

INTRODUCCIÓN

ALEJANDRO LLANO

Director del Instituto de Antropología y Ética

Lo peor de las teorías omnicomprendivas o totalizantes de la historia humana es que el propio curso de los acontecimientos no suele tardar mucho en mostrar su vaciedad. De ahí que sea necesario sustituirlas cada vez por otras nuevas, que parezcan más plausibles. Y vuelta a empezar.

La causa de este fenómeno –típico del pensamiento ideológico ilustrado– no estriba en un defecto epistemológico de parte nuestra. No sólo es que la propia complejidad del devenir humano resulte inabarcable para nuestra limitada inteligencia. Si no está en nuestras manos el dominio intelectual de la historia, de manera que pudiéramos llegar a anticipar en alguna medida el futuro, es justo porque la historia misma no está de antemano escrita. Y no lo está porque no posee una índole unívoca y necesaria, sino variable y abierta. El factor radical que siempre se les escapa a las ideologías utópicas es la libertad humana.

Tampoco es casual que los fracasos más notorios de la postulada clarividencia de la “visión científica del mundo” se registren en el campo de la religión. Precisamente porque la relación del hombre con lo sagrado y trascendente tiene como condición de posibilidad la mismísima libertad del hombre. La antropología filosófica del siglo XX ha demostrado de múltiples modos que lo más propio de la humana condición es su *apertura al mundo*. No se encuentra el ser humano encapsulado en un nicho ecológico ni clausurado en horizontes culturales estáticos. Rompe de continuo sus presuntos condicionamientos biológicos y la propia esencia de la cultura reside en el constante cambio de representaciones, valoraciones y proyectos comunes.

Si se entiende el mundo como límite del hombre, entonces resulta que estamos ante un ser con una constitutiva dimensión transmundana, ya que detectar una frontera implica trascenderla, como Wittgenstein señaló en su *Tractatus*. Lo cual da cuenta, en un solo movimiento

del pensar, tanto del carácter abierto de la historia como de la inescapable índole religiosa de la humana condición.

Desde comienzos del siglo XVIII hasta este filo del milenio, los anuncios del inevitable final de la religión, en general, y del cristianismo, en particular, han cubierto miles de páginas de profecías secularizadas, que no otra cosa son las ideologías. Este mismo año 2000, quizá por el provocativo catalizador del éxito registrado por el Año Jubilar, ha presenciado polémicas tan espectaculares al respecto como la de Flores d'Arcais con Ratzinger en *Micro/Mega* y la de Schnädelbach con Spaemann en *Die Zeit*. De su lectura atenta, lo menos que se puede deducir es que la manipulación de los datos históricos pasados —además de la arbitrariedad en la predicción de los futuros— es la característica común de los debeladores de la “miseria del cristianismo”. Poco han cambiado los argumentos en estos tres siglos. Yo, modestamente, he tenido la impresión de que estaba releendo las trivialidades de Hume o Voltaire cuando pasaba la vista por las diatribas de Flores d'Arcais y Schnädelbach, por no mencionar a eruditos locales y panfletos de ocasión.

Quizá como en ninguna otra época, este final de milenio ha puesto de relieve las tribulaciones de quienes pretenden desarraigar, de una vez por todas, la conciencia religiosa de la humanidad doliente. El fenómeno de mayor magnitud y enjundia es, sin duda, la evaporación de la crítica marxista a la religión, sin que nadie —que se sepa— haya procedido a la reglamentaria “autocrítica”. La mutación instantánea de comunistas en ecologistas, radicales, liberales, conservadores incluso, es un acontecimiento que algún día los historiadores relatarán con extrañeza y algo de regocijo: el que suele acompañar a la consideración de cómo la arrogancia se transmuta en oportunismo.

Pero, como dice el maestro Leonardo Polo, “todo éxito es prematuro”. No hay muchas razones para la complacencia cuando la práctica efectiva de la religión se ve ahogada en todos los países occidentales por la herrumbre del consumismo, mientras que la solidaridad con los más pobres sigue sin pasar de los discursos ceremoniales a la efectividad política y económica. Y es que quizá la debilidad de la crítica a la vivencia religiosa no sea sino un trasunto de la debilidad de esa misma vivencia. Tanto en el terreno social como en el intelectual, nos falta sobre todo radicalidad, hondura, capacidad de comprensión. El relativismo cultural y ético es ahora la coartada ideal para evitar tenerse que poner a favor o en contra de actitudes religiosas determinadas.

