

«Una nota sobre el significado del surgimiento de la Antropología filosófica en relación con la crisis antropológica contemporánea de la civilización occidental»

Juan Bautista Fuentes

(*Catedrático de Filodofía de la U.C.M.*)

Resumen: Se trata de mostrar que la Antropología filosófica ha surgido como un significativo reflejo de la crisis antropológica contemporánea de la civilización occidental. En la medida que dicha civilización se dotó en un momento de su historia de un proyecto de universalidad que necesitó e hizo posible a la filosofía, sería la crisis universal de dicha civilización y de la propia filosofía lo que estaría reflejando el surgimiento de la Antropología filosófica. Para fundamentar esta tesis se esboza un recorrido de la historia espiritual — ante todo filosófica y religiosa— de Occidente que nos permita comprender el proceso histórico que ha conducido a su crisis, y por último se hace una valoración del estado actual de esta crisis y de la posibilidad de prosecución histórica de la mencionada civilización.

Palabras clave: Antropología filosófica, Filosofía, Historia Universal, Civilización Occidental, Crisis antropológica de la Civilización occidental

Abstract: The aim is to show that philosophical anthropology has emerged as a significant reflection of the contemporary anthropological crisis of Western civilization. To the extent that this civilization was endowed with a project of universality at a moment in its history that needed and made possible the philosophy, it would be the universal crisis of that civilization and of philosophy itself that would be reflecting the emergence of philosophical anthropology. In order to substantiate this thesis, I outline a journey of the spiritual history -before all philosophical and religious- of the West that allows us to understand the historical process that has led to its crisis, and finally an assessment of the current state of this crisis, and of the possibility of historical prosecution of the mentioned civilization.

Keywords: Philosophical Anthropology, Philosophy, Universal History, Western Civilization, Anthropological Crisis of Western Civilization.

Nota: El presente artículo está escrito por voluntad de su autor siguiendo la antigua norma de la RAE en relación a la acentuación de los demostrativos y el adverbio "sólo": se acentúan los demostrativos en función de pronombres para distinguirlos de los determinantes y el adverbio "sólo" para distinguirlo del adjetivo.

“El reproche de nihilismo se encuentra hoy entre los más populares, y todos lo dirigen con placer a su enemigo. Es probable que *todos* tengan razón. Deberíamos pues cargar con el reproche y no detenernos con aquellos que sin descanso están a la búsqueda de culpables. Quien menos conoce la época es quien no ha experimentado en sí el increíble poder de la Nada y no sucumbió a la tentación. El propio pecho: esto es, como antiguamente en la Tebaida, el centro del mundo de los desiertos y las ruinas. Aquí está la caverna ante la que se agolpan los demonios. Aquí está cada uno, da igual de qué clase y rango, en lucha inmediata y soberana, y con su victoria se cambia el mundo. Si él es aquí más fuerte, entonces retrocederá en sí la Nada. Dejará en la orilla de la playa los tesoros que estaban sumergidos. Ellos compensarán los sacrificios” (E. Jünger, *Sobre la línea*, 1950 —p. 69 de la edición española de 1994—)

1. Lo que pretendo con esta nota es mostrar la relación interna entre el surgimiento de la así denominada “Antropología filosófica” en el seno de la filosofía académica a partir de los años veinte del pasado siglo —y más en particular, a partir de la puesta en circulación en 1927 del opúsculo de la Max Scheler *El puesto del hombre en el cosmos*— y la crisis antropológica contemporánea de la civilización occidental que constituyó como es sabido un motivo central del pensamiento de buena parte de los autores intelectual y moralmente más sensibles de la cultura europea de las primeras décadas de dicho siglo. Este motivo caracteriza, en efecto, a lo mejor de la cultura y la filosofía europeas de dichas décadas, y tanto en el ámbito académico como extraacadémico. Está presente, desde luego, y acaso muy especialmente, en el seno de la cultura alemana: además de en autores no académicos como Jünger y muchos otros, en sus más representativos académicos, como Husserl, Spengler, Scheler, Hartmann o Heidegger... y por supuesto también en Ortega (y acaso aquí no sólo ni principalmente debido a su inicial formación académica alemana). Pero también aparece en el mundo británico, como ocurre característicamente en el historiador Toynbee, en su gran obra, en buena medida subsecuente a *La decadencia de Occidente* de Spengler, *A Study of History*, subtitulada precisamente así: “*Times of troubles*”, tiempos difíciles, tiempos de problemas, y asimismo es el hilo conductor de prácticamente toda la obra de otro gran autor británico no académico del momento especialmente agudo a la hora de detectar a su modo dicha crisis, como es Chesterton, comenzando por su ensayo *Lo que está mal en el mundo*, de 1910.

Pues bien: mi idea es que esta crisis es la que da lugar al surgimiento de la así denominada “antropología filosófica” en el siguiente sentido. La antropología filosófica, en efecto, que podemos considerar como apuntaba que se funda y se extiende institucionalmente a partir de la obra de Max Scheler de 1927 *El puesto del hombre en el cosmos*, lo que a la postre nos viene decir es que el puesto singular del hombre en el Mundo, su singularidad irreductible a cualesquiera otras de las entidades que pueblan el Mundo, consiste precisamente en esto: en tener Mundo, en ser el lugar donde tiene lugar la apertura al Mundo, o si se quiere la pregunta por el Mundo, el lugar por tanto donde tiene lugar la apertura problemática a la totalidad universal de lo real (o a la “totalidad de lo ente”, si lo queremos decir con Heidegger), y como una apertura ciertamente no sólo teórica, sino práctica, y además eminentemente práctica, o sea no ya sólo meramente cognoscitiva (como conocimiento de esencias, para decirlo con Scheler), sino, además y principalmente estimativa (como apreciación de valores, dicho de nuevo al modo de este autor). Y entonces resulta que lo que a la postre la antropología filosófica nos está volviendo a recordar es lo que desde siempre había estado presente, bien como motivo práctico de fondo o bien como tema expreso más o menos central, aun cuando con diversas inflexiones, a lo largo de toda la historia universal de la filosofía. Por decirlo así: que el hombre es el lugar donde la propia filosofía es hacedera o tiene lugar, donde ésta se hace teóricamente posible y prácticamente precisa. Pero entonces, ¿qué es lo que puede venir a añadir de nuevo, o en qué puede venir a consistir la así denominada “Antropología filosófica”?

¿Qué vendría a añadir, en efecto, la antropología filosófica al curso de la historia de la filosofía desde el momento de su surgimiento? Bien, lo que me parece que no se puede, desde luego, por un lado, es entender la antropología filosófica como si se tratase de una nueva rama o disciplina más de la filosofía que pudiese considerarse cognoscitivamente pareja o análoga a las demás disciplinas, a la lógica, la metafísica, la ética... No, porque desde el momento en que, como decimos, viene a incidir en el lugar donde la filosofía misma tiene lugar, en esta medida vuelve de algún modo a retomar o revisar el conjunto de la filosofía y de su historia, y por tanto a abarcar y comprometer a todas las disciplinas filosóficas más o menos particulares. Mas por otro lado tampoco tiene sentido que se tratase de una simple repetición o mera reduplicación del conjunto de la filosofía o de su historia, de manera que algo más tiene que

venir a aportar. Y yo creo que en lo que consiste su novedad no es desde luego, como decía, en ser una nueva disciplina o saber filosófico más, aunque se comprende que haya adoptado académico-administrativamente la forma de otra asignatura, sino en comportar un *giro*, o una *inflexión*, y muy especialmente *críticos*, que experimenta el curso histórico mismo de la filosofía. Y ese giro o inflexión debe ser entendido, y ésta es mi tesis, ante todo como un reflejo o una expresión, como un muy sensible registro o acuse de recibo de esa crisis de la que antes hablábamos, una crisis que va a ser de una envergadura radical enteramente nueva, puesto que va a consistir en la crisis universal, en extensión y profundidad, de la propia sociedad histórica que precisamente en la medida en que se dotó de un proyecto histórico de universalidad hizo posible y necesitó de la filosofía, y que por tanto va a acarrear asimismo una crisis igualmente radical de la propia filosofía. Se trata en efecto de esa sociedad histórica que en torno a los siglos VII y VI antes de nuestra era dentro del ámbito del mundo heleno se planteó el problema del “*arché*”, la cuestión del “*principio*” como origen y como fundamento de *todas* las cosas: ¿De qué están hechas todas las cosas? Y entonces mi idea es que fue esta sociedad histórica la que, por decirlo así, *puso en acto* eso que llamamos el lugar donde la filosofía tiene lugar, o sea la propia *condición humana*, una condición ésta por tanto que sólo *retrospectivamente*, a partir de dicha puesta histórica en acto, podremos reconocer o atribuir *en potencia* a otros grupos o sociedades ya asimismo “humanos”. Y ésta va a ser justamente la virtud o la diferencia específica irreductible de eso que llamamos sociedad o civilización “occidental”. Así pues, lo que estaría expresando el surgimiento de la antropología filosófica es una crisis de una nueva y desconocida envergadura, una crisis verdaderamente universal, tanto en extensión como en profundidad, según decía, de la propia sociedad histórica que en la medida en que en su momento se dotó de un proyecto, y eminentemente práctico, de universalidad, de sociedad histórica universal, necesitó justamente por ello de la filosofía, haciéndola posible y precisa. Lo que quiere decir que dicha crisis, a la par que lo es, y por ello, de las condiciones históricas mismas de posibilidad y necesidad de la filosofía, comporta la crisis más radical posible de la propia filosofía.

