-1955) *El corazón de la materia*. Sal Terrae. 2002
- Trías, Eugenio (1997) *Pensar la religión*. Destino
- Vidal-Beneyto, José (2003) “Cultura de mercado y resistencia cultural”. *El País*
- Waldenfels, Hans (1988). *Teología fundamental contextual*. Sígueme. 1994
- Walzer, Michael (1997) *On Toleration*. Yale U. P.
- Yuasa, Yasuo (1987) *The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory*. State Un. of N. Y. P.

Alfonso Falero Folgoso 2002