

Revista Aragonesa de Teología

Año VII - Nº 16 - 2002

Julio-Diciembre





CAJA INMACULADA ■

ENTIDAD COLABORADORA

Revista Aragonesa de Teología

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2002

Edita:
C.R.E.T.A.
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:
José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:
Carlos Tartaj Sánchez
Alfonso Ortiz García
Julián Ruiz Martorell
José-María Andreu Celma

Confección y maquetación:
EBROLIBRO, S.L.

Administración:
C.R.E.T.A.
Condes de Aragón, 32
50009 Zaragoza
Tel. 976 751 134

Suscripciones:
José Antonio Escó

Impresión:
EDELVIVES
ISSN: 1135-0447
D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	Pág.
EDITORIAL	5
1. <i>El Cristianismo en la genealogía de la modernidad: La recuperación del sujeto desde la crítica de la modernidad política.</i> Bernardo Bayona Aznar	7
2. <i>Biblia y Predicación.</i> Javier Calvo	33
3. <i>Historia del Cristianismo en Aragón - V</i> Domingo J. Buesa Conde	55
4. <i>Mundo Rural. La lucha contra la usura. De las cofradías y gremios medievales a las instituciones de crédito en el sindicalismo católico agrario.</i> José Guarc Pérez	69
5. <i>Ramón Pignatelli, ¿un ilustrado?</i> Luisa Marco Solá	83

AVISO A NUESTROS LECTORES:

Dé a conocer nuestra Revista.

Suscríbase y domicilie la suscripción.

Envíenos los datos de su entidad bancaria junto con el número de su cuenta. Recuerde que deben ser veinte los dígitos que constituyen el conjunto de los datos bancarios. Le agradecemos que lo haga así por la facilidad que significa para nosotros el cobro de la suscripción anual.

NUESTRA DIRECCIÓN ES:

CRETA
C/ Condes de Aragón, 32
50009 Zaragoza

EDITORIAL

Terminábamos el curso con la rúbrica violenta de ETA en el Corte Inglés de Zaragoza, era su típica manera de manifestar sus opiniones y asentar su enseñanza después de un curso en el que la Iglesia española había estado en medio de la controversia por sus distintas manifestaciones y actitudes ante la violencia de un nacionalismo cada día más crecido que se siente legitimado para mantener sus posturas de muerte y destrucción.

¡Pobre Iglesia y pobre jerarquía! ¡Qué imagen va dando ante la sociedad! En cuanto los temas de actualidad se salen del ámbito de la sexualidad, ya no saben nuestros obispos presentarse con una voz y una postura común y algunos vuelven a presentar como deberes cristianos algunas cuestiones nacionalistas que pertenecen a la decisión de cada persona y que, de nuevo, algunos confunden con la conciencia moral cristiana.

Cuestiones lingüísticas, cuestiones culturales, cuestiones políticas, cuestiones muy controvertidas que corresponden a la autonomía personal vuelven a ser condicionadas y la libertad del cristiano vuelve a estar sometida a intentos de obligaciones morales que nada tienen que ver con el mensaje moral del Evangelio.

A su vez las controversias de la sociedad norteamericana sobre los casos de pederastia han mostrado claramente que a la jerarquía le falta un sentido claro del perdón y sus consecuencias políticas, porque no se trata de ocultar la realidad pero sí de asumirla con todas sus consecuencias, entre las que están los curas procesados y los acusados, que son, como todos nosotros, pecadores, y no menos hijos de Dios que los demás. Actuar al dictado de la autoridad judicial y de las presiones sociales no es la mejor manera de afirmar y proclamar el perdón.

La unidad de la Iglesia requiere con urgencia una dedicación a la formación de los creyentes para liberarlos de cargas que no les corresponden y de escándalos que no son tales pero que pueden ser vividos como si lo fueran.

Todos necesitamos conversión y cambio, también nuestros hermanos los obispos, que están menos amparados de lo que pensaban y que se van a encontrar, cada día más, en medio de la polémica en nuestras sociedades abiertas. Esperemos que sepan rodearse de quienes lealmente les ayuden y no de quienes servilmente les adulan.

Una sociedad tan distante de la Iglesia disfruta de las ocasiones que le presentamos para señalarnos, de eso ya hace mucho tiempo. Lo novedoso es que ahora son los obispos quienes están en el ojo del huracán y, en muchos casos, con razón, para disfrute de unos y sorpresa de otros. Seguimos insistiendo en la formación porque es la gran aportación que podemos hacerle a Dios para que siga contando con nosotros. Ese es el compromiso de nuestra Revista, ofrecer a sus lectores las reflexiones de quienes puedan darnos, poco a poco, un fondo de formación que nos ayude a «estar» en nuestro mundo desde la fe que profesamos.

El Cristianismo en la genealogía de la modernidad: La recuperación del sujeto desde la crítica de la modernidad política

Rev. Aragon. Teol. 16 (2002)

Bernardo Bayona Aznar

ÍNDICE

- 1. La secularización**
 - 1.1. *El proceso de secularización en la Modernidad*
 - 1.2. *El cristianismo y el proceso de secularización*
 - 1.3. *Transposición de categorías cristianas a la esfera secular*
- 2. El núcleo teórico del monoteísmo y del cristianismo**
 - 2.1. *El monoteísmo*
 - 2.2. *El cristianismo*
- 3. El sujeto de la Modernidad**
 - 3.1. *Racionalidad y subjetividad*
 - 3.2. *La afirmación de la subjetividad*
- 4. Del amor cristiano al sujeto social**
 - 4.1. *El sujeto de la ética*
 - 4.2. *El amor al prójimo*
 - 4.3. *Elección por la igualdad*
- 5. Superar la crisis de la Modernidad**
 - 5.1. *Del nihilismo a la revancha de Dios*
 - 5.2. *Del totalitarismo estatal al mercado postmoderno*
- 6. Epílogo**

Sólo se superará la crisis de la Modernidad mediante la recuperación del sujeto humano. Y, por tanto, mediante la recuperación de algunas características de la persona según el cristianismo. Es el individuo que cada uno de nosotros somos, el individuo como sujeto, también político, el que está en juego. El centro de la cuestión es el sujeto de derechos y libertades, el ciudadano concreto, responsable personalmente, no el ciudadano como hipótesis abstracta o escolástica.

El momento actual se caracteriza por la globalización de un mundo sin barreras informativas ni económicas. Y la civilización que ha conseguido extenderse

por todo el planeta e imponerse como cultura común (incluso como «pensamiento único») es la occidental, basada en la cultura europea del Renacimiento. Pero cuanto más avanza la globalización más se despersonalizan los intercambios económicos y más se separan los dos componentes básicos de esta cultura: la racionalidad tecnoeconómica y la conciencia subjetiva. Convertidos en productores y consumidores, no es tan cierto que seamos ciudadanos, actores conscientes y participantes.

En el nacimiento del mundo moderno destacan tres fenómenos históricos: primero, la Reforma, que da origen al libre pensamiento y, tras las guerras de religión, a la tolerancia y al pluralismo ideológico como rasgo permanente de la cultura occidental; segundo, la ciencia moderna basada en el método racionalista, que se aplica al conocimiento y transformación de cualquier tipo de realidad; por último, el Estado moderno como poder soberano, que tiene el monopolio de la violencia y cuya legitimidad nace del contrato entre los ciudadanos. El elemento común a los tres fenómenos, como analiza Alain Touraine, es que surgen del hombre como sujeto. Un sujeto que reivindica la libertad de conciencia y su relación directa con Dios, sin los tradicionales intermediarios sacerdotales, y que piensa libremente sacudiéndose la tutela de la Iglesia en sus relaciones con Dios; un sujeto que acuerda libremente con los demás la forma de organización política, renunciando al uso de la violencia y decidiendo las formas y los límites del gobierno; un sujeto que hace ciencia, no dictada por la revelación ni atada por argumentos de autoridad, sino conocimiento que crece ejercitando la razón y la capacidad creadora.