2. Y es entonces cuando podemos empezar a desentrañar la enorme significación que adquiere el surgimiento de la antropología filosófica, porque aquello que subyace a dicho surgimiento no es ni más ni menos que la crisis

universal del proyecto histórico mismo de sociedad universal, y por tanto de la propia filosofía que dicho proyecto necesitaba a la vez que y por ello hacía posible. Se diría que la antropología filosófica no es sino la propia filosofía en estado histórico de *agonía*, una suerte de estado *límite* y *paradójico* en el que la filosofía se ve llevada a reflexionar metafilosóficamente no ya sobre sus condiciones históricas, histórico-universales, de necesidad y posibilidad, sino precisamente sobre la *disolución* de dichas condiciones. Pues no se trata, en efecto, como vengo apuntando, de cualquier tipo de crisis, no se trata tan sólo de una crisis más en la historia de la sociedad universal, porque es dicha sociedad la que ha estado siempre constitutivamente sometida a continuas e incesantes crisis, como la propia historia de la filosofía que necesita y hace posible, que asimismo es una historia siempre crítica, es decir polémica, en cuanto que responde a la condición histórica polémica o crítica, o sea de incesante enfrentamiento mutuo entre grupos humanos en muy diversos aspectos, que de algún modo debe ser planteado y siquiera relativamente resuelto, enfrentamiento que es lo que está en el origen, y en la ulterior prosecución ilimitada, de la propia filosofía. Me explico: todos sabemos que ya Aristóteles nos dijo que la filosofía surgía del asombro y que, por ello, es la ciencia problemática y que se busca. Pues bien: mi interpretación, radical y constitutivamente histórico-práctica, de dicha aseveración aristotélica es ésta: me parece que dicho asombro debe entenderse ante todo como la *extrañeza mutua* que, por lo que respecta a sus usos y costumbres, se causan entre sí, a resultas de su encuentro histórico-geográfico (en el Mediterráneo, en efecto, en torno a los siglos VII y VI antes de nuestra era), una pluralidad y diversidad tales de unidades históricas que será precisamente dicha extrañeza la que, cuando alcance un determinado punto crítico, *no podrá dejar* de llevar a dichas unidades históricas a *tener que plantearse*, y a plantearse justamente *como problema*, cuya posible solución por ello *se busca* (puesto que de haberse contado de antemano con la solución no habría habido lugar al problema, ni por tanto a la filosofía misma), la existencia de algún *posible principio común de acuerdo* que pudiera valer, y yo creo que aquí está la clave de la *universalidad* de dicho principio, no ya sólo para todos y cada uno de los pueblos que a la sazón ya se han encontrado histórico-geográficamente *de hecho*, sino también y precisamente para *cualquier tercer pueblo posible histórico-geográficamente por venir*. Y es en este “cualquier tercer pueblo posible *por venir*” donde reside la clave histórico-práctica de la idea

teorética de “totalidad universal de lo real”, que es sin duda la idea matriz de toda filosofía posible. Pues, en efecto, la idea de totalidad universal de lo real no equivale simplemente, como suele decirse, a la idea de la “totalidad de *lo que hay*”, sino que más bien implica la totalidad de “*lo que haya*”, o de lo que “*pueda haber*”. Hay que introducir, así pues, el *subjuntivo*, o sea la *modalidad temporal subjuntiva*, que es donde precisamente se sustancia la *temporalidad social* o la *historicidad* que posee verdadera virtud o alcance *universal*, o sea justamente esa *historicidad universal* que hace histórico-prácticamente precisa y por ello teoréticamente posible a la filosofía.

3. Merecerá la pena que nos detengamos un momento a reflexionar sobre un par de aspectos esenciales de lo que acabo de apuntar. En primer lugar, es preciso reparar en la índole histórico-práctica de los factores que hicieron posible, y posible en cuanto que preciso, el surgimiento, y por ello como ahora veremos su ilimitada prosecución, de la filosofía. Ciertamente, si nos limitásemos a atenernos, en abstracto, al formato de la pregunta originaria de la filosofía, “¿de qué están hechas todas las cosas (de la Naturaleza)”, podría producirnos de entrada la impresión de que se trata de una pregunta meramente teorética, o especulativa, y además por su intención de índole naturalista o cósmico-natural (no histórico-antropológica). Sin embargo, y dejando ahora aparte la aparente ingenuidad de las diversas respuestas, si nos fijamos en el formato lógico de la pregunta, podemos advertir que en dicha pregunta por la naturaleza última de “todas las cosas” está ya presente la idea de “totalidad universal” de lo real, y mi propuesta es que el formato lógico o teorético mismo de dicha idea sólo puede *abrirse paso* o *hacerse posible* a partir de un muy determinado motivo histórico-práctico, a saber: la constatación de un tipo tal de extrañeza mutua, o de descuerdo, entre los usos y costumbres de una pluralidad y diversidad de grupos humanos históricos que es *debido a dicho desacuerdo de partida* por lo se hace *inevitable el tener que* plantearse, y plantearse precisamente como problema, la posibilidad de buscar, y eventualmente alcanzar, algún principio común de acuerdo, el cual será verdaderamente universal en la medida en que, como decía, no sólo valga para los grupos históricos que ya se han encontrado y afrontado histórico-geográficamente de hecho, sino que también y precisamente pueda valer para cualquier tercer posible grupo humano geográfico-históricamente “por venir”, con el que fuese por tanto posible encontrarse y tener que afrontarlo —tener que afrontar con él nuevos potenciales desacuerdos.

Es inexcusable, por tanto, en primer lugar, advertir la índole histórico-práctica del motivo, o sea de la *fuerza* y del *fin*, a través del que se abre paso o se hace posible el propio formato teórico de la pregunta por, y por tanto de la idea de, la totalidad universal de lo real. A la propia posibilidad problemática de buscar y acaso encontrar un principio teórico universalmente común de *acuerdo* le subyace inexorablemente el motivo práctico de tener que buscar y acaso encontrar un principio común de *con-cordia*, o sea de *con-viven-cia*, a partir de una *discordia* previa. Y no deja de ser al respecto interesante, por cierto, constatar que en nuestra lengua española tanto el desacuerdo y el acuerdo (teóricos) como la discordia y la concordia (prácticas) comparten la unidad léxica común que hace referencia al *corazón*: se diría que no puede haber acuerdo teórico alguno que no esté prácticamente motivado y por ello posibilitado por el corazón (y a este respecto no puede uno dejar de recordar el sutilísimo ensayo de Ortega sobre “el corazón y la cabeza”).

Mas a su vez es asimismo no menos esencial entender que tanto dicho principio común teórico de acuerdo como el motivo práctico de concordia que lo pide y hace posible, serán *verdadera y formalmente universales*, y en esta medida darán precisamente lugar a la *filosofía*, en la que medida en que, como decíamos, *puedan* valer no sólo para los pueblos que en cada caso *ya* se hayan encontrado histórico-geográficamente *de hecho*, sino también y precisamente para *cualquier tercer nuevo pueblo posible histórico-geográficamente por venir*. Y a este respecto es preciso asumir ciertamente una especie de *dialelo histórico-anropológico* según el cual hemos de identificar el punto crítico de eclosión de la extrañeza o la discordia mutua entre pueblos ya históricos que dará lugar al surgimiento de la filosofía justamente en función del formato filosófico, o sea *totalizador-universal*, del tipo de acuerdo y de concordia buscado a partir de aquella extrañeza o discordia previas. Se comprende entonces que la universalidad y la historicidad, lejos de ser mutuamente ajenas o acaso incompatibles, se exigen mutuamente de un modo formal e interno. Pues la universalidad no consiste sino en una *función*, a saber: la función de recurrencia, en principio virtualmente ilimitada, de la búsqueda y del posible logro, ambos siempre problemáticos, de la concordia y del acuerdo respecto de cualquier tercer nuevo pueblo posible por venir a partir de la discordia que dicho pueblo pueda haber acarreado, una función ésta que, como se ve, a su vez sólo podrá cursar *a través* de su propio proceso *histórico* (histórico-geográfico), esto es, del incesante

afrontamiento (histórico-geográfico) de nuevos terceros pueblos posibles y por tanto de la eventual resolución de los potenciales desacuerdos que dichos afrontamientos puedan acarrear. Se trata, así pues, de una función *trascendental*, dado que, en rigor, lo que llamamos trascendental no es sino la *universalidad en cuanto que condición funcional potencialmente recurrente*. Una condición que, como digo, sólo puede cursar históricamente, a la vez que una sociedad ya histórica sólo alcanzará su condición universal-trascendental en el punto en que se dote de dicha función trascendental de universalidad potencialmente recurrente, que es el punto mismo en el que se hace posible y precisa la filosofía.

Ahora bien, dicha función, en la medida en que exige, como digo, el incesante afrontamiento y eventual resolución de nuevos potenciales desacuerdos asimismo siempre renovables, sólo podrá cumplirse, o sea ir cursando o discutiendo, en la medida en que disponga de algún *principio de criba*, es decir, de *criba mutua* entre los diversos usos y costumbres siempre potencialmente discordantes que permita, una vez efectuada la criba, la prosecución de la mencionada recurrencia. Y es dicha criba histórico-práctica, por cierto, la que se corresponde, o sea la que pide y posibilita el carácter constitutivamente *crítico*, o polémico, de la propia filosofía y de su historia.

4. Y bien: ¿cómo entender entonces esta criba a la que acabo de referirme? Es ésta una cuestión cuya comprensión requiere movilizar una cantidad y complejidad tales de coordenadas antropológico-filosóficas, o simplemente filosóficas, que en verdad resulta prácticamente imposible dar cuenta de ellas en el marco de una “nota” como ésta. Por eso he de reconocer que lo que pueda aquí decir en adelante será por fuerza demasiado comprimido y aun mutilado. Con todo, y puestos a ello, creo que su idea directriz más general podría comenzar a esbozarse como sigue.

Si estamos hablando, en efecto, de usos y costumbres, y de su crítica mutua, podemos de entrada detectar dos situaciones límites en las que se nos diluye la universalidad histórica, o la historicidad universal, cuya comprensión estamos buscando. Una de ellas vendría dada por aquella presunta universalidad, enteramente abstracta, en donde se hubiera hecho abstracción de la inevitable pluralidad y heterogeneidad de usos y costumbres de los diversos pueblos,

sin la cual pluralidad y diversidad carece de sentido la posibilidad misma de una criba mutua entre ellas. Es preciso, así pues, que se mantenga, al menos como ahora veremos hasta cierto punto, dicha pluralidad y diversidad de usos y costumbres, como para que pueda tener lugar, como digo, alguna criba mutua entre ellos, o dicho negativamente, que en lo que en todo caso dicha criba no podrá consistir ni de ella podrá resultar es un vaciado de toda posible variedad de usos y costumbres particulares. Pero donde tampoco podrá tener lugar, ni siquiera comenzar a esbozarse, ninguna universalidad es allí donde nos moviésemos en el ámbito de la mera o exclusiva particularidad de los usos y costumbres de cada grupo humano en tanto que cada uno de estos grupos se mantenga encerrado sobre sí mismo, en cuyo caso desde luego ni siquiera podrá comenzar a abrirse paso ninguna posible criba mutua entre ellos, y por tanto ninguna universalidad. Mas bien, como puede irse apreciando, parece que es preciso que cada uno de los grupos humanos deba mantener su propia personalidad socio-cultural, o sus propios modos socio-culturales de convivencia, si bien sólo *relativamente* o hasta cierto punto, o sea hasta el punto en que asimismo posea la *permeabilidad* o *porosidad* suficientes como para permitir la *circulación* entre ellos de nuevas relaciones asimismo convivenciales, en cuya recurrencia, en principio virtualmente ilimitada, hemos de cifrar justamente la universalidad histórica o la historicidad universal.