En su reciente Declaración *Dominus Iesus*, la Santa Sede ha afrontado con sencillez y profundidad la causa principal de esta debilidad de pensamiento que parece constituir el signo dominante de este tiempo

de tránsito. Se trata de lo que Fernando Inciarte llamó “hermenéutica total”: un vaciamiento de toda referencia metafísica en el discurso científico y cultural, de manera que –como anticipó Aristóteles en su discusión con los sofistas– todo viene a ser uno y lo mismo; o, por lo menos, ninguna propuesta puede aspirar a la verdad completa frente a otra que se le oponga. De esta suerte, el cristianismo vendría a ser una manifestación del Logos ni más ni menos lograda que otras epifanías sacrales acontecidas en coordenadas culturales diferentes. Y Cristo mismo, como ya aventurara Kant, no sería sino el símbolo ético de la primacía de lo inteligible sobre lo empírico, sin que su vida terrena y su mensaje moral tuvieran mayor importancia que la de otros genios religiosos. Cuando, en rigor, el conocimiento ético es de muy distinta índole que la sabiduría religiosa, aunque resulten inseparables.

Y es que, para un cristiano, la comprensión de la religión –tema abordado en este Simposio– no puede quedar nunca desvinculado de la cuestión de la *religio vera*. En recientes intervenciones, el Cardenal Ratzinger ha recordado que el cristianismo naciente no se antoencuadró en el “mundo de las religiones”, sino que se confrontó desde el comienzo con el pensamiento filosófico grecorromano, reivindicando para sí el valor de la *filosofía verdadera*, que representaba un hallazgo decisivo para la larga tradición de pensadores que habían intentado rastrear la verdad de las cosas allí donde se encontrara. Lo cual en modo alguno quiere decir que el cristianismo no sea *una* religión, como estuvo en boga afirmar durante pasadas décadas, sino –*a fortiori*– que creemos en él como en *la* religión revelada por Dios en su Hijo Jesucristo, por la acción del Espíritu Santo; lo cual significa igualmente la culminación dinámica de los auténticos gérmenes religiosos esparcidos por la diversidad de confesiones y culturas.

En un acercamiento superficial, el cristiano de hoy parece encontrarse entre la Escila del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo. Pero situar el empeño por *comprender la religión* en tal disyuntiva equivale a marrar el propio punto de partida de tan necesario empeño. El carácter *católico* –universal, trascendente y escatológico– del auténtico mensaje cristiano excluye tanto su disolución en acontecimientos culturales diversos como su encastillamiento en uno determinado y, desde luego, la desencarnación de no querer tener nada que ver con ninguno de ellos. Es la propia historia la que nos muestra cómo la doctrina cristiana ha entrado en diálogo fecundo con las más variadas culturas y civilizaciones, justo porque no se halla enfeudada en ninguna de ellas y de ninguna de ellas se siente ajena.

Claro aparece que la dilucidación de este tipo de cuestiones requiere del cristianismo una honda radicación filosófica y un ambicioso des-

pliegue teológico, tal como se propugna en la Encíclica *Fides et Ratio*, que fue objeto del primer Simposio Internacional organizado por el Instituto de Antropología y Ética, cuyas actas se encuentran desde hace más de un año a disposición de los lectores. La cabal comprensión de la religión cristiana no puede alcanzarse, paradójicamente, en el nivel de las Ciencias de la Religión, por más interesantes que éstas sean, sino que –por su propia índole– requiere un tratamiento decididamente teológico. Pero, al mismo tiempo, la Teología, como ciencia definitivamente directiva, no puede prescindir de la Filosofía ni de ninguna de las Ciencias Humanas seriamente constituidas. Lo cual plantea un reto a la Universidad como institución y a su difícil logro de la interdisciplinariedad, atmósfera en la que se mueve el Instituto de Antropología y Ética y, por lo tanto, los encuentros sobre “Fe cristiana y cultura contemporánea” que periódicamente organiza.

La tarea de *comprender la religión* está, por tanto, estrechamente relacionada con la articulación de los saberes. No es casual que algunas de las más agudas observaciones de Kant sobre la religión se contengan en un escrito titulado *El conflicto de las Facultades* (en el sentido de las diversas escuelas de una universidad). Como tampoco lo es que el más logrado intento de síntesis de la sabiduría cristiana conocido hasta el presente, el de Santo Tomás de Aquino, tropezara violentamente con los enfrentamientos académicos de la Universidad de París en el siglo XIII, es decir, en los albores históricos de la institución universitaria.