La crítica de la Modernidad es el rechazo de la Razón absoluta y el abandono de la concepción de la historia como progreso, a consecuencia de la crisis de las ideologías globales que están detrás de los totalitarismos del siglo XX. Pero esa crítica puede conducirnos, en el mejor de los casos, a un insuficiente pluralismo constitucional que excluye la idea de sujeto político. El paradigma de ese modelo es el liberalismo de Rawls, que he analizado en la revista *Sistema*, una filosofía tautológica que sólo aporta como conclusión lo que previamente se ha supuesto y que elude la respuesta a la pregunta fundamental por el sujeto de la decisión: ¿quién ha decidido lo que aparece como base racional de consenso? Y en el peor, puede llevarnos al politeísmo «light» de la postmodernidad, que concibe las religiones como ofertas desplegadas en el supermercado, para el autoservicio según las necesidades de sentido o los caprichos de los consumidores de modas religiosas.

1. La secularización

1.1. El proceso de secularización en la Modernidad

Lo que llamamos cultura europea es la cristalización del proceso histórico de la Edad Moderna en nuestro Continente, que puede resumirse en cuatro ideas

principales. La primera es la separación de la soberanía política y el orden religioso, la conclusión de que el orden social está producido por el hombre y no refleja ninguna esfera superior, es creación de la voluntad política no sometida a ningún Dios o Naturaleza sagrada. La segunda es el cálculo racional de los efectos de la conducta humana, convirtiendo el interés (individual o social), ajeno a cualquier finalismo predeterminado, en el principio de evaluación moral o política de aquella. En tercer lugar, la convicción de que los hombres somos iguales por naturaleza (semejantes en derechos y libertades) y desiguales socialmente, en función de las habilidades y los papeles desempeñados en la estructura racionalizada de la sociedad. Por último, la confianza en la razón como herramienta de conocimiento científico y de producción tecnológica y la confianza en la historia como ámbito de la razón y del progreso.

Estas cuatro ideas de la Modernidad se asientan sobre la secularización del pensamiento, fenómeno sociocultural de gran amplitud que tiene multitud de acepciones.

Como proceso histórico, la secularización es la separación entre la Iglesia y el Estado. La distinción progresiva de religión y política comienza en la historia del pensamiento con Marsilio de Padua, la perfecciona Maquiavelo con la teoría de la autonomía de las decisiones políticas, dotadas de justificación por sí mismas y no en función de principios morales o religiosos, y culmina con la teoría moderna del poder político por Hobbes, que da una legitimación puramente racional al Estado como pacto de unión entre los individuos por propio interés. Para Troeltsch «el hecho más importante del mundo moderno fue la secularización del Estado» llevada a cabo por la secularización del individualismo religioso convertido por Hobbes en individualismo político y en filosofía política contractualista. No se trata todavía de la desaparición de la fe en la trascendencia. Incluso podría tratarse de una vuelta al evangélico «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». Pero esta solución al conflicto entre los dos poderes, la de dar el poder absoluto al Estado reservando a la Iglesia el monopolio espiritual, produce la paradoja de que uno tiende a asumir las prerrogativas del otro: la Iglesia se «estataliza», asumiendo las características de la centralización y de la racionalización burocrática como un Estado más entre otros, y el Estado se «eclesializa», invistiéndose de poderes sacrales y ritualizando los procedimientos.

La aplicación del concepto de secularización se ha extendido al ámbito ético-político para significar la pérdida de los tradicionales modelos de valor y de autoridad. La secularización de la política significa hoy un sistema democrático de partidos políticos no dogmáticos, que admiten el debate interno, que no se limitan a repetir la doctrina de sus fundadores, que no transmiten las ideas sólo de arriba abajo, que no se comportan, en definitiva, como «iglesias», independientemente

de que haya más o menos cristianos entre sus militantes. Un partido puede definirse como laicista por su antagonismo con la Iglesia o por su ateísmo militante y ser, sin embargo, poco «laico», como los tradicionales partidos comunistas. Norberto Bobbio estableció la principal diferencia entre los partidos comunistas y socialistas en el hecho de que éstos tenían «una visión laica de la historia» contrapuesta a la visión totalizadora de algunos que «se creen en posesión, cual dioses, de una verdad absoluta que hay que imponer incluso a los recalcitrantes». En ese sentido, secularización significa, siguiendo la orientación iniciada por la Reforma protestante, ruptura del monopolio de la interpretación.

1.2. El cristianismo y el proceso de secularización

La secularización puede interpretarse también en clave de *descristianización* o en clave de *desacralización*. Como descristianización, inicialmente, se refiere a la quiebra de los principios sobre los que se basaba la Cristiandad medieval. El cisma del papado primero y la reforma luterana después terminaron con el sueño de la unidad religiosa y desembocaron en las guerras religiosas y en la tolerancia al pluralismo religioso. Interpretada como desacralización, la secularización es el proceso histórico-religioso de «desencantamiento» del mundo, por el que el mundo se despoja de su carácter sacral y «encantado», poblado de figuras y fuerzas sobrehumanas, la naturaleza se convierte en objeto de explicación causal-racional y manipulación técnica y el hombre rechaza los medios mágicos de búsqueda de salvación.

La secularización como desacralización puede entenderse también como una vuelta a la pureza del cristianismo, como la pretensión reformista de despojarlo de las adherencias más propias de las religiones paganas. La primera afirmación que abre el relato bíblico de la creación, en un contexto socio-cultural de pueblos idólatras, es ya una afirmación altamente desacralizante: todo ha sido creado por Dios y, por tanto, nada tiene carácter divino ni merece adoración, excepto Dios mismo. En el principio Dios creó. El verbo hebreo crear (*bará*) designa una creación absoluta. Se trata de una acción que pertenece a Dios en exclusiva. No es lo mismo crear que producir o hacer. Hay un abismo entre la potencia creadora (*bará*) y lo que viene a continuación. La Biblia desdiviniza al mundo, lo desencanta, desembruja y desacraliza. La otra consecuencia es la bondad intrínseca de todo lo creado, que excluye la presencia de fuerzas malignas en la naturaleza y previene contra cualquier tipo de maniqueísmo. La naturaleza es buena, está a merced del hombre para su descubrimiento y disfrute, siendo el propio hombre, creado libre, el único enemigo posible de sí mismo.

Si la primera dimensión desacralizadora del mundo en el Antiguo Testamento es la creación, la segunda es el profetismo. El profeta actúa en virtud de su ca-

risma personal y suele denunciar las sacralizaciones en que va cristalizando la tradición (los cultos, los rituales) como procesos de idolatría que conviene de vez en cuando purificar. El profetismo judío es la fuente del dinamismo secularizador, del que nacen los otros dos monoteísmos, el cristianismo primero y el islamismo después, persiguiendo cada vez mayor limpieza de imágenes y sacramentos.

La Reforma protestante, rebelándose contra los jerarcas y sacerdotes católicos e introduciendo la ética de la renuncia y la ascesis intramundana típica del calvinismo y del puritanismo, es un paso más del proceso secularizador del profetismo monoteísta. La Reforma eleva su protesta y se rebela frente a la obediencia exigida en nombre de la Verdad y proclama la libertad interpretativa del individuo. Elige el *tú* del individuo libre en lugar del *nosotros* de la Verdad que nos identifica como grupo. Sienta las bases de la tolerancia de opiniones diferentes y de la convivencia de diferentes «*tu*» frente a la voluntad de poder de la Verdad y del sujeto colectivo hipostasiado en una única Iglesia universal.

Por eso, mientras la Iglesia Católica reaccionaba contra el modernismo (la encíclica *Syllabus*) y la secularización, la teología protestante trató de asumirla positivamente. La secularidad sería compatible con la fe, e incluso provocada por ella, mientras que el secularismo excluiría a Dios y sería la incredulidad. El pionero en esta comprensión de la secularización, sin la cual «no se pueden entender en absoluto los últimos siglos de nuestra historia» fue, hace un siglo, Gogarten, fundador con Barth de la «teología dialéctica», a la que se unen Bruner y Bultmann.

A la aceptación de la secularización como expresión de una realidad incontrovertible le sigue su legitimación teológica, entendida como una mundanización positiva del acontecimiento cristiano, que da lugar a los rasgos típicamente modernos de la autonomía y de la libertad de decisión del individuo en relación con el mundo. El cristianismo, al tiempo que habría contribuido a configurar el humanismo moderno, se habría desembarazado de lo «religioso» ajeno a la revelación propiamente cristiana. Al mismo tiempo que se legitima teológicamente la secularización, se rescata la fe de las cadenas del siglo, convirtiéndose así la secularización en presupuesto imprescindible para la opción personal de creer, de modo que no puede haber fe sin secularización. A la teología de la secularización pertenecen también Bonhoeffer, para quien la religión es una relación interior con Dios, Cox y Robinson, hasta llegar a la «teología de la muerte de Dios» (Vanharian, Hamilton, Van Buren), en la que el teólogo hace casi de notario de la muerte de Dios.