Ahora bien, desde el momento en que partimos de la extrañeza mutua, y por tanto de la discordia potencial, de todo posible tipo de encuentro interhumano, y por tanto del logro tanto de toda posible forma de agrupación humana como de toda posible sociedad o grupo humano resultante del ensamblaje de dichas agrupaciones, y lo hacemos así en virtud de la particularidad cultural propia originaria de cada una de dichas sociedades y de cada una de sus agrupaciones integrantes, y en el límite de la singularidad de cada personalidad humana individual, no podremos entender la convivencia o la concordia que en cada caso puedan lograrse como algo que fuese *dado de suyo de antemano* (en virtud de una suerte de armonía preestablecida), sino precisamente como algo *sólo susceptible en principio de ser logrado*, y de un modo inevitablemente *costoso*, que deberá suponer, por decirlo de momento así, el *esfuerzo anímico-moral*, en último término inexcusablemente personal o individual, consistente en *ponerse en el lugar del otro sin dejar de ser uno mismo* en cada uno de los *diversos tipos de tareas cooperativas* características de cada una de las diversas agrupaciones

humanas que puedan darse dentro de cada sociedad o unidad grupal humana posible. Cada una de estas posibles agrupaciones y grupos, por tanto, sólo podrán alcanzar y mantenerse en un *equilibrio social*, siempre en alguna medida *inestable*, y por tanto *constitutivamente frágil* o *quebradizo*, en la medida en que su eventual preservación y recurrencia depende del cumplimiento y renovación de los mencionados esfuerzos anímico-morales, aun cuando esto sin duda pueda tener lugar de muy diversos modos según las diversas escalas de amplitud y complejidad características de la formación de cada una de estas agrupaciones y grupos.

Así, y por apuntarlo ahora de un modo por fuerza demasiado rápido y general, una sociedad *paleolítica* consistirá en una forma de convivencia que podemos considerar *comprimida*, en la medida en que el desarrollo de sus fuerzas productivas (la sociedad, en efecto, de “cazadores y recolectores”, por usar el concepto ya clásico del gran historiador británico Gordon Childe) obliga a un ensamblaje funcional entre sus agrupaciones y sus miembros individuales en cada una de sus tareas cooperativas en donde *no hay* prácticamente *lugar* para lo que pudiéramos considerar como una *elección responsablemente libre* dirigida a la superación de las extrañezas y por ello a la preservación del grupo, razón por la que entendemos dicho ensamblaje en efecto como comprimido. Y en este caso dichas tareas vienen a reducirse, también apuntado muy en esquema, a las propias de la labor o el trabajo compartido y el uso asimismo compartido de los bienes resultantes de dicho trabajo, así como a la procreación y crianza de la prole —en ausencia aún de relaciones sociales organizadas de parentesco. Y algo hasta cierto punto semejante a este respecto ocurrirá, aun cuando ya a otra escala, en las sociedades neolíticas, cuyas fuerzas productivas (“agrícolas y ganaderas”, en efecto, siguiendo asimismo los conceptos clásicos de Gordon Childe), si bien van a permitir ya la supervivencia de miles o aun de decenas de miles de individuos (a diferencia del puñado de decenas que pueden sobrevivir en una sociedad paleolítica), siguen sometiendo a estas sociedades a unos límites ecológico-demográficos *subsistenciales* que asimismo *frenarán* toda posible elección responsablemente libre ordenada a la superación de las extrañezas y por tanto a la preservación del grupo. Ahora bien, en una sociedad como ésta cambia ya, como digo, la escala de la amplitud y complejidad de las tareas cooperativas características de sus diversas agrupaciones y del ensamblaje grupal de estas últimas en la sociedad global resultante: pues ahora ya no se

tratará sólo de las tareas compartidas del circuito que va desde la elaboración al uso de los objetos elaborados, sino que este circuito va a quedar subsumido en un nuevo circuito social que es justamente el de la institucionalización de las relaciones sociales de parentesco.

Me explico —del modo más rápido posible: es preciso de entrada reparar en que ya en el caso del más simple circuito (paleolítico) que va desde la elaboración al uso compartidos de los bienes elaborados tiene lugar lo que podemos caracterizar como la *mediación constitutiva de las cooperaciones de cada día de individuos mutuamente perceptibles por las acciones, o sus resultados, de otros terceros individuos asimismo mutuamente perceptibles entre sí pero sensorialmente ausentes respecto de la día considerada como de partida*. Así, el sentido de la elaboración compartida de algún bien por parte de una día de individuos mutuamente perceptibles residirá en *su uso posible* por parte de terceros individuos asimismo mutuamente perceptibles pero sensorialmente ausentes respecto de la día de partida, tanto como la recíproca, esto es, que el uso social compartido de algún bien por parte de alguna día de individuos mutuamente perceptibles dependerá de su posible elaboración por parte de terceros sensorialmente ausentes respecto de dichos usuarios. Se trata, así pues, de una *muy especial* relación de *dependencia espacial mutua* entre grupos —tan especial, que en ella ciframos el *núcleo generador recurrente* de la *condición específicamente humana* de las unidades grupales resultantes: la que se da recíprocamente entre grupos mutuamente perceptibles respecto de terceros grupos sensorialmente ausentes, lo que a su vez va a implicar una *muy especial* relación de *interdependencia temporal* entre dichos grupos, a saber, aquella según la cual la posible prosecución exitosa de cada cooperación grupal actual depende de las posibles acciones cooperativas, o sus resultados, de otros terceros grupos no actualmente presentes. Se trata por tanto de esa modalidad de interdependencia temporal *en subjuntivo* en la que justamente hemos de cifrar la *temporalidad social específicamente humana*, y por ello ya su misma *historicidad* potencial. Según dicha dependencia temporal en subjuntivo, y por atenernos ahora al más simple circuito que va de la elaboración al uso de los bienes elaborados, puede decirse que, respecto del grupo que los va a usar, los bienes que *están por venir, debiendo venir, tanto pueden como pueden no venir*, así como, a la recíproca, que para el grupo que los va a elaborar y hacer llegar, aquello que *está por hacerse llegar, debiendo llegar, tanto puede como puede no llegar*. Y así,

sólo cuando efectivamente ocurra este *deber* (*venir o llegar*) que tanto puede como puede no ocurrir, es entonces cuando podemos decir que han sido *superadas las extrañezas*, siempre originarias, y que por tanto el circuito antropológico se ha cumplido, y se ha hecho por ello potencialmente recurrente. Unas extrañezas éstas, en efecto, tan originarias que suponemos que han de comenzar ya por darse entre cada una de las personalidades individuales humanas, y por ello entre los propios modos personales de elaborar y de usar los objetos, tanto en las situaciones grupales actualmente compartidas como en las de relación de dependencia temporal subjuntiva entre grupos, y como consecuencia entre las propias modalidades particulares de los objetos o grupos de objetos por usar y elaborar, es decir, entre sus inevitablemente diversas morfologías artesanales, aun cuando se trate de las mismas clases de objetos, al menos mientras se mantenga la elaboración manual y por ello artesanal de los mismos.

Así pues, repárese en que la idea antropológico-filosófico matricial que en todo momento estoy aquí ejerciendo es ésta: que es *una y la misma la raíz* de la *capacidad* específicamente humana de actuar según las mencionadas interdependencias espaciales triposicionales y temporales subjuntivas y de la *singularidad* de cada personalidad humana individual que es justo la fuente a su vez de todas las extrañezas que deben ser superadas para alcanzar aquella forma de actuación. De ahí la muy sutil condición *quebradiza* del ser humano, que tanto es *capaz* de actuar conforme a sus posibilidades específicamente humanas, triposicionales y en subjuntivo, como de *desfallecer* en la ejecución de dicha capacidad si no es capaz de superar las extrañezas que aquella misma capacidad inexorablemente comporta. Y de aquí por tanto que antes habláramos de unas elecciones libremente responsables capaces de superar las extrañezas y por tanto de alcanzar y proseguir la estabilidad del grupo.

Ahora bien, como también ya antes apuntaba, en las sociedades primitivas (tanto paleolíticas como neolíticas, aun cuando cada una a su modo), cuando la propia sociedad se logra —puesto que no hemos de suponer que siempre estas sociedades deban lograrse—, dichas extrañezas y las discordias potenciales que comportan van a quedar, por así decirlo, en estado latente o meramente potencial, en la medida en que su puesta en acto quedará frenada (o reprimida, también podríamos decir) por el carácter comprimido de unas formas de convivencia obligadas por el nivel de desarrollo de sus fuerza productivas, de

suerte que la preservación y eventual prosecución del grupo podrá lograrse sin que haya lugar para la actuación de dichas elecciones libremente responsables dirigidas a dicha preservación y prosecución.