El núcleo de lo que, desde casi su inicio, se ha venido considerando la *crisis de la Universidad*, no es otro que el problema del estatuto epistemológico de la Teología con respecto a la Filosofía y a las demás ciencias humanas. De manera que la Universidad –en sí misma considerada– constituye un buen campo de pruebas para el entendimiento de qué significa la religión para el hombre individual y para la sociedad entera. Desde esta perspectiva, no se ha logrado –en todos estos siglos– dar con un modelo satisfactorio de imbricación de conocimientos de tan diverso origen y diferente metodología. Tampoco en estas Actas que el lector tiene entre sus manos se encontrará una solución satisfactoria. Lo que de ellas resultará patente, según espero, es que la neutralidad religiosa no es, en caso alguno, una salida del laberinto, ya se entre en él por la puerta religiosa, ya se adentre uno en sus corredores con intereses pedagógicos o científicos.

Eliminar la religión de la enseñanza primaria, media o universitaria equivale a eludir el problema, al precio de que surjan otras aporías más angustiosas y empobrecedoras. Y constituye, en cualquier caso, un ataque frontal a la libertad ciudadana, entre cuyos derechos fundamentales se encuentra el de aprender a indagar sobre el sentido inma-

nente y trascendente de la propia existencia, desde la perspectiva confesional o doctrinal que decidan quienes tienen la responsabilidad de elaborar el *currículum* de las diversas escuelas (tarea que no es competencia directa —y menos aún monopolio— de un Estado presuntamente procedimental).

En términos más generales, apartar las cuestiones religiosas del debate público, con la coartada de que tales discusiones dividen a la sociedad y enconan a unos ciudadanos contra otros, es una salida en falso, teñida de un paternalismo ilustrado que casi nunca logra ocultar las vergüenzas de su sectarismo antirreligioso. Lo que resulta entonces, como observó Pieper, es que los problemas fundamentales permanecen ignorados tanto para los discípulos como para los maestros, mientras que administradores y tecnócratas imponen bajo manta una muy definida visión del hombre y de la sociedad: el radicalismo laicista, el individualismo totalitario, que —como ha demostrado Kriele— es la ideología dominante en los países del capitalismo avanzado.

La libertad religiosa es una de esas libertades que los ciudadanos han de tomarse de una vez por todas, sin esperar que el Estado protector venga a bendecirla o a limitarla. Siempre he pensado que no hay más libertades que las que uno se toma, y que ante las imposiciones provenientes de arbitrios falsamente neutrales siempre cabe —en último término— el recurso extremo de la desobediencia civil. Mírese como se mire, la religión ha vuelto a constituir un tema cultural y social de primer orden, con independencia de que a unos nos guste más y a otros les guste menos. Ya ha pasado la era en la que la religión constituía un problema primariamente político. Hoy la religión ha vuelto a enraizarse en el suelo personal y vital —el de las formas de vida y estilos de pensamiento— que es previo a toda estructura política o económica, aunque nunca deje de haber entre ambos niveles un diálogo constante.

La religión es, ante todo, vida. Pero la vida —en contra de lo que defendieron Klages y el último Max Scheler— no se opone al pensamiento o, mejor, al espíritu. No es verdad, como quería Nicolai Hartmann en su metafísica materialista, que “la fuerza venga de abajo”. Ésta es una concepción, reflejada hoy en la politización y el economismo, que ahogan al espíritu y crean tipos humanos dóciles y conformistas. Y que además ofrece un terreno abonado a la violencia laboral, doméstica y callejera, que acaba desembocando en las variadas formas de terrorismo que hoy padecen las sociedades satisfechas.

Si consideramos que la “educación para la paz” es uno de los componentes esenciales de una buena formación, no cabe prescindir del esfuerzo por *comprender la religión*, y hacer participar de esas indagaciones a quienes comienzan su andadura intelectual y profesional.

El Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra ha encontrado plurales ecos de este convencimiento en cuantos han participado en este II Simposio Internacional “Fe cristiana y cultura contemporánea”, cuyas Actas presentamos ahora para reflexión y debate. Junto con nuestro sincero agradecimiento, va la petición de un diálogo prolongado en el tiempo, que contribuya a enriquecer la investigación acerca de qué significa la religión para el hombre y la mujer de nuestro tiempo.