Algunos teólogos católicos inician también la comprensión de la secularidad (Von Balthasar, Schillebeckx, etc.) y elaboran una teología antropológica (Rahner), que dará sus frutos en la constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II. La

nueva teología de la creación adopta una actitud más positiva ante la sociedad y la ciencia, moderada y muchas veces desmentida por la ortodoxia del Vaticano. El objetivo de estas teologías es hacer compatible la fe con el hecho de que la sociedad contemporánea funciona al margen de las creencias religiosas y que los cristianos en ellas se comportan «como si Dios no existiera». La fe resulta irrelevante en una sociedad y en un mundo que permanecen ajenos al orden de la fe. Al principio de la «sola fe» ante Dios corresponde el principio de la «sola razón» ante el mundo, dos realidades, privada y pública, incomunicadas entre sí. Fideísmo y racionalismo simultáneamente. Escisión del hombre moderno entre subjetividad y racionalidad.

1.3. Transposición de categorías cristianas a la esfera secular

Este proceso de secularización ha ido produciendo una transposición de creencias y modelos de comportamiento de la esfera religiosa a la secular. Esta tesis, planteada inicialmente por Troeltsch y aplicada en la *Ética protestante* de Weber, pervive en la «religión invisible», de Berger y Luckmann, y en la «religión civil». También se encuentra en la *Teología política* de Carl Schmitt, para quien «todos los conceptos más importantes de la doctrina del Estado son conceptos teológicos secularizados» y la creación del derecho estatal sería la traslación conceptual del plano teológico de la voluntad divina interpretada por la Iglesia a la soberanía representada por el legislador.

La imagen secularizada y comunitaria del pueblo de Dios en la Edad Moderna toma cuerpo en diferentes momentos y expresiones políticas. Por ejemplo, en el mesianismo revolucionario de los campesinos de Suevia, en la clase obrera como sujeto histórico de la revolución, en la tendencia nacionalista de las diferentes variantes territoriales y confesionales del cristianismo europeo (desde las guerras de religión, cuya última expresión es el Ulster, hasta los más recientes nacionalismos, desde el vasco hasta el croata o el serbio).

Otra forma de transposición del judeocristianismo al pensamiento moderno es la concepción de la historia como desarrollo del Espíritu en la historia (historicismo) o como progreso lineal en sus diferentes formas (progresismo sociomoral, desarrollismo económico, etc.). El progreso sería la esperanza bíblica secularizada al tener una meta terrenal realizable en el tiempo. En torno a las raíces mesiánicas del progresismo o, por el contrario, la legitimidad moderna del concepto de progreso es interesante la controversia entre Löwith y Blumenberg. Aquél considera que la filosofía de la historia construida sobre la idea de un progreso global y universal es la secularización de la teología cristiana de la historia, sustituyendo la Providencia por el progreso y a Dios por el Hombre como sujeto absoluto de la his-

toria, pero manteniendo una visión escatológica con la perspectiva de una meta última o redención final; lo cual conduce, paradójicamente, a sacralizar la historia e identificar el absoluto en ella. En cambio, según Blumenberg el concepto de progreso no puede considerarse derivado de la teología cristiana, porque la escatología habla de un «acontecimiento» que trasciende la historia e irrumpe en ella desde fuera, y no de un desarrollo histórico immanente, y porque la idea de progreso, lejos de ser transposición de un concepto originariamente teológico, nace de la autoafirmación de la capacidad humana que caracteriza al pensamiento moderno.

En todo caso las concepciones progresistas y revolucionarias de la historia descansan, respectivamente, en la esperanza del triunfo de la ciencia y de la técnica o de la racionalidad de la acción social. Su debilidad es que, al confiar en un desarrollo inexorable de la historia, subordinan al individuo a ese desarrollo y eliminan la especificidad de la intervención política, que no es otra que la libre decisión de sus sujetos sociales para definir su vida y construir una historia que no está previamente determinada. La idea democrática no puede apelar a un ser superior ni a la Providencia, pero tampoco a la Razón o a la Historia, sino convocar a los hombres a participar y decidir. Los clásicos del pensamiento moderno hablan más de felicidad personal que de progreso y valoran más la vida que el sacrificio por ninguna causa. Para los profetas del progreso la verdadera importancia de cada ser humano radicaría, sin embargo, en su participación en la marcha de la Humanidad hacia su meta, en «ser un soldado desconocido perdido en el inmenso ejército que avanza hacia la conquista de lo perfecto», según dice Renan en *El porvenir de la ciencia*.

Hanna Arendt, que escribe sus principales obras después del holocausto judío y en pleno estalinismo, ve el siglo XX hasta ese momento como el escenario del enfrentamiento entre los dos componentes básicos de la idea moderna de humanidad, la dignidad y la Historia, y del triunfo sangriento de la Historia sobre la dignidad. Mientras el concepto de dignidad atribuye a cada persona un valor intrínseco y absoluto, el concepto de Historia (con mayúscula) o el desarrollo de la Humanidad sólo otorga a los hombres concretos un valor relativo. En ese sentido, proclama Flores d'Arcais, cualquier filosofía centrada en cualquiera de las hipóstasis del ser, sigue siendo filosofía religiosa, no secularizada, no moderna. Sólo una filosofía de lo finito, de lo contingente, de la libertad, puede sustraerse a la tentación de una Verdad pre-juzgada o pre-destinada y apostar por el compromiso responsable. Hay que elegir entre individuo e hipóstasis, hay que elegir la dignidad frente al Ser.

Una consecuencia de la matriz cristiana de la cultura occidental es la tensión entre individualismo y hermandad social, libertad e igualdad o liberalismo y

socialismo; la otra es la dialéctica entre trascendencia e inmanencia, entre el rechazo de cualquier sacralización de las criaturas y la realización mesiánica del reino de Dios.

2. El núcleo teórico del monoteísmo y del cristianismo

El cristianismo surge en un rincón del Imperio Romano como un movimiento marginal de carácter profético y está enraizado en la tradición judía, aunque se sitúa en ella de forma crítica: acepta el monoteísmo como rechazo de cualquier idolatría y la concepción lineal del tiempo como historia de salvación; pero rechaza la idea de que sólo Israel es el pueblo escogido por Dios y propone una salvación universal para cada hombre individual con independencia de raza, sexo, posición social o cualquier otra condición. La primera diferencia del Nuevo Testamento con el Antiguo no es la pretensión de verdad universal, que es común a todo monoteísmo, sino la «buena noticia» (*evangelio*) de que hay salvación para *todos* los hombres de todos los tiempos.

2.1. El monoteísmo

El monoteísmo es una conquista histórica de la humanidad frente a las primeras religiones politeístas. Porque evita dejar al hombre a merced de las disputas de familia entre los dioses. Al comparar con la mitología coetánea del Antiguo Testamento resalta la soledad del Dios bíblico, un Dios que carece de compañía en todos los sentidos: no tiene parientes, ni conflictos visibles y funcionalmente humanos. Por primera vez encontramos un Dios que no ha llegado a la majestad después de combates y victorias. Siempre solo, sin origen ni competencia.

El monoteísmo también inicia la eliminación de los sacrificios humanos rituales. Aunque uno pueda voluntariamente sacrificarse a sí mismo para salvarse. El éxodo por el desierto hacia la tierra de la gran promesa es el trayecto ideológico entre la religión de los padres y el monoteísmo absoluto de la divinidad de los judíos.

El monoteísmo, en que se inserta la cultura europea, expresa un esfuerzo de racionalización de la religión, al unificar la idea de absoluto en un creador y reducir a su poder todas las fuerzas incontrolables y temidas. Es frecuente en el Renacimiento leer que sólo los hombres regidos por las supersticiones y las falsas creencias tienen a los astros como soberanos supremos de su destino. El monoteísmo destrona a esos supuestos poderes de la naturaleza, antes de que el pen-

samiento racionalista moderno atribuya al hombre la capacidad de conocer y controlar los procesos naturales convirtiendo el conocimiento en poder.