5. Con todo, como asimismo apuntaba, va a ser muy distinta la amplitud y la complejidad de las formas de convivencia de cada una de estas dos clases de sociedades primitivas. En una sociedad paleolítica las tareas cooperativas vienen a reducirse, como decía, a las que tienen lugar en el circuito que va desde la labor hasta el uso de lo elaborado, y asimismo a la procreación y crianza de la prole que ocurre de un modo aún no sujeto a ninguna relación social de parentesco institucionalizada (mediante la cópula promiscua consanguínea y el cuidado global indiferenciado de la prole por parte de las hembras). Así, esta ausencia de relaciones de parentesco va a comportar que *la escala del tiempo social* de estas sociedades, sin prejuicio de la estructura espacial ya triposicional y por tanto temporal subjuntiva conforme a las que se organiza básicamente su sustento, se limite a un *presente social* que sólo abarca a los individuos vivos que pueden influirse recíprocamente entre sí —en este caso, y dada la esperanza de vida de estas sociedades, básicamente a los retoños, los jóvenes y los maduros—, pero no aún a aquéllos que en su momento formarán parte del *pasado* y del *futuro sociales*, o sea a los que pudiendo influir sobre los del presente mediante su legado cultural no pueden ya recibir la influencia de éstos dado que están muertos —que son los que forman parte del pasado social—, así como los que pudiendo recibir la influencia de los del presente mediante el legado de éstos no pueden sin embargo actuar sobre ellos porque aún no han nacido —que son los que forman parte del futuro social.

Y esta ampliación y complicación del tiempo social va a ocurrir, como digo, debido a las relaciones sociales de parentesco. Dichas relaciones, en efecto, a la vez que vienen posibilitadas por las nuevas fuerzas productivas, ya agrícolas y ganaderas, subsumen en su estructura estas nuevas formas de sustento introduciendo de este modo una nueva y mucho más compleja forma de (re) organización social de cada presente social que implica ya ese nuevo tipo de tiempo social que enlaza, como decíamos, al presente con el futuro y con el pasado. Así es: cuando las nuevas formas agrícolas y ganaderas de sustentarse comienzan a hacer posible la pervivencia de miles, y aun de decenas de miles, de individuos, se abre la posibilidad de un nuevo modo de convivencia entre

ellos consistente en esa nueva forma de organizar, ahora ya la procreación y el cuidado de la descendencia, mediante las relaciones sociales de parentesco, cuya piedra angular normativa es como se sabe la “ley de la exogamia”. Una “ley” esta que lo que pide, como condición normativa constitutiva de cada unidad familiar resultante a partir suyo, es precisamente preservar la descendencia, y en particular la femenina, de cada unidad familiar de toda relación sexual consanguínea de modo que dicha descendencia pueda (ahora ya) matrimoniar (y no meramente copular), al objeto de tener nueva descendencia, con la de otras unidades familiares del grupo de modo en principio virtualmente ilimitado a través todo el grupo social, y por tanto no ya sólo en los límites de cada presente social, sino también, y precisamente en virtud de la propagación en principio ilimitada de los nuevos matrimonios y descendencias, a través del nuevo tiempo social que enlaza los presentes con los futuros y los pasados que justamente dicha propagación constituye. Pues será ciertamente esa nueva forma de propagación triposicional y en subjuntivo que tiene lugar a través de los hijos, y de los hijos de los hijos y así sucesivamente, la que constituirá el futuro social como condición ya constitutiva de cada presente, y por ello la que dotará asimismo a cada presente de una nueva forma de contar, mediante el recuerdo institucional, con los padres y con los padres de los padres y así sucesivamente, instituyendo de este modo el pasado como constitutivo de cada presente. Mas a su vez estas nuevas relaciones de parentesco subsumen y reorganizan bajo su estructura la organización del sustento, o sea del ciclo que va desde la labor al uso de las labores, introduciendo de este modo como decíamos una nueva y más compleja forma de organización social de cada presente, que a su vez se propagará sucesivamente a través del nuevo tiempo social futuro y pasado. Y es a resultas de esta reorganización como podremos ahora reconocer estas tres formas básicas de agrupación humana, cada una con su propio ensamblaje funcional, y todas ellas funcionalmente ensambladas en el nuevo grupo global resultante: en primer lugar, claro está, cada una de las propias unidades familiares, sujetas a la prohibición de cópula consanguínea debido a su interdependencia matrimonial exogámica. Y es justo dicha interdependencia la que despliega un nuevo tejido conectivo de convivencia bajo cuya estructura se reorganizarán ahora tanto las nuevas y diversas formas de la labor, o sea cada uno de los nuevos oficios y sus relaciones mutuas, como las nuevas formas, tanto familiares como ya vecinales, de distribución y de uso o

disfrute de los bienes elaborados. Así pues, las *unidades familiares*, los *oficios* y la *vecindad* constituyen las tres agrupaciones básicas que podemos considerar como “naturales”, o sea funcionalmente imprescindibles, de este nuevo tipo de sociedades primitivas. Se comprende entonces la multiplicación, tanto en extensión como en complicación y en intensidad, de las extrañezas y discordias potenciales que traerán consigo estas nuevas formas de agrupación y la sociedad global de ellas resultante, que son las que deberán ser vencidas para lograr y reiterar en cada caso el ciclo de la misma. Con todo, dichas extrañezas deberán seguir quedando latentes en dichas sociedades debido a los límites subsistenciales que el desarrollo de sus fuerzas productivas sigue imponiendo a las mismas. Pues se trata en efecto de unas sociedades que, como es sabido, no obstante ser capaces de sustentar a miles o aun decenas de miles de individuos, a partir de determinado crecimiento de la población pueden entrar en crisis de supervivencia —de ahí por ejemplo la institucionalización de la ceremonia del infanticidio periódico en algunas de ellas—, de suerte que son estos límites subsistenciales demográfico-ecológicos los que seguirán forzando a una convivencia comprimida. En cualquier caso, el hecho de que estas sociedades estén institucionalizadas diversas formas de castigo (recordemos por ejemplo la impresionante ceremonia de la muerte vudú) implica ya la violación eventual de su ensamblaje normativo, asunto éste de un interés extraordinario al que ahora no puedo ni siquiera aproximarme. Me limitaré simplemente a apuntar que seguramente en estas sociedades a la vez que la represión de las personalidades y por tanto de las extrañezas ha de ser más intensa, asimismo ha de serlo la pujanza personal por abrirse paso conatos de colaboración libremente responsable en la pervivencia del grupo.

6. Pero bien distinto será ya el caso de las sociedades que los propios historiadores caracterizan como “*históricas*” (por oposición en efecto a las “*prehistóricas*”), y no sin razón, puesto que, desde nuestra perspectiva filosófica, es en estas sociedades donde se pone ya *en acto*, y de modo *irreversible*, la potencial historicidad que hemos visto que se encuentra ya siempre presente en las formas más elementales de agrupación humana debido a su temporalidad social subjuntiva. Estas sociedades en efecto se forman a raíz del encuentro entre sociedades inicialmente neolíticas una vez que el desarrollo de las fuerzas productivas de estas últimas derivado de la revolución de los metales las haya llevado a una condición ya *excedentaria* que permita ahora el comercio entre

ellas, y con el comercio su encuentro mutuo del que resultará la formación de las primeras sociedades históricas. Así pues, ésta es mi tesis: que en el *comercio* reside la raíz o *la fuente generadora recurrente* de las sociedades históricas, y que es justamente el comercio el que *pondrá* recurrentemente a prueba la *capacidad de colaborar* de un modo responsablemente libre en la consecución y prosecución de unas nuevas posibles formas de convivencia ya incomparablemente más amplias, complejas y difíciles, mas por ello también la *posibilidad de desfallecer* en dicha prueba.

Dicho muy rápidamente: la clave reside en el doble valor, de uso y de cambio, de los bienes comerciables, de modo que allí donde el valor de cambio, de suyo siempre abstracto-igualitario, *se mantenga en lo posible subordinado*, como medio necesario, a la preservación del valor del uso, de suyo siempre concreto-convivencial, estas nuevas formas posibles de convivencia más amplias, complejas y difíciles podrán irse logrando y recurriendo, mientras que allí donde el valor de uso vaya quedando *abstractamente reducido* al valor de cambio lo que se abrirá paso será la pugna por el dominio tecno-económico, siempre amparado ya por el poder político, de unos grupos frente a otros. Y es esta *doble posibilidad* la que nos va a servir como *criterio* para clasificar los *dos* grandes tipos posibles de sociedades históricas, a saber, *todas aquellas* que (sin perjuicio de una amplia, pero no ilimitada, variedad de posibilidades en las que ni por asomo puedo ahora entrar) van a desfallecer en la consecución y prosecución de la posible ampliación de la convivencia justamente a una escala ya histórica, precipitándose por el camino del enfrentamiento por el dominio tecno-económico y político, que son las que siguen lo que caracterizaré como la *“ley de bronce”* de la Historia, y *aquella otra, y sólo ella*, que, *frente a la tendencia inercial* mostrada por todas las demás, en algún momento buscó dotarse de un proyecto histórico de convivencia universalmente recurrente (en virtud de cuya existencia hablamos de ley “de bronce”, y no “de hierro”, al referirnos a todas las demás), y que ya puede comprenderse que es la que por ello necesitó e hizo posible a la filosofía.

Y de algún modo se comprende (aun cuando no nos sea dado a nosotros justificarlo, en cuanto que miembros de la antigua sociedad universal) el abrumador predominio fáctico de las sociedades sujetas de la ley de bronce cuando nos percatamos del complejo e intenso esfuerzo anímico-moral libremente

responsable que se necesita para alcanzar y proseguir este nuevo tipo de convivencia dado ya a la escala de las nuevas sociedades históricas. Pues por un lado, sin duda que la circulación de bienes, inevitablemente combinada con la de personas, entre sociedades que permanecían previamente aisladas en cuanto que cerradas sobre sí mismas, abre paso a una nueva posibilidad extraordinaria: la de ir conformando un nuevo tipo de unidades grupales en las que se vaya ampliando, complicando y enriqueciendo la convivencia en torno a las tres agrupaciones básicas, las familias, los oficios y la vecindad —que en todo caso no podrán dejar de seguir existiendo en las nuevas sociedades puesto que de desaparecer se vendrían abajo los pilares antropológicos imprescindibles de toda sociedad humana posible. Mas por otro lado esta ampliación y complicación supondrá tener que vencer unas extrañezas mutuas de una amplitud, complejidad e intensidad enteramente nuevas, las que inevitablemente se irán presentando entre unos usos y costumbres cada vez más diversos y por ello cada vez más extraños. Cabe comprender entonces, como decía, que *en lugar de* los esfuerzos anímico-morales necesarios para ir venciendo estas extrañezas pueda tomarse el que podemos considerar como *el camino más corto y por ello más fácil*, o sea *el atajo* (y recordemos que ya Chesterton nos decía que “el demonio está en los atajos”; y que por su parte Ortega en algún momento señaló que ante una duda moral la mejor opción era “la que costaba más esfuerzo”), el atajo, decía, consistente en la *reducción abstracta* a su por lo demás imprescindible dimensión tecno-económica de las nuevas posibles formas de convivencia abiertas por la historia. Pues ciertamente toda forma de convivencia humana, desde las prehistóricas a las históricas, requiere de un *bastidor* o *sostén* tecno-económico como *medio necesario* ordenado a la consecución de los *finés* convivenciales, mas de modo que los lazos convivenciales, por su propia índole, *ni consisten en, ni en principio se reducen a* sus imprescindibles medios de sostén tecno-económico. Pues dichos lazos convivenciales requerirán siempre, como ya apuntábamos, de los actos, cognoscitivos y estimativo-volitivamente motivados, consistentes en ponerse cada cual en el lugar del otro sin dejar ser uno mismo, o sea en esos actos de *comprensión mutua* consistentes en *participar* cada cual en los modos de vivir los demás cada una de las diversas tareas cooperativas dadas en cada forma de agrupación humana dentro de cada grupo: en las laborales, en las del uso o disfrute de los bienes elaborados, tanto en un ámbito familiar como vecinal, y en las de la edificación y sostén de cada familia

y por tanto de las relaciones exogámicas que cada familia implica. Y dichos lazos necesitan sin duda, como medio necesario para su cumplimiento, de un sostén tecnoeconómico que abarca, en su esquema más simple, el ciclo que va desde la *producción* al *consumo* pasando por la *distribución*, que en las sociedades primitivas se limita al interior del grupo y en las históricas adquiere ya la forma del intercambio comercial entre grupos. Ahora bien, en modo alguno es lo mismo la convivencia que tiene lugar en el trabajo o en la labor que el mero momento productivo que sin duda la labor requiere como su medio integrado necesario, como no es lo mismo la convivencia que tiene lugar en el uso o disfrute de los bienes elaborados —que si de hecho los llamamos “bienes” es justo porque su bondad reside en ser susceptibles de dicho disfrute compartido—, que su mero consumo por lo demás inevitable dado que por su materia los bienes acaban consumiéndose y por ello se necesita volver una y otra vez a consumirlos, como tampoco es lo mismo la distribución, tanto la primitiva como la comercial, considerada como acto de convivencia, que ya implica de algún modo compartir lo que se reparte, o sea la comprensión mutua del valor y sentido convivencial del bien repartido, que considerada en su aspecto meramente técnico-abstracto, como puro reparto aritmético de mercancías. Y suponemos que también en una sociedad primitiva o prehistórica los lazos convivenciales, no obstante encontrarse comprimidos por los recursos técnicos limitados de dichas sociedades, siguen siendo convivenciales, esto es, siguen suponiendo la mencionada comprensión mutua, aun cuando ésta se encuentre forzada y por tanto sin margen para que se abra paso la posibilidad de decidir libremente superar o no las extrañezas.

Y es justamente este margen de decisión libre el que se abrirá paso *inevitablemente* ya en las sociedades históricas —de las cuales por tanto podríamos decir que *obligan a la libertad*. Y es por ello por lo que a estas sociedades siempre les será dada la posibilidad de *sustituir* los esfuerzos anímico-morales libremente encaminados a alcanzar alguna nueva potencial convivencia por el *atajo* consistente en la *reducción abstracta* de dicha convivencia a la dimensión tecno-económica de sus modos de vida, en cuyo caso lo que *no podrá dejar de aparecer* en lugar de la convivencia desistida será justamente esto: *la pugna interminable por el dominio tecno-económico (y político) mutuo*. Una pugna en efecto que se irá desplegando siguiendo básicamente la misma lógica (sin perjuicio como decía de variedades que aquí no puedo ni apuntar) a sucesivas y cada vez

más complejas escalas ampliadas, dibujándose así la dinámica conocida de las sociedades históricas, desde las primeras ciudades-estado hasta las diversas civilizaciones y macro-civilizaciones habidas. Así es: cada una de las primeras ciudades-estado se originará de entrada a partir del enfrentamiento entre los precedentes pueblos primitivos por el dominio de los nuevos mercados ya abiertos entre ellos, un enfrentamiento que se resolverá en alianza, de la que resultará la nueva ciudad, justo cuando y en la medida en que tengan a la vista otras nuevas posibles alianzas por parte de otros pueblos en tesitura semejante, de modo que cada ciudad-estado se constituye en función del enfrentamiento potencial con otras ciudades-estado de su entorno, dotadas cada una por ello de los recursos político-militares tanto ofensivos como defensivos respecto de las demás. Y si entre estas ciudades puede llegarse, como se llega, a nuevas alianzas, de las que surgirán las primeras civilizaciones o redes de ciudades, será a su vez en función del potencial enfrentamiento con otras civilizaciones que por su parte se puedan asimismo estar formando en sus entornos geográficos accesibles. Y es a su vez en el seno de estos enfrentamientos, entre ciudades y luego entre civilizaciones, donde tendrá lugar la anexión forzada, de entrada como esclavos, de aquellos pueblos y territorios geográficamente intermedios o circundantes al conjunto civilizado que aun no han alcanzado las formas de organización “ciudadanas” o “civilizadas” —como los llamados “bárbaros” por las ciudades helenas—, una anexión que por lo general sigue un doble y significativo movimiento consecutivo o engarzado, a saber, en primer lugar el de descargar sobre sus espaldas mediante el dominio tecno-económico de sus recursos y miembros las tensiones entre los dominadores de modo que se facilite y refuerce la alianza entre éstos, y por ello ulteriormente el de incorporarlos al conjunto aliado resultante, principalmente en el reforzamiento de su poderío militar, en el enfrentamiento con otras unidades de escala histórica semejante —doble movimiento que nos es dado advertir en el hecho primero de la esclavización de los miembros de estos pueblos conquistados y ulteriormente en la manumisión controlada de muchos de ellos una vez incorporados al poderío del conjunto resultante. Se comprende por tanto que en una medida muy importante la pugna entre las unidades históricas tenga lugar también mediante su lucha por el dominio de los pueblos y territorios intermedios y circundantes susceptibles de ser anexionados e incorporados de uno u otro lado de las unidades históricas en lucha. Y, a su vez, una vez más,

nuevas macrocivilizaciones de amplitud y complejidad mayores podrán irse formando a resultas del interés por solventar sus iniciales enfrentamientos en una alianza en función de sus potenciales enfrentamientos con otras nuevas macrocivilizaciones de escala histórica semejante... y así sucesivamente de un modo en principio virtualmente ilimitado.

Y éste es, en verdad, el reguero de *infamia* que han ido dejando tras de sí la práctica totalidad de las unidades históricas. Ahora bien, si estamos *valorando* este decurso histórico, y además como infame, esto no lo podremos hacer desde fuera de la historia, desde una especie de “quinta dimensión” suprahistórica, sino también *desde dentro* de la misma, *si bien esta vez* desde esa unidad asimismo histórica, de la que precisamente nosotros no podemos dejar de formar parte, que en algún momento de su historia buscó dotarse de algún principio de convivencia universal históricamente recurrente. Así pues, *sin dejar de ser dicha valoración inmanente a la historia, no lo es de cualquier modo*, o desde cualquier lugar o parte de la misma, sino precisamente desde aquella sociedad histórica que supo dotarse del principio de universalidad convivencial que es el que nos posibilita a la vez que nos exige semejante valoración.

7. Con lo cual volvemos a retomar la cuestión por donde comenzamos esta nota y así nos podemos situar ante la pregunta que nos habíamos planteado relativa a la criba mutua entre usos y costumbres a través de la que puede ir teniendo lugar la mencionada recurrencia. Pues en efecto la cuestión es que no todos los usos y costumbres de todos los pueblos permiten que tenga lugar el esfuerzo por participar en las costumbres de otros pueblos, y justo en cuanto que esfuerzo virtualmente recurrente, sino que bloquean o anulan o hacen terminantemente imposible dicho esfuerzo. En tal caso, el principio de la criba no podrá consistir sino en anular, borrar o eliminar aquellos rasgos culturales que precisamente imposibiliten la recurrencia virtualmente ilimitada de dichos esfuerzos. Tan sólo a título de ejemplo —aunque se trate ciertamente de tres ejemplos ejemplares desde la perspectiva de la posibilidad de la historia universal—: los sacrificios humanos a los dioses, el canibalismo o la poligamia. Ninguna sociedad que busque la recurrencia virtualmente universal de la convivencia podrá consentir semejantes costumbres: los sacrificios humanos anulan de raíz la dignidad humana consustancial a la libertad responsable ordenada a la convivencia, el canibalismo reduce del modo más radical posible

la condición humana a mero recurso tecno-económico, en este caso comestible, y la poligamia iguala y reduce a las mujeres, precisamente en cuanto que personas femeninas con personalidad irreductible, a la condición de ganado biológicamente homogéneo o indiferenciado susceptible de cópula al objeto de la reproducción biológica. Se trata, así pues, precisamente de *hacer valer* recurrentemente los principios que son los goznes sobre los que puede girar la recurrencia universal de la convivencia: el de la *libertad responsable*, el de la *dignidad* consustancial a dicha libertad, y el de la *integridad somático-espiritual* que constituye el sostén personal de dicha libertad. Unos principios que por tanto sólo podrán hacerse valer suprimiendo aquellas costumbres que impidan su ejercicio y su recurrencia.

Y en este sentido, por cierto, podríamos hacer notar que así como, según veíamos, cabía poner en relación las tres notas mediante las que Aristóteles caracterizó a la metafísica, la de ser la ciencia que surge del asombro y que por ello se busca como problema, con el proceso histórico-práctico de tener que afrontar un tipo tal de extrañeza que lleve a plantearse como problema la búsqueda de algún principio capaz de alcanzar universalmente la convivencia mediante la superación recurrente de las extrañezas, asimismo podremos ahora poner en relación el mencionado principio de la criba con la *dialéctica platónica*, si es que la incesante *crítica mutua* entre una *pluralidad y diversidad de opiniones* iniciales y recurrentes en la que aquélla consiste la entendemos histórico-prácticamente en efecto como la criba incesante entre la pluralidad y diversidad de usos y costumbres históricamente recurrentes.