Otra grandiosa aportación cultural del monoteísmo es la categoría de persona. La construcción de la imagen antropomórfica de Dios es paralela a la de una imagen recíproca del hombre con atributos semejantes a los de Dios (conocimiento, libertad, sentimientos, etc.). Dios y el hombre se reconocen mutuamente como interlocutores en un diálogo que les constituye a ambos como personas. Esta dimensión personal nace de la «llamada» profética, que se convierte en «vocación» personal, y no aparece en las corrientes sacerdotales de las religiones. Max Weber hizo esa separación entre el sacerdote que está al servicio de la tradición sagrada y el profeta que interpela personalmente, y situó en éste último la fuente de todo dinamismo secularizador.

2.2. El cristianismo

A las ideas germinales del monoteísmo judío, que son la creación y el valor de la persona humana, añade el monoteísmo cristiano la universalidad de las profecías y de las promesas de salvación. Lévinas afirma que el monoteísmo «es el don, tal vez sobrenatural, de considerar al hombre semejante al hombre en la diversidad de las tradiciones históricas». El Dios único descubre a los hombres la unidad del género humano, un idea que necesitará siglos para abrirse paso en la Edad Moderna. Mientras la creencia en la legitimidad de la esclavitud impidió al mundo antiguo plantearse el respeto del otro, el universalismo cristiano iba a ser la base sobre la que construir el respeto al tú y la tolerancia. Es posible esclavizar por la violencia, pero no es posible convertir por la violencia; bautizar sí, y también lo hizo la Iglesia Católica, pero convertir de corazón es otra cosa. De ahí la ambivalencia de la colonización española de las nuevas tierras. Pero indudablemente Bartolomé de las Casas y el *ius gentium* de la teología salmantina dan un gran paso para hacer efectivo el rechazo de la esclavitud y abrir el horizonte a la proclamación de los derechos humanos.

El cristianismo radicaliza el mensaje bíblico, sacando las consecuencias de la creación del hombre «a imagen y semejanza» de Dios. Para San Pablo «no hay judíos, ni griegos, ni esclavos, ni hombres libres, ni hombres, ni mujeres: sois sólo uno en Cristo Jesús». El cristianismo añade al monoteísmo que la persona concreta no sólo es «objeto» de la gracia de Dios, sino que es «sujeto» de la salvación mediante la conversión personal («metanoia»). El sujeto histórico ya no es un pueblo (como pasa en los nacionalismos), sino cada individuo; no es el pueblo elegido por Dios, sino el hombre que elige libremente el camino. El mensaje cristiano (el «evangelio» o buena noticia) es una oferta libre, que incluye la llamada a la con-

versión («si quieres ser perfecto...»); cuya respuesta se materializa en el reconocimiento del «prójimo» como igual («amarás al prójimo como a ti mismo») y en el reconocimiento de Dios en el prójimo («lo que hicisteis a uno de mis hermanos más pequeños a mí me lo hicisteis»). Lo que implica que la respuesta a la llamada de Dios, es la responsabilidad con la que cada persona vive sus relaciones personales, profesionales y políticas.

El discurso de la Modernidad arranca de la afirmación de la dignidad del hombre y de la confianza en su propia capacidad para contribuir a perfeccionar la creación, continuando la obra del Creador que le ha dotado de poder sobre el mundo y sobre sí mismo. Quizá nadie mejor que Hamlet ha expresado de forma más concisa y bella el espíritu del humanismo renacentista en torno a esa maravilla que es el hombre: «¡Qué obra maestra es el hombre! ¡Qué noble de razón! ¡Qué infinito de facultades! ¡En forma y movimiento, qué pronto y admirable! ¡En acción, qué parecido a un ángel! ¡En entendimiento, qué parecido a un dios!».

En el libro de Pico della Mirándola, *Oración sobre la dignidad del hombre*, escrito en 1486, el propio Dios deja en suspenso para el hombre la regla universal de la creación y lo hace a su imagen y semejanza, sin darle un lugar determinado y unos dones acabados, sino que «los desees, los conquistes y los poseas por ti mismo (...) pues tú no tienes límite que te acote, por tu propio arbitrio, entre cuyas manos te he colocado, *te defines a ti mismo* (...) no te he hecho celestial, ni terrenal, mortal, ni inmortal, con el fin de que, *soberano de ti mismo*, concluyas tu propia forma libremente, como un pintor o un escultor». La grandeza de este milagro, que se salta las leyes de la creación, no depende de su ser, sino de su libertad con la que el hombre puede hacerse a sí mismo a su gusto, convertirse en libre escultor y modelador de sí mismo.

La máxima expresión filosófica de ese proceso de autocreación humana es el existencialismo. No extraña que Sartre pudiera identificar existencialismo y humanismo. Ahora bien, la definición del hombre como rey de la creación o como espíritu libre implica la responsabilidad de su acción y no escapa al riesgo de su autodestrucción. El hombre está condenado a ser libre. Su imperfección, su inacabamiento, es su grandeza y su angustia. Para que pueda arraigar la responsabilidad es necesaria una filosofía del individuo, de la existencia, un pensamiento que se despidiera del Ser en todos sus disfraces y metamorfosis (Dios, Espíritu, Historia, Naturaleza, Destino, etc.). No hay una Historia predefinida que conduzca necesariamente a la perfección de la humanidad. El cristianismo explica la contingencia humana porque el hombre ha sido creado, no es Dios. Y, aunque dotado de conocimiento y poder, no es omnisciente ni omnipotente, sino que convive con el árbol del bien y del mal. Es imperfecto: libre y pecador.

Sin embargo, Dios se ha hecho hombre. Ese es el núcleo diferencial del cristianismo, que era locura y escándalo para los gentiles según San Pablo. Si la creación es consustancial al monoteísmo, la encarnación es la esencia del cristianismo. Jesucristo es el mismo Dios hecho hombre, que nace en un lugar concreto —Nazaret— y en un momento concreto de la historia, tiene un cuerpo como cualquier otro hombre e incluso muere. En la persona de Cristo desciende el sujeto (espíritu, conocimiento, libertad) del cielo a la tierra. La fe cristiana es creer que Dios se hizo hombre, murió y resucitó para salvarnos del pecado. Pero tener fe es un don de Dios y no todos los hombres lo reciben. Por eso «el cristianismo no es un humanismo» (J. M.^a González Ruiz), sino que incluye la gracia de Dios. A pesar de lo cual, con el cristianismo empieza la subjetividad, que es la piedra sobre la que está construido el humanismo que define la Modernidad.

3. El sujeto de la Modernidad

3.1. Racionalidad y subjetividad

El pensamiento moderno secularizado ve el mundo como creación permanente del ser humano que goza de su poderío y de su aptitud para crear informaciones y lenguajes, máquinas y leyes, artefactos e instituciones, al mismo tiempo que tiene que empezar a defenderse de sus creaciones cuando éstas se vuelven contra él. La secularización moderna, además del desencantamiento del mundo, de la separación entre la Iglesia y el Estado, de la emancipación de la ciencia, es sobre todo la transferencia de la idea de sujeto de Dios al hombre. La secularización no es la destrucción del sujeto, sino su humanización. No es sólo desencantamiento del mundo, sino reencantamiento del hombre. El hombre moderno se lanza a la conquista del mundo y de la naturaleza, tarea para la que no necesita la trascendencia y para la que la autoridad religiosa es un obstáculo.

Esta colonización del mundo no es incompatible con la autoconciencia de ser sujeto frente a un mundo objeto. Hay una concepción de la humanidad entendida como libertad creadora por la que el hombre se distingue de la naturaleza, y la supera y domina, pero también otra concepción centrada en la naturaleza, en la que el hombre queda negado como un simple elemento del todo. Con la Modernidad, tras la devaluación de las explicaciones religiosas y metafísicas aparecen la razón «objetiva» encarnada por la naturaleza (o la historia) y la razón «subjetiva» del espíritu humano, los dos polos de la filosofía del Renacimiento, que implican dos conceptos de hombre. El hombre renacentista sufre una escisión interior. Adopta, de acuerdo con la tradición grecorromana, una actitud racional ante el

mundo. Pero mantiene viva una fe que se niega a ser racionalizada, pues su rebelión no es tanto contra Dios sino contra la autoridad eclesial.