Así pues, la idea es que la propia estructura dialéctica, o sea problemática en cuanto que conflictiva de un modo recurrentemente histórico-universal, de la filosofía, se corresponde con la estructura no menos dialéctica, o sea problemática en cuanto que conflictiva de la sociedad que de un modo recurrentemente histórico-universal no ha cesado de buscar alguna nueva convivencia o concordia posible a partir de sus no menos incesantes discordias previas, razón por la cual tuvo que ser precisamente esta sociedad la que hizo prácticamente precisa y por ello teóricamente posible a la filosofía. Entiéndase: la que tuvo en un principio que hacer, y *tuvo que seguir incesantemente haciendo* necesaria y posible a la filosofía, puesto que la historia de la sociedad históricamente universal, como la de la propia filosofía que necesita y hace posible,

a nada puede parecerse menos que a una serena o monocorde balsa de aceite, puesto que las crisis, o sea las extrañezas y discordias mutuas, forman constitutivamente parte de su proceso, como las polémicas filosóficas forman parte de la historia de la filosofía, y asimismo forman parte de su proceso las cribas capaces de mantener dicho proceso en marcha, como ocurre con las críticas filosóficas capaces de hacer valer unas ideas frente a otras. Y a este respecto es de destacar que así como el decurso de la sociedad histórica universal y de la filosofía no puede considerarse, por su propia índole dialéctica, definitivamente clausurable, tampoco y por lo mismo el equilibrio relativo, o sea el acuerdo y la concordia que en cada momento o fase de dicho decurso puedan alcanzarse, podrán considerarse *nunca perfectos*, sino siempre en alguna medida *defectuosos* (o *defectivos*), y en muy diversos grados y respectos: se diría que la sociedad universal ha podido ir prosiguiendo su marcha histórica *mal que bien*, y a veces incluso *bastante más mal que bien*, aun cuando *no ya*, en principio, *lo suficientemente más mal que bien* como para quedar *enteramente en suspenso* o *en punto muerto* su proceso, que es lo que sin embargo estimamos que comenzó a tener lugar justamente en *esa crisis* que hemos caracterizado aquí como universal en extensión y profundidad, y de la que hemos supuesto que da aviso la antropología filosófica, la crisis antropológica contemporánea de la sociedad histórica universal, que ciertamente es nuestra sociedad occidental. Y ello hasta tal punto que, como luego veremos, puede que lo que no podamos hoy dejar de plantearnos es si el mencionado proceso ya está estallando o está quedando estrangulado definitivamente o si al menos está en el umbral mismo de su estallido.

8. Ya se comprende entonces que para intentar entender mínimamente a fondo y en forma esta crisis —o mejor, como ahora veremos, su propio proceso histórico de gestación y eclosión—nos fuera preciso hacer algo que ni por asomo, claro está, cabe hacer en el marco de esta nota, como sería seguir el curso, siquiera en esquema, con sus diversas transformaciones y morfologías básicas, ni más ni menos que de la propia historia de la sociedad universal y de su filosofía. Con todo, no quiero dejar de apuntar siquiera un par de ideas directrices muy generales que nos permitan alcanzar al menos un primer enfoque del núcleo de la cuestión.

La primera es que no siempre la filosofía ha actuado como favorecedora

del proceso de la historia universal de la convivencia, puesto que en más en de una ocasión ha actuado, al menos en ciertos aspectos esenciales, como un factor más obstructor que favorecedor de dicho proceso, precisamente en aquellos casos —ésta es mi idea— en que ha adoptado tendencias, o ya claras configuraciones, de tipo *idealista por intelectualista* (un idealismo subjetivo u objetivo o ambos: y aquí Platón es paradigmático), que es cuando la filosofía característicamente impulsa y se realimenta de las situaciones de abstracción tecno-económica y político-estatalista, y por ello obstructoras, del proceso de la convivencia histórico-universal; mientras que allí donde la filosofía ha adoptado una factura más *procesual-vital* (y no digamos ya más explícitamente *histórico-vital*) sí ha impulsado y se ha realimentado de la ampliación y complicación históricas de la convivencia universal. Así, por apuntarlo muy rápidamente sin poder apenas justificarlo: la primera filosofía que solemos reconocer como “presocrática”, la que comenzó por preguntarse por el principio de que están hechas todas las cosas naturales, se nos presenta, acaso frente a las apariencias, y precisamente en virtud de la índole *procesual-viviente incesante* del contenido de sus respuestas, o al menos de algunas de ellas —de su concepción del principio como un principio viviente capaz de producir un inagotable rebrotar de las cosas a partir de su consunción—, como mucho más favorecedora del momento del alcance de una nueva convivencia que lo que fue ulteriormente el caso de la segunda fase de la historia de la filosofía, la que solemos reconocer como socrático-platónica, en su polémica con los sofistas, la cual, debido a su factura claramente idealista-intelectualista, y no obstante haber establecido el canon dialéctico del método de la filosofía, actuó más bien como una expresión favorecedora del particularismo tecno-económico y estatalista de las ciudades estado helenas —incapaces de llegar a un acuerdo entre sí, y además sólo tecno-económico y político, que no fuese a expensas del dominio asimismo tecno-económico y político de otros pueblos, fuesen “bárbaros” o persas—, y en esta medida coaguladora de toda posible ampliación histórica de la convivencia. Pues repárese en que la dialéctica socrático-platónica, no obstante haber establecido, como decía, el canon metodológico de la filosofía, viene significativamente marcada, al menos netamente en Platón, por un característico *índice negativo* respecto de los cuerpos vivientes humanos, puesto que la dialéctica es algo a lo que nos vemos *obligados por culpa* de nuestros cuerpos vivientes, y no ya de lo que fuéramos *capaces gracias* a ellos, razón

por la que, como sabemos, el verdadero filósofo para Platón nada desea más que morir y librarse por tanto de su cuerpo y junto con él de la dialéctica y de la propia filosofía, lo que implica que las ideas que supuestamente alcanzamos por medio de *esta* dialéctica están siendo de hecho concebidas como siendo *de suyo* unas ideas que *hacen abstracción* tanto de nuestros cuerpos vivientes sensoriales y activos como las cosas individuales sensorialmente accesibles a estos cuerpos, lo que a la postre sume la relación entre dichas ideas, tanto cuando se las concibe subjetivamente como pensamientos, con nuestros cuerpos vivientes, por un lado, como cuando se las entiende objetivamente como ideas en sí y los individuos sensorialmente accesibles de los que pretenden ser modelos ideales, por otro, en una *insalvable circularidad aporética que gira a la postre sobre el vacío de su propia ininteligibilidad*. Pues ni se entiende de qué modo unos pensamientos de suyo abstraídos de la sensibilidad viviente pueden llegar a resultar de la crítica mutua entre una diversidad de opiniones inevitablemente arraigadas en las sensaciones, ni se entiende de qué modo unas presuntas ideas objetivas que se quiere que fueran las realidades en sí y por sí mismas pueden ser modelos de unas no menos presuntas copias partícipes individuales sensoriales suyas que a su vez y por su parte se entienden como no-ser. Es la propia relación que se pide, que meramente se postula, ente el presunto *modelo* ideal y sus presuntas *copias* individuales sensibles *partícipes*, la que queda sumida como digo en una circularidad aporética insalvable, que va a ser siempre, por cierto, y por así decirlo, la marca de fábrica de todo idealismo intelectualista ulterior (sea subjetivo u objetivo o ambos), por mucha dialéctica que quiera echársele al mismo. Pero es que este carácter teoréticamente aporético del idealismo intelectualista tiene además siempre unas muy determinadas implicaciones prácticas: pues desde el momento en que los cuerpos humanos vivientes son los puntales imprescindibles sobre los que se asienta formalmente toda posible forma de convivencia, en función de la cual suponemos que se encuentran en principio sus medios tecnoeconómicos y (en su caso) políticos, el idealismo intelectualista tendrá siempre unas consecuencias indeseables sobre dicha convivencia en la medida en que funcionará siempre como una expresión favorecedora de su reducción abstracta, tecno-económica y política, que tenderá siempre a coagular, si no a estrangular, toda posible ampliación histórica de la misma. Y en este sentido, por cierto, resulta esencial advertir que, por así decirlo, uno no puede ponerse de parte *ni de Atenas ni de Esparta*,

o sea, expresado en términos filosóficos, ni de parte del mero relativismo de las opiniones ni de ninguna imposición intelectualista abstracta de las ideas como freno de dicho relativismo, o sea, y descifrado en sus claves histórico-prácticas, ni de parte del mero desorden de las pugnas tecno-económicas entre las diversas ciudades-estado helenas, siempre susceptible de que en cada caso se imponga la ciudad o grupo de ellas tecno-económicamente más fuerte, que es lo que vino a expresar y favorecer la sofística, ni tampoco de la imposición estatalista de un orden meramente tecno-económico como freno de aquel desorden, que es lo que buscaba la filosofía platónica. Esta oposición —que por cierto no parece muy difícil percibir como una prefiguración, ciertamente clásica, de oposiciones muy características de nuestro reciente mundo contemporáneo— es sin duda muy representativa del particularismo, o dicho más crudamente del egoísmo, siempre económico o también predominantemente político, que caracterizó a las ciudades-estado griegas clásicas, un particularismo que ciertamente coaguló la posibilidad de que éstas pudieran actuar como eslabón en la prosecución de la convivencia histórico-universal.