Diversos autores han insistido recientemente en que la Modernidad, identificada con la racionalización y la secularización, ha tenido un desarrollo demasiado unilateral. Para Touraine las sociedades modernas están animadas por dos movimientos opuestos, como lo estuvieron en los momentos del Renacimiento y la Reforma: de un lado, una visión naturalista, materialista, del ser humano y del mundo; de otro, la invención de la subjetividad, que refuerza la conciencia y la ética de la convicción. El triunfo de la razón es bifronte: por una parte, en cuanto racionalización, refuerza la lógica de la integración social y la administración burocrática e impersonal del poder; por otra, en cuanto autonomía del sujeto, abre la puerta a la objeción de conciencia, a la rebeldía frente a la opresión, a la resistencia al totalitarismo. La Modernidad tiene estas dos caras inseparables: la racionalización y la subjetivación. También Marramao afirma que hay que asumir juntos el principio del dominio sobre el mundo y la naturaleza y el principio de la interiorización del hombre como sujeto.

Estos autores se hacen preguntas como éstas: ¿En qué sentido el dualismo cristiano incide sobre la configuración de la Modernidad? ¿Las prerrogativas más resplandecientes de la Modernidad, desde el concepto de libertad individual a la curiosidad científica, serían concebibles sin la dimensión de infinitud que un pensador laico como Benedetto Croce atribuía a la «revolución cristiana»? ¿Acaso la crisis de la Modernidad no está en haber dejado de lado el principio de la subjetividad que aportaba el espiritualismo cristiano? ¿La encarnación del espíritu en el mundo, tal como fue interpretada por Hegel, no ha acabado por agotar la fuente del pensamiento moderno que es la subjetividad? ¿No habría que volver a interpretar la Modernidad a la luz del cristianismo para recuperar el sujeto?

3.2. La afirmación de la subjetividad

Tal vez la diferencia fundamental entre la teología medieval y la teología protestante sea, como puso de manifiesto Ebeling y recuerda Hans Küng, que mientras la Escolástica medieval utilizaba categorías físico-fisiológicas (potencia y acto, materia y forma, sustancia y accidente; causa eficiente, formal, material y final), siendo Dios el motor inmóvil o la causa incausada, Lutero, más fiel a las Escrituras, usa categorías *personales* (el Dios bondadoso, el hombre pecador) y psicológicas (confianza, esperanza, etc.). La Reforma inaugura una nueva manera de ver la palabra de Dios, la fe del hombre y su salvación, un nuevo paradigma cristocéntrico de la teología y una nueva antropología que concibe al hombre no según

el esquema de la superposición naturaleza-gracia, sino viviendo en la tensión ley y evangelio, letra y espíritu, obras y fe, esclavitud del pecado y libertad.

A este cambio en la interpretación del cristianismo le sigue la revolución filosófica que sitúa al hombre en el centro del pensamiento. Descartes significa la refundación radical de la filosofía y del saber en general mediante el individuo. El nuevo ideal del conocimiento es la certeza racional matemática, pero esa certeza no proviene de ninguna autoridad externa (por revelación o por magisterio), sino del *cogito*. La existencia propia, en cuanto sujeto pensante, es el fundamento de toda certeza. Con Descartes la conciencia occidental ha alcanzado, en un desarrollo crítico, un punto de inflexión que hace época: no sólo se ha desplazado el lugar de la certeza de Dios al hombre, sino que la conciencia es el único punto de partida válido.

En consecuencia, el carácter típico de la Modernidad no lo constituye tanto la secularización o el principio de mundanidad, sino el principio de interioridad. Como dice Hanna Arendt: «aunque admitamos que la edad moderna comenzó con un imprevisto e inexplicable eclipse de la trascendencia, de la fe en una más allá, de ello no se sigue en modo alguno que esta pérdida haya arrojado a los hombres al mundo. Al contrario, la evidencia histórica demuestra que *los hombres modernos no fueron proyectados hacia el mundo, sino hacia sí mismos*». Durante demasiado tiempo, la Modernidad se ha definido sólo por la eficacia de la racionalidad instrumental, el dominio del mundo hecho posible por la ciencia y la técnica. Pero esa visión racionalista es cierta sólo a medias, pues no da una idea completa de la Modernidad, sino que oculta incluso la mitad más importante: la emergencia del sujeto humano como libertad y como creación. Modernidad quiere decir materia y espíritu, *res extensa* y *res cogitans*, sujeto y naturaleza, mecanicismo y espiritualismo, Galileo y Lutero, racionalismo y Reforma.

La racionalización de la economía de mercado y de la producción y la racionalización del poder mediante la institución del Estado forman parte de la definición de la Modernidad, pero no agotan su significado. No hay que confundir la Modernidad con la modernización según el modelo capitalista de la racionalidad económica, ni se debe identificar con un modo particular y reduccionista de entender la libertad del sujeto basado en la propiedad privada (modelo liberal de Locke). Metz ha hecho una teología política del sujeto, que es una crítica teológica de la religión burguesa correspondiente a estos modelos del individualismo burgués. El individualismo no contempla necesariamente al individuo como sujeto. El *homo oeconomicus* del mercado liberal es esencialmente «in-diferente», equivalente, intercambiable. Por el contrario, la existencia individual es irrepetible, cada individuo es «diferente». El individualismo es la ideología que frustra al individuo en cuanto diferencia, ya que reduce a cada uno a una copia de un mismo patrón.

El individuo es único o no es. Es autonomía o desaparece. El individualismo nos habla del individuo en abstracto. Pero no se puede ser sujeto en abstracto. Ser sujeto es no dejarse mercadear y no permanecer indiferente. Es la voluntad de un individuo de actuar y ser reconocido como actor social y como autor de su propia vida.

Ante los excesos del racionalismo se alzan, intermitentemente, en la historia moderna, las voces del sujeto de matriz cristiana: en el grito de angustia de Kierkegaard, en los teólogos protestantes, en el personalismo. Todos ellos insisten en el carácter irrepetible, singular, excepcional de cada persona, frente al anonimato característico de la sociedad contemporánea, que se rige por leyes formales y se conoce por leyes estadísticas en las que el individuo no es más que un número. Todos insisten en que cada persona tiene una dignidad inalienable cuya definición no se agota por su pertenencia a un grupo social. Todos interpretan al sujeto cristiano como sujeto de exigencias y responsabilidades.

Touraine concluye que no hay Modernidad sin racionalización; pero tampoco sin formación de un sujeto-en-el-mundo que se siente responsable frente a sí mismo y frente a la sociedad. La Modernidad triunfa con la ciencia, pero también a partir del momento en que las conductas humanas son reguladas por la conciencia, aunque ya no se llame alma, y no por la conformidad con el orden del mundo. La afirmación de la conciencia y de la libertad del sujeto es todo lo contrario del conformismo. Frente a los aparatos técnicos de los mercados y de los Estados, que son creaciones modernas, tenemos la necesidad de recuperar el espíritu que las creó y apelar a un principio de regulación de las conductas humanas que no sea la mera racionalización social. La subjetivación es la penetración del sujeto en el individuo y, por tanto, la transformación del individuo en sujeto. En Rahner el hombre, como espíritu en el mundo que es, se pregunta, es estructuralmente pregunta, y por eso está abierto a la palabra, puede ser el «oyente de la palabra».

Si la secularización conduce del mundo encantado de los dioses al mundo desencantado, pero cognoscible, de las cosas, también afirma al sujeto y su libertad sobre las leyes de la naturaleza. Esa distinción entre ser hombre o ser cualquier otra cosa es la base para no disolver la sociedad en el mercado ni reducir a los actores sociales a pulsiones biológicas o a partes indistintas de un engranaje social. Para intervenir contra la violencia y la injusticia, para poder resistir al poder absoluto, o para reconstruir permanentemente la representación de la vida social a escala humana hay que partir del sujeto. La Declaración Universal de los Derechos del hombre de 1789 es el reconocimiento de que el derecho a ser sujeto es superior al orden de la ley, que la convicción debe siempre defenderse frente al poder, al que se le deben imponer límites. Lo que mejor define la Modernidad no es

ni el progreso de las técnicas ni el individualismo de los consumidores, sino la exigencia de libertad y su defensa contra todo lo que transforme al individuo en instrumento, en objeto o en extranjero absoluto.

Llamamos *sujeto* a ese esfuerzo del individuo por actuar sobre su medio, creando así su propia individuación, siendo autor de su propia vida, convirtiéndose en objetivo y valor por sí mismo. El actor humano, individual o social, se define por su capacidad de subjetivación y por su capacidad de transformar los procesos y las relaciones, removiendo para ello un orden social recibido, que no es sagrado ni inmutable.