Y en este sentido no deja de ser bien significativo, además de suponer una lección histórica decisiva para los filósofos, el que tuviera que ser no ya ningún filósofo, ni tampoco un griego clásico, sino un joven general macedonio, el que volviera a retomar el pulso del proceso de convivencia histórico-universal (siquiera ya incoado en la primera filosofía presocrática), y que lo hiciera, además, contradiciendo de plano los consejos del filósofo que le acompañaba como consejero, ni más ni menos que “el filósofo” por antonomasia, o sea el propio Aristóteles —en cuyos consejos ciertamente se traslucía lo peor de su filosofía, o sea lo que tenía de deudora del idealismo intelectualista platónico. Pues sabido es que mientras que “el filósofo” aconsejaba al general tratar a los ciudadanos de las ciudades helenas como tales pero a los miembros de los demás pueblos no helenos conquistados como a la flora y la fauna de sus territorios, o sea como puros recursos tecno-económicos disponibles, el general macedonio hizo otra cosa: ir *matrimoniando* a sus generales con las princesas de los pueblos que iba conquistando. Con ello Alejandro estaba comenzando a hacer algo de un significado antropológico decisivo desde el punto de vista del proceso de la historia universal, como era establecer los primeros *nudos* del *tejido conectivo* básico e imprescindible de toda ampliación histórica posible de la convivencia, que es sin duda *el familiar*, tejido a partir del que pueden

reorganizarse las demás agrupaciones convivenciales básicas de toda sociedad posible, y por tanto el tejido que *da sentido antropológico* a la fundación de nuevas *ciudades* (las Alejandrías, en efecto), *no ya* como meras colonias o simples centros de explotación de recursos tecnoeconómicos, *pero tampoco* como meros centros de poder político-estatal, sino justo como los nuevos escenarios de los nuevos grupos de convivencia en función de los que tendrían sentido sus medios tecno-económicos y políticos. Ahora bien, estos nudos fueron ciertamente mínimos y además superficiales, al no *profundizar* en el tejido social popular y *extenderse* a través suyo, razón por la cual a la muerte de Alejandro, por lo demás tan temprana, una vez más el particularismo o egoísmo económico y político griegos clásicos volvió a imponerse y desmembrar su incipiente Imperio que de entrada sí que había querido ser convivencial y universal.

Y otra lección histórica semejante, ya a otra escala de una amplitud y complejidad incomparables, vino a darnos, una vez más a los filósofos, ulteriormente Roma. Sabido es el lugar común de que Roma careció de la creatividad y el talento teóricos de los griegos, cuyos resultados en todo caso se hubiera limitado a recoger y transmitir, demostrando únicamente ciertas capacidades prácticas, y aún éstas, al menos las técnico-productivas o “poéticas”, más bien debidas a sus maestros griegos, aseveración esta que a su vez siempre viene asociada a una valoración que pone el talento teórico griego por encima de las meras capacidades prácticas romanas. Sin embargo, me parece que nuestra concepción y valoración de este asunto debe ser bien distinta y aun opuesta. A mi juicio, en efecto, por así decirlo, poca necesidad tuvo Roma de ninguna originalidad filosófica desde el momento en que fue capaz de crear la institución antropológica, en el orden de la “praxis”, más genialmente original y efectiva desde el punto de vista de la propagación histórico-universal de la convivencia, a saber, *el derecho romano*. Dicho muy rápidamente, dos son a mi juicio las claves que dotan al derecho romano de semejante capacidad de propagación histórico-universal de la convivencia. En primer lugar, su eficaz combinación de su carácter *consuetudinario* (ejemplificado en la figura del senador *jurisconsulto*) con su capacidad para irse propagando pueblo a pueblo mediante el tipo de *criba* al que antes nos referíamos (asimismo ejemplificada en el concepto jurídico-militar de “*pax romana*”). Y por ello, y en segundo lugar, su no menos genial característica según la cual la *fuerza legitimadora* del derecho *ni* reside en la mera fuerza —como en el caso del derecho de conquista, típicamente

bárbaro-germano—, *ni tampoco* en el Estado —como más adelante será entendido por el racionalismo ilustrado—, que *no genera ni suministra* los derechos, sino que sólo *los protege o salvaguarda* de una generación a otra *supuesto que es* tarea y responsabilidad de los miembros de cada nueva generación el hacerlos valer o mantener su vigencia mediante la preservación esforzada de su convivencia. De aquí que en efecto se pueda sostener que con el derecho romano se abre paso *la primera configuración convivencial ya históricamente cristalizada* de la sociedad históricamente universal, o sea de nuestra civilización occidental. De no haber sido ciertamente por Roma, y en particular por su Impero durante la época de su apogeo, aproximadamente durante los dos primeros siglos de nuestra era, el proyecto y la realidad de una sociedad histórica universal convivencial sencillamente no habría existido. Así pues, Roma hizo algo más y mejor que mera filosofía especulativa; llevó a cabo mediante su derecho la mejor *realización* históricamente posible en su momento de la filosofía.

Ahora bien, y ésta es la segunda idea directriz muy general que no puedo dejar de apuntar, lo cierto es que una vez hundido el Imperio romano la civilización occidental no quedó aniquilada, sino que pudo proseguir su marcha, si bien ya transfigurada bajo la forma de la Cristiandad. Apuntando de nuevo en dos trazos lo que bien podría requerir de al menos un curso entero, y haciéndolo con la intención ante todo de destacar los aspectos que mejor nos van a ayudar ahora a comprender la ulterior crisis universal de nuestra civilización: Una vez descuartizados definitivamente, en efecto, a raíz de las últimas invasiones bárbaras, los sostenes político-jurídicos y económico-técnicos de los lazos convivenciales virtualmente universales que su derecho mantenía vigentes, se hacía preciso, por así decirlo, un *esfuerzo nuevo y muy especial* para *avivar o revitalizar* los *supuestos humanos más hondos e intensos* que por lo demás siempre subyacen a todo tipo de lazos convivenciales, que son los *religiosos*, mas de suerte que esta vez no podría tratarse ya de cualquier religión más, sino de aquella que precisamente revitalizase los supuestos capaces de mantener erguida una convivencia universal virtualmente ilimitada.

Pues en efecto me parece que al menos una de las fuentes esenciales de toda religión reside en la íntima experiencia que el ser humano hace de su propia fragilidad cuando advierte que si bien es capaz de esforzarse en alcanzar la convivencia tiende sin embargo a desfallecer en dicho esfuerzo. Por ello los

más diversos grupos humanos, desde los más primitivos a los históricos, aun cuando cada uno a su modo, habrían apelado, desde los impulsos más hondos e intensos del corazón, a alguna clase de fuerzas, que han de ser imaginadas como *en parte semejantes y en parte desemejantes* a los seres humanos, por tanto, en lo que tienen de semejantes, dotadas de algún modo de *conocimiento y voluntad*, y a la vez, en lo que tienen de desemejantes, poseedoras de un *poder ilimitadamente superior* al de las fuerzas humanas, y por ambas razones *divinas* (naturales o sobrenaturales, zoomorfas o cósmicas, no puedo entrar ahora en ello), que fuesen capaces de ayudarles por su mayor poder en sus frágiles esfuerzos por lograr y mantener su convivencia grupal. Así pues, y ésta es mi tesis, los dioses, y luego ya Dios, están *interna y constitutivamente vinculados a la inexorable fragilidad o condición quebradiza humana* precisamente como *ayuda* a la que se acude *en auxilio* de dicha fragilidad. Ahora bien, esta va a ser justamente la razón por la que en principio las más diversas religiones no dejan de poseer un rasgo *tenebroso*, y a partir de cierto desarrollo histórico, asimismo *siniestro*, sin dejar de estar constitutivamente vinculadas, como digo, a la condición humana. Pues aquella ayuda divina superior por lo mismo que ayuda se hace *temer* y exige el pago de *deudas*: se hace temer mediante la *vigilancia* y los *castigos* por las *desafecciones* a la convivencia que serán a su vez entendidas como *desobediencia* a sus mandatos, y exige asimismo el pago de unas deudas entre las que siempre se encuentran los *sacrificios en solicitud de ayuda y en acción de gracias*, incluyendo muchas veces también *los sacrificios humanos*. De aquí como digo el rasgo tenebroso de las religiones. Pero es que, además, cuando se trata de religiones de pueblos históricos que por tanto están ya en relación con otros pueblos con los que, siguiendo la “ley de bronce” de la historia, mantienen relaciones de enfrentamiento por el dominio tecno-económico y político, estas religiones pueden estar orientadas no ya sólo a solicitar la ayuda para la protección de la propia convivencia, sino *también para recibir ayuda en su lucha y victoria sobre los otros pueblos y sus religiones* con los que están enfrentados, lo cual dota, como también decía, de su carácter siniestro a estas religiones. Y es de notar a este respecto que precisamente las religiones de las sociedades históricas que de algún modo han adquirido ya una perspectiva *universal*, pero justo cuando esta perspectiva no es convivencial sino *de dominio*, es decir, cuando su universalidad consiste más bien en *ir universalmente a la contra de todos los demás (terceros) pueblos (posibles) que*

no sean ellos mismos, estas religiones son las que se han dotado de un formato *monoteísta* que las dota de una mayor consistencia teológica doctrinal a la vez que de una agresividad mucho más intensa, justo por su universalidad, en su oposición universal al resto de los demás pueblos y religiones. Me estoy refiriendo ciertamente, de las tres religiones derivadas del “Libro”, y al menos de entrada, al judaísmo y al Islam. Dicho rapidísimamente (y a sabiendas de lo delicado que es hacer unos juicios tan sumarios sobre cuestiones tan complejas y vidriosas como éstas): el judaísmo es sin duda una religión universal, pero cuya universalidad es ante todo *reactivo-negativa* y *exclusiva*, pues se cifra en saberse los judíos el pueblo cuya condición elegida reside en poseer la sabiduría moral exclusiva, que pueden arrojar a la cara del resto de los demás pueblos y seres humanos, consistente en saber que todos los pueblos y seres humanos, incluidos ciertamente ellos mismos, se encuentran abismados en el pecado y la culpa sin redención. No es posible ciertamente construir con estos mimbres doctrinales ningún proyecto en positivo de universalidad convivencial, aunque sí de formar grupos convivenciales propios y cerrados, basados en su común conciencia exclusiva de la universal culpa humana irredenta, y por lo mismo errantes y dispersos e infiltrados entre otros pueblos —y en particular entre los cristianos, como históricamente ha sido el caso una vez que el cristianismo surgió como un nueva religión—, con el encargo de recordar precisamente a estos otros pueblos su condición pecaminosa y culpable sin remisión, y por tanto teniendo siempre un efecto *debilitador* en lo que, como ahora veremos, va a constituir la clave antropológica más decisiva de la dogmática cristiana, que es la confianza en los esfuerzos libres y responsables del ser humano por sobreponerse a su fragilidad y superar así sus pecados y culpas. De este modo el judaísmo no ha podido dejar de actuar nunca como un factor *interno disolvente de la moral convivencial cristiana*. Y también el Islam por su parte es sin duda una religión universal, y en este caso *positiva* y *activa*, pero cuya universalidad positiva y activa consiste en la mera extensión por imposición violenta de sus propias costumbres, incompatibles de suyo con la libertad, la dignidad y la integridad humanas, y por tanto opuestas a toda posible verdadera convivencia universal entre pueblos diversos, a cualquier otro grupo humano posible mediante la laminación de las costumbres de estos otros posibles grupos y por tanto de las posibles extrañezas suscitadas por dichas costumbres, incluyendo el exterminio de quienes se resistan a adoptar sus propias costumbres. En este

sentido ciertamente el Islam ha constituido y constituye unos de los mayores peligros directos que pueda tener que afrontar el resto de la humanidad.