4. Del amor cristiano al sujeto social

Al entrar en la Modernidad la religión estalla, pero los elementos que la integran no desaparecen. El sujeto cristiano puede perder la fe y renunciar a la gracia, pero está ya culturalmente definido como hermano, no puede dejar de ser persona, de ser una cierta relación del individuo consigo mismo a través del prójimo, de ser estructuralmente moral. El cristianismo introdujo en la cultura occidental la idea de que la moral no reside en la «virtud» del héroe, que el hombre no se mide por su valor heroico, que la inmortalidad no se alcanza por la valentía demostrada en la guerra, como sucedía en el mundo griego. En el cristianismo la moral es ante todo amor al prójimo. Y los hombres admirables son individuos ordinarios que han respetado, comprendido y animado a los demás, y que incluso han sacrificado a estas exigencias el éxito social o el triunfo económico. La moralidad se define en la vida cotidiana de cada uno y no en la vida de una categoría superior. Nietzsche atacó esta moralidad occidental, reconociendo precisamente su raíz cristiana y proponiendo con la figura del superhombre una vuelta al modelo del héroe griego precristiano. Pero la moralidad no tiene que ser una moral gregaria, de borregos sumisos al orden establecido.

4.1. El sujeto de la ética

La idea del sujeto y del valor moral absoluto de cualquier hombre, independiente de las hazañas bélicas o del triunfo social, conduce también a la disociación de las funciones sociales y los proyectos personales. La subjetivación es siempre lo opuesto a la socialización mecánica y a la adaptación acrítica de los papeles sociales decididos por otros. El compromiso con el prójimo no excluye, sino al contrario, impulsa la crítica a la sociedad: el gesto del rechazo, la capacidad de decir no a la injusticia la resistencia a la «obediencia debida». La conciencia de sí mismo como sujeto se constituye en la lucha contra las lógicas antisujeto de los aparatos burocráticos y de los poderes totalitarios. Y en la medida de que esa afir-

mación se comparte con el prójimo que sufre la discriminación y la injusticia, el sujeto se constituye en movimiento de sujetos, es decir, en movimiento social.

En la Reforma protestante cada individuo está con su conciencia ante Dios y responde ante él. En la ética autónoma de la Modernidad nadie puede en nombre de las tradiciones, las costumbres o la autoridad, imponerle una interpretación religiosa que él no acepte. No todo está permitido, no todo tiene igual valor. Pero establecer la diferencia de valor entre diferentes normas y conductas es responsabilidad del sujeto moral y no algo objetivamente dado desde siempre y desde fuera, como sucedía en las anteriores éticas heterónomas. Los valores son tales por ser elegidos o, en el caso de ser transmitidos y confiados de unos a otros, por ser aceptados libremente.

En el proyecto ilustrado el rechazo del argumento de autoridad como criterio de verdad lleva consecuentemente a su rechazo como criterio moral. En la Razón Práctica, no hay pretensión de verdad, sino apuesta incierta. Aunque es más cómodo sustraerse a la elección moral y entregarse al destino de obedecer a los intérpretes autorizados de la verdad, para «salir de la minoría de edad» (utilizando las palabras de Kant en su artículo «¿Qué es la Ilustración?») hay que decidir por uno mismo, hay que cargar con la responsabilidad inalienable de elegir lo humano, precisamente porque no todo está permitido, ni nadie lo sabe de antemano.

Si ser sujeto es hacerse cargo de *su* deber, ¿cómo puede entonces evitarse el escepticismo? ¿Acaso este subjetivismo no implica negar la posibilidad de definir los valores? Kant trata de superar el relativismo moral con las formulaciones del imperativo categórico, en cuanto pretensión de convertir en ley universal la conducta decidida como deber y en cuanto usar la humanidad de la persona como fin y nunca como medio. Cuando definimos que un comportamiento es inhumano, estamos decidiendo qué es humano y qué no, establecemos una diferencia de valor, elegimos cuál debe ser la condición humana, fijamos, en fin, un criterio ético.

Las teorías ilustradas del Contrato Social, tratarán de fundamentar la autoridad social en el acuerdo entre los individuos. Se refuerza así el sentido de igualdad entre los ciudadanos, máxime cuando para superar el estado natural de guerra civil hobbesiano o las guerras de religión se propone la tolerancia y el respeto al otro como semejante y se convierte el pluralismo en base de la convivencia. La secularización del individualismo religioso es, especialmente en la filosofía inglesa, el presupuesto de la secularización del Estado y el origen del contractualismo de Hobbes y Locke.

La idea de persona, cuya raíz descubrimos en el monoteísmo, se reafirma en la tradición principal del pensamiento occidental, por la que el ser humano supe-

ra la individualidad que le viene de su cuerpo y de sus sentidos para elevarse, como espíritu en el mundo, hacia la razón, entendida no como razón universal sino como razón práctica. El triunfo de la razón no es sólo el poder industrial y estatal, la racionalización y la técnica. La razón humana es también moral: da razón de su libertad personal y comparte esa libertad con la de otras personas. El sujeto, además de conocimiento racional, es afirmación de sí mismo, voluntad de actuar y ser aceptado como sujeto por los otros. Sólo en relación con el otro como sujeto puede captarse a sí mismo como sujeto personal. Sólo cuando el otro sujeto se dirige a mí a fin de que yo sea sujeto para él yo soy realmente sujeto. El ser para el otro tú es la única manera que tiene el individuo de vivirse como sujeto. En cambio, el ser para otro, que es ser otra cosa, destruye el sujeto sometiéndolo al otro, a la norma social, a la lógica de la producción o del poder. Sólo cuando el individuo sale de sí mismo y habla al otro, no en sus papeles, en sus posiciones sociales, sino como sujeto, es proyectado fuera de sí, de sus determinaciones sociales, y se vuelve libertad.

Si el hombre, además de corporeidad, es subjetividad, entonces el otro hombre ya no es un objeto al alcance, un objeto de conocimiento, sino que, de repente, es alguien como yo, es un tú, con el que puedo dialogar, y en ese diálogo nos constituimos ambos como personas (Martín Buber). Ese tú, que es otro yo, no se deja asir completamente, pues siempre hay algo de él que es incontrolable. El otro es para mí un acontecimiento. La forma del conocer a otro hombre no es la misma que conocer el resto de la naturaleza. Es encuentro y no conocimiento: revelación y no descubrimiento. El otro se (me) revela en el rostro (Lévinas), en la mirada, en la palabra, en la promesa (Ricoeur). Puedo elegirlo o rechazarlo. La primera elección es elegir el tú del individuo. Es una elección infundada, pues no hay intereses ni argumentos racionales que la justifiquen de manera definitiva ante quienes se inclinan por someter al otro y tratarlo como objeto. Al contrario, en esa elección por el tú se fundamenta la tolerancia y la convivencia, y desde ella se puede resistir contra la voluntad de dominio y los sujetos colectivos hipostatizados.

4.2. El amor al prójimo

El cristianismo es la religión del amor al prójimo. Desde el *Sermón de la montaña* hay que amar a Dios en el prójimo; hay que amar al prójimo «como a ti mismo», no por conmisericordia, sino como si fueras tú mismo. El amor implica reciprocidad, no lástima. El amor excluye el cálculo racional, el aprovechamiento del otro. El respeto al otro es la primera condición de la justicia y, por tanto, de la liberación del otro. No hay amor sin compasión en el sentido etimológico de sentir conjuntamente con el otro, de padecer lo mismo. No hay amor sin hacerse cargo de la situación que vive el otro. No puede haber amor sin solidaridad y sin con-

ciencia de las relaciones reales entre la situación en que yo vivo y aquella en la que vive el otro, que es mi prójimo. Convertido en sujeto social por el amor así entendido, uno no puede tranquilizar su conciencia de ciudadano dando una limosna mientras defrauda impuestos; o enviando unos dólares a los países pobres, sin intervenir políticamente en superar las causas de esa pobreza.

El hombre actual ya no fundamenta los motivos de la solidaridad y del reconocimiento del otro como sujeto con los mismos derechos en una visión religiosa de la vida, que la secularización ha dejado de lado. Aunque debe exigir y exigirse tratar al otro como igual y luchar para que realmente viva en condiciones de igualdad, esta exigencia ya no la justifica, al menos sociológicamente, en el reconocimiento de Dios en el otro. Pero se ha llegado a esa toma de conciencia sociopolítica a través de un camino en el que el cristianismo ha jugado un papel decisivo. El respeto al sujeto es hoy la definición del bien: que nadie —individuo o grupo— sea utilizado como instrumento al servicio del poder o del placer de otro. El mal es el poder sobre las personas, que les niega su ser sujeto y las reduce a objetos para producir beneficios o satisfacción de los deseos y pasiones; el mal es la reducción de las personas a recursos humanos al entrar en la producción de la riqueza o del poderío de otros.

Para la ética moderna el individuo es fin y no medio. Y el mal es la dominación del hombre sobre el hombre y su transformación en un objeto o en un precio: El mal (la violencia, la discriminación, la miseria) es producido por el hombre, a diferencia de la desgracia que resulta de la impotencia del ser humano frente a la muerte, la enfermedad o las catástrofes naturales. Si el bien es la elección por el tú, el mal es todo lo que aleja de la igualdad entre todos esos «tú» que todos nosotros somos. El mal es el privilegio (Flores D'Arcais). Frente al privilegio no puede haber indiferencia sino responsabilidad, porque la desigualdad es lo que siempre hay que justificar.

4.3. Elección por la igualdad

Los hombres somos iguales precisamente en cuanto sujetos sociales, en cuanto capaces de hacer nuestra propia vida y nuestra red de relaciones sociales. No somos iguales en cuanto al uso de la razón, pues no podemos negar desigualdades respecto a nuestra capacidad de razonar; ni somos iguales por nuestras creencias o por nuestras señas de identidad cultural, pues el pluralismo cultural e ideológico no sólo es un hecho sino un valor. La igualdad no se puede afirmar sobre la racionalidad instrumental ni sobre la identidad cultural (lengua, etnia, religión). Sólo se puede construir sobre la dignidad de todas las personas y sobre la consideración de las relaciones sociales como relaciones entre personas

libres. Precisamente como iguales, porque somos diferentes unos de los otros, reconocemos esas diferencias y actuamos como sujetos sociales, abriendo posibilidades de actuación cada vez a mayor número de gentes y pueblos. Los sujetos, reconociéndose mutuamente como sujetos, reciben así una dimensión social concreta y se convierten en el principio de organización democrática de la vida social. Es el sujeto democrático.

El deber ser es la opción por la persona individual, por el tú de la igualdad de las libertades, que sólo se realiza en la convivencia de existencias igualmente valiosas. Se trata de construir una vida social sobre principios de igualdad no sustentados ya en la fraternidad entre criaturas de Dios, ni en el interés público o la voluntad general, sino en el derecho de cada individuo a combinar libremente su participación y su integración democrática con la reconstrucción permanente, inacabada siempre, de su identidad personal y colectiva. No puede existir democracia si no se reconoce el principio universal de la igualdad genérica y de las libertades formuladas por el liberalismo. Pero tampoco existirá si no se organiza un espacio político de participación de los sujetos constituidos libremente como sujetos sociales. Sólo hay democracia en el espacio político de una ciudadanía simétrica, donde cada uno institucionalmente sea un tú para el otro, donde cada uno pueda disentir y ser igualmente escuchado.

El ideal democrático no es afirmar que todos somos iguales por naturaleza y que todos somos ciudadanos del mundo, sino que cada uno a nuestra manera nos esforcemos en combinar libremente nuestras capacidades instrumentales y nuestras actividades sociales comunes (técnicas, profesionales) con la identidad personal e interpersonal de cada uno. La democracia no está al servicio del orden ni del progreso, remueve las tradiciones rompiendo con el pasado pero no hipoteca al sujeto en el altar del futuro histórico. La democracia es participación en el presente. La democracia no es la cima hacia la que avanza la historia, sino la fuerza viva de construcción social, el espacio político de reconocimiento de la intersubjetividad: aún queda un rescoldo del sujeto personal, que puede convertirse en llama

5. Superar la crisis de la Modernidad

El sujeto de la Modernidad es descendiente secularizado del sujeto de la religión. El pensamiento moderno, al levantar su bandera contra la religión, rompe tanto el orden religioso como todas las demás formas de orden social, liberando al sujeto religioso lo mismo que libera al conocimiento científico de la cosmografía en que estaba encerrado. Es innegable que la Modernidad supone un esfuerzo titánico del hombre por conquistar su autonomía de la religión, pero ese proceso

de secularización no autoriza a tirar el sujeto con la religión como el niño al arrojar el agua de la bañera. Mientras la conciencia aún se sobrecoja como una piel cuando se encuentra de pronto con el misterio que le excede, o se retuerza de náusea cuando se topa de bruces con la cara del mal radical en los genocidios de nuestros días, el hombre aún puede salvarse: aún queda un rescoldo del sujeto que puede prender de nuevo la llama.

5.1. Del nihilismo a la revancha de Dios

El proceso de secularización y la implantación del racionalismo ha culminado en una sociedad racional, racionalizada, en la que, en principio, no hay hueco para la trascendencia o el misterio. El drama de la Modernidad es que se ha desarrollado luchando contra la mitad de sí misma, persiguiendo al sujeto en nombre de la ciencia, rechazando la aportación cristiana de la subjetividad, destruyendo en nombre de la razón, de la ciencia y de la historia, la herencia del dualismo cristiano. La Modernidad, que era fruto de la interacción creciente del sujeto y de la razón, de la conciencia y la ciencia, ha amputado su mejor parte. Las filosofías de la muerte del sujeto, de la determinación de las superestructuras por las estructuras materiales, fueron el certificado de defunción de una Modernidad que ya estaba unilateralmente amputada.

La superación del hombre unidimensional marcusiano característico de la racionalidad instrumental y de la sociedad de consumo no tiene que consistir en el retorno de las creencias religiosas (fenómeno que está ocurriendo), pero sí en la búsqueda de exigencias éticas que pueden encontrarse en la tradición cristiana y de referencias al sujeto que una cultura secularizada como la nuestra no debe rechazar. Cuando desaparecen las exigencias éticas y las referencias subjetivas, las corrientes neotradicionalistas y comunitaristas se apoderan de nuevo del ámbito religioso, porque nada ni nadie puede eliminar la nostalgia del sujeto por el fracaso de las políticas modernizadoras herederas de los despotismos ilustrados, por la pérdida de identidades provocada por la globalización económica y por la soledad de un mundo tecnificado sin alma. La propuesta neoconservadora parte de la crisis de la sociedad moderna, echa las culpas de esa crisis de valores al propio pensamiento moderno y nos propone la vuelta a la religión como solución a todos los males, pero solución allá en el cielo, de modo que aquí el orden político quede intacto. Esta salida de la crisis niega el valor cultural más importante del cristianismo, el del sujeto humano y supedita de nuevo la religión al funcionamiento del sistema capitalista.

¿Derrota de la Modernidad? Sí y no. Para los adalides del *revival* religioso el proceso de secularización llevó al nihilismo, o sea, a la destrucción de todos los

valores. Pero la reacción exagerada de los restauradores religiosos degenera en el integrismo que ahoga la libertad del ser humano. La cuestión no debe plantearse a favor o en contra de la religión, sino a favor o en contra del sujeto, por la aniquilación o la recuperación del principio de subjetividad en el pensamiento moderno.

5.2. Del totalitarismo estatal al mercado postmoderno

La fusión de los individuos en una totalidad compacta y anónima, la negación de la diferencia personal, la pérdida del más mínimo reconocimiento de la humanidad que hay en cada hombre se experimentó en los campos de concentración del siglo pasado: el número tatuado, el amontonamiento en vagones de ganado, los golpes, el hambre, la privación de la palabra, la cabeza afeitada; todo se hace para aniquilar la identidad única de cada individuo. Cuando llega la muerte, ésta no hace sino ratificar y reificar la desaparición del nombre en número que ya se ha producido previamente. El preso que está delante de la mesa del Doktor Pannwitz en el relato de Primo Levi, *Si esto es un hombre*, es el número 174.517, ni siquiera es un hombre al que hay que aniquilar: «Es un no hombre». Pero antes de proceder a su eliminación, se le hace un test para insertarlo en el proceso de trabajo y rentabilizar su estancia en el campo de concentración. La productividad del preso no contradice su destino inhumano. Ni siquiera su utilidad sirve para salvarlo. La racionalidad instrumental, que no comporta exigencias de sentido moral, ha olvidado la idea de humanidad. En eso consiste, dice Finkelkraut, la escalofriante originalidad del siglo XX: en haber perdido la humanidad y hacer historia de lo inhumano.

La pérdida de la humanidad estriba en que el hombre puede ser sustituido y que detrás del muerto ya está el relevo. Esa impersonalidad es precisamente la virtud del soldado desconocido, esa figura tan reverenciada por las celebraciones de las guerras del siglo XX. Es la misma impersonalidad del trabajador en la cadena de la fábrica (Ernst Jünger). El reemplazo inmediato de los desaparecidos caracteriza la posición del hombre anónimo de la sociedad postindustrial convertido en número de la estadística. La adaptación perfecta, la integración social, la flexibilidad laboral, son las virtudes con las que la humanidad de cada hombre sufre una degradación sin precedente; y sin remedio, si no se recupera su carácter de sujeto.

La Modernidad fue la ruptura de la explicación única, unitaria, de todo desde la religión y dio paso a la autonomía de cada campo del conocimiento y de la vida: ciencia, ética, política, etc., son esferas autónomas; vida privada y vida pública se disocian; la religión se refugia en la intimidad. Sin embargo, la nostalgia

de la unidad trajo filosofías que también pretendían una explicación global a partir de un único principio (idealismo, positivismo) y filosofías de la totalidad que condujeron a las experiencias totalitarias del siglo XX. Frente a ellas reaccionó la postmodernidad.

El pensamiento postmoderno rechaza el sistema, la totalidad, la unidad y propone la pluralidad, el fragmento, la diferencia. En realidad, no propone nada, sino que simplemente describe la desaparición de la fe en la filosofía de la historia que ha seguido al derrumbamiento de los diferentes sistemas totalitarios y relata la desarticulación social que produce la globalización del mercado. Al mismo tiempo se ha producido una fragmentación de la religión, una desarticulación de sus diferentes componentes, que sobreviven a veces como piezas sueltas que ya no desempeñan el papel de cohesión e integración social que tradicionalmente cumplen la religiones. Por eso cada día tiene menos sentido hablar de la religión sin más. Muchas ritos religiosos (bautizos, comuniones, bodas, funerales...) también se secularizan en su significado social, igual que la celebración de la Navidad o de los Reyes Magos. Pero lo más característico de la postmodernidad no es esa desarticulación del discurso religioso, sino la aparición de religiones a la carta. Hay un «mercado» de ofertas religiosas, de modo que el individuo puede escoger a la carta, o cambiar cada cierto tiempo de producto. En la sociedad pluralista, secularizada y de consumo los ingredientes religiosos se entremezclan y alternan con otras ofertas ideológicas de sentido, los bienes religiosos se ofrecen en un bazar multicolor y abigarrado (Clifford Geertz) en el que puede haber de todo, desde baratijas hasta (¡quién sabe!) auténticas joyas.

El mercado necesita todo y es capaz de absorberlo todo y para mantener la sensación de cambio permanente, de disponibilidad actualizada, que vampiriza a los sujetos borrando cualquier identidad o conciencia. El sentido de todo lo que hay en el mercado es desaparecer de él, ser vendido, cambiar de dueño, ser sustituido cuanto antes por otros objetos de intercambio sin identidad propia, sin memoria del pasado (el mercado sólo quiere novedades), sin destino autónomo (a merced del mercado). El espacio público reducido a mercado elimina al sujeto. El espacio público, que debería ser un espacio de sujetos que dialogan, es destruido también por la mercantilización de todos los aspectos de la vida (el llamado pensamiento único), como lo es por la propaganda y el miedo en el Estado totalitario.

6. Epílogo

La crisis del Estado y de los principios unificadores de la vida social reclama la vuelta del sujeto. Pero no basta el individualismo liberal para afirmar al su-

jeto. Es más, la idea de sujeto se destruye si se confunde con el individualismo. En una sociedad puramente liberal, que se remite a mecanismos impersonales, el sujeto no entra en los cálculos racionales del interés económico, no se integra completamente como individuo, no se conforma como uno más, siendo uno más. Por eso resulta incómodo. Consecuentemente, reivindicar la vuelta al sujeto resulta políticamente comprometido.

Bajo la crítica a la Modernidad se ha ido tejiendo una última alianza contra el sujeto de todos los que reivindican la diferencia del grupo o de la cultura frente a la libertad del individuo. Una vez más se trata de hacer prevalecer la lógica de la identidad colectiva sobre la dignidad individual y conforma a las personas como miembros indiferentes, conformados a la identidad del grupo, que han de acatar las normas y costumbres del grupo sean cuales sean. Esta lógica multicultural divide progresivamente a la sociedad en guetos, que se respetan y protegen entre sí en la misma medida que someten al individuo al grupo y le impiden expresar en su seno la diferencia. La nueva ideología de lo «políticamente correcto» convierte la diferencia en atributo de cada cultura-comunidad y aniquila la auténtica diferencia, que es siempre individual.

La superación de la crisis de la Modernidad y la regeneración de la política pasa por recuperar el sujeto, un aspecto del pensamiento moderno que ha sido relegado en casi todos los desarrollos del mismo (liberal, historicista, científico-técnico, estatista, multiculturalista, etc.) hasta llegar a perderse casi completamente en el siglo XX. Y ese aspecto de la Modernidad es una aportación del cristianismo a la cultura europea. La libertad es una categoría de origen religioso que se secularizó y sin el cristianismo no puede entenderse la igualdad, ya que las culturas tradicionales y clásicas daban un valor superior al concepto de orden. Ahí se fundamenta el carácter subversivo que ha tenido para la humanidad una Modernidad de origen judeo-cristiano. En el siglo XXI la recuperación de la subjetividad humana es el primer paso para convertir el sujeto en movimiento social y la elección por el individuo es el fundamento ético del compromiso político. La política democrática tiene como objetivo constituir a todos y cada uno en individuos autónomos y entregarles el control de las instituciones sociales.

Bibliografía

- ARENDT, Hannah: *La condición humana* (1958), Barcelona, Paidós, 1993.
- *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.
- BADA, J. BAYONA, B. y BETES L.: *La Izquierda aragonesa, ¿de origen cristiano?*, Zaragoza, Guara, 1979.
- BAYONA, B.: «Izquierda y cristianismo: presente y futuro de un dialogo», en *Instituto Fe y Secularidad, Memoria académica 1991-1992*.
- «Límites de la reformulación del Liberalismo político de Rawls», *Sistema*, 144 (1998), pp. 41-56; y «El concepto de cultura política en el liberalismo político de Rawls», *Sistema*, 149 (1999), pp. 69-98.
- BÜRGER CHRISTA y Peter: *La desaparición del sujeto*, Akal, 2001.
- DERRIDA J. y VATTIMO, G., eds.: *La religión*, Madrid, PPC, 1996.
- ESPOSITO, R.: *El origen de la política*, Barcelona, Paidós, 1999.
- FINKIELKRAUT, Alain: *La humanidad perdida*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- FLORES D'ARCAIS, P.: *El individuo libertario*, Seix Barral, Barcelona, 2001.
- GÁNDARA, Alejandro: *Las primeras palabras de la creación*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- GARCÍA DE ANDOAIN, C.: «Enmanuel Mounier. Cristianos, política y socialistas», en *Iglesia Viva*, 295 (2001), pp. 101-131.
- KANT, (1784): «¿Qué es la Ilustración?», en *Filosofía de la Historia*, FCE, 1997, pp. 25-38.
- KOLAKOWSKI, L.: *Si Dios no existe...*, Madrid, Tecnos, 1985.
- KÜNG, Hans: *El Cristianismo. Esencia e historia*, Madrid, Trotta, 1997.
- MARDONES, J. M.^a: *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, Cuadernos Fe y Secularidad, Sal Terrae, Madrid, 1988.
- *Fe y política*, Sal Terrae, Madrid, 1993.
- MARRAMAO G.: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998.
- METZ, J. B.: *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979.
- MOUNIER E. (1935): «Visión socialista y visión cristiana», en *Obras completas, vol. I*, Sígueme, Salamanca, 1992.
- RAWLS, John: *El liberalismo Político*, Madrid, Crítica, 1996.