De aquí la importancia de *contrastar* la religión cristiana no ya sólo en general con cualquier otra religión, sino muy especialmente con las otras dos derivadas del “Libro”, para poder advertir la *novedad específica irreductible* que puede que esta religión trajera al mundo. Pues, como ya he dicho, esta vez se trataba de algo nuevo: se trataba de reavivar las raíces religiosas capaces de alimentar no ya cualquier clase de convivencia, sino de esa convivencia universal en principio ilimitada que ya había puesto en marcha el derecho romano debido a su doble carácter de consuetudinario y universal. La situación no puede ser antropológico-filosóficamente más interesante. Pues como he apuntado el derecho romano ya incluía, y precisamente como su fuente de legitimidad, la renovación por parte de cada generación de los esfuerzos libres y responsables por mantenerlo vigente, aun cuando, dado el contexto religioso del (relativo) desorden politeísta de la Roma pagana, careciera todavía de las raíces religiosas últimas capaces de alimentarlo —como si, se dijera, las estuviese pidiendo; y de hecho la religiosidad pagana romana adquiere ya unos tintes *domésticos* y a la vez *espirituales o universales* significativamente acordes con su derecho. Así pues, si bien por un lado la nueva religión cristiana no hubiese sido históricamente posible sin el precedente del derecho romano, asimismo el descuartizamiento del soporte político-jurídico imperial de dicho derecho fue el que hizo históricamente imprescindible el surgimiento de esa nueva religión, la cristiana, capaz ahora ya de aportar el soporte religioso de esa convivencia universal en principio ilimitada que había puesto en marcha el derecho romano (y a partir de aquí ir reabsorbiendo, filtrando y reconstruyendo, paso a paso, lo mejor de toda la civilización clásica greco-romana y hebrea en el seno de su propia configuración religiosa).

Reparemos en efecto en estas notas que caracterizan al tipo de convivencia que había puesto en marcha el derecho romano debido a su doble condición de derecho consuetudinario y universal. Se trataba de una convivencia de alcance universal, o de una universalidad de índole convivencial, que por tanto lejos de poder suprimir u homogeneizar la pluralidad y diversidad de costumbres convivenciales de cada pueblo, debía mantenerlas y apoyarse en ellas, si bien mutuamente cribadas de forma que pudieran circular entre ellas nuevos

lazos convivenciales de un modo en principio virtualmente ilimitado. Lo cual a su vez implica que, según se va ampliando y complicando históricamente este modo la convivencia, más intensos o esforzados y complejos habrán de ser los esfuerzos libres y responsables por mantener en marcha dicha ampliación y complicación.

Pues bien: podremos comprender entonces a partir de estas notas las claves antropológicas principales de la nueva dogmática teológica cristiana. Para empezar debió quedar, como quedó, suprimido el rasgo siniestro del resto de las religiones, y aún más de las monoteístas universales, de ir a la contra de los demás pueblos y religiones, desde el momento en que de lo que se trataba era justamente de aportar las raíces religiosas de una *convivencia ampliable universalmente* de un modo en principio ilimitado. Por primera vez en la historia, así pues, el carácter siempre de algún modo *a la contra* de todas las demás religiones históricas, quedó suprimido y sustituido por el principio universal-convivencial de la *caridad* y subsecuentemente de la *misericordia*. Y por lo mismo se comprende que la nueva dogmática teológica se proveyera de la más sutil y equilibrada interpretación posible de esa doble condición humana según la cual el ser humano es tanto *capaz* de convivir, y de hacerlo de un modo en principio virtualmente universal, como *inercialmente tendente a desfallecer* en el esfuerzo por alcanzar y mantener dicha convivencia. Ya se entiende, creo, por lo demás, que ésta es mi interpretación antropológico-filosófica de la idea mitológico-religiosa de la “caída”, o del “pecado original”, tan significativamente presente en la tradición hebrea veterotestamentaria, que es la que justamente el cristianismo va a recoger para transformar. Pues el cristianismo ciertamente no va a dejar de *comprender, y a fondo*, la fragilidad que lleva al ser humano a tender inercialmente al mal (o sea a la traición a la convivencia), aun cuando no por eso va dejar de *seguir confiando* en la capacidad humana para, mediante el esfuerzo libre ejercido justamente a la contra de su tendencia inercial al mal, poder llegar a hacer el bien (lograr y mantener la convivencia), o de enmendarse cuando ha hecho el mal, *con tal de que*, a su vez, dicho esfuerzo se vea auxiliado por la Gracia de un Dios cuyo auxilio, lejos de aminorar o suprimir o sustituir dicha libertad, por el contrario la alimenta y fortalece. Así pues, en la medida en que la Gracia auxilia el ejercicio de una libertad capaz de ejercerse a favor de la convivencia universal, no sólo ha tenido ciertamente que desaparecer el rasgo siniestro de las demás religiones de ir unas a la contra de las otras,

sino que también habrá quedado *esencialmente transformado* su rasgo tenebroso: pues ciertamente el temor de Dios y el castigo divino deben mantenerse y se mantienen, pero ya *subsumidos* bajo la figura del *perdón*, justamente correlativo a la *enmienda*, la cual asimismo va a ser siempre *libremente* posible con el auxilio de la Gracia. Y por ello, *porque esta dogmática pivota constitutivamente sobre la inalienable libertad humana*, la Gracia que auxilia dicha libertad es ya (como por cierto su nombre indica: lo dado gratuitamente) un *regalo*, que recibe un hombre esencialmente libre en auxilio de su libertad, y que por tanto *no exige deuda alguna a cambio*, salvo la del *agradecimiento* a su vez *libre*, y que por tanto ha terminado ya para siempre con toda clase de sacrificios en petición de ayuda y en acción de gracias, y no digamos los humanos, salvo justamente el de Jesucristo en la cruz que, como ahora matizaré, comporta la cancelación de todo otro sacrificio humano.

A su vez, la fundamentación religiosa de esta combinación entre convivencia y universalidad requiere que la propia naturaleza del Dios cristiano, a diferencia de la de los demás dioses monoteístas, sea asimismo ya *otra y muy especial*: Pues se trata en efecto de un Dios *personal y trinitario*, y una cuyas personas, la segunda, sin perjuicio de su naturaleza divina, comparte *precisamente* con los hombres la naturaleza humana mediante su *encarnación*. Así pues, son las ideas dogmáticas de Trinidad y de Encarnación, íntimamente vinculadas, las que van a proporcionar la clave de dicha combinación entre universalidad y convivencia. Pues la idea de Trinidad implica la comunicación universal, que tiene lugar merced al Espíritu Santo, entre un Dios Padre y un Dios Hijo encarnado en la misma figura carnal que poseen los hombres. Dicha encarnación, entonces, en la figura del Hijo, supone que la comunicación universal trinitaria entre el Padre y el Hijo merced al Espíritu Santo *alcanza e involucra*, y *por tanto puede propagarse*, a todos los hombres en cuanto que estos comparten la misma condición carnal humana que el Hijo, y que los alcanza precisamente *en cuanto que cuerpos singulares irreductibles*, esto es, a todos y a cada uno de ellos en su *irreductible singularidad carnal y por tanto en su irreductible personalidad singular*, es decir, en los puntales mismos, no susceptibles de ser abstraídos, sobre los que no puede dejar de apoyarse formalmente toda posible forma de convivencia, desde la más elemental hasta la virtualmente universal. Repárese en efecto al respecto en lo siguiente. En primer lugar en que la naturaleza trinitaria y personal del Dios cristiano *combina* la relación *familiar*

—entre la persona del *Padre* y la del *Hijo*, a través del Espíritu Santo—, cuyo correlato humano ya hemos visto que es la formadora del tejido conectivo convivencial de todo grupo humano posible, con el alcance *universal* —merced al *Espíritu Santo*— de dicha relación, cuyo correlato humano viene dado por el alcance en principio universal de la convivencia entre grupos y seres humanos. Y en segundo lugar en que es la segunda de las personas divinas, la que comparte con los hombres su naturaleza humana mediante la encarnación, y la que por tanto asegura la propagación de la comunicación universal-familiar trinitaria a todos los hombres, la destinada al *sacrificio* por la redención de los pecados de todos los hombres. Se trata por tanto una vez más de un sacrificio, y humano, pero de un sacrificio *enteramente nuevo*, pues teniendo ciertamente lugar en un cuerpo humano, es a su vez el cuerpo humano del mismo Dios, y no ya de ningún otro hombre, lo que —repárese— sólo tiene sentido sobre el supuesto de la libertad inalienable del ser humano para pedir y aceptar la Gracia que precisamente se deriva de dicho sacrificio en auxilio de la libertad que le permitirá librarse de sus propios pecados. Y es por ello por lo que este sacrificio comporta la supresión de todo otro posible sacrificio humano en petición de ayuda o en acción de gracias. Se diría en verdad que en cierto sentido esencial la religión cristiana vino a suponer la definitiva cancelación y sublimación de todas las demás religiones, y precisamente en lo que éstas tienen de tenebroso y siniestro.

Así pues, y en resolución, mediante este sutilísimo y delicado juego conceptual de equilibrios (que aquí me ha permitido esbozar de un modo sumamente comprimido aun cuando no sin alguna sistematicidad), la dogmática teológica cristiana fue capaz de aportar los fundamentos religiosos de la renovación del tipo de convivencia universal que ya había comenzado a poner en marcha el derecho romano, o sea fue capaz de instaurar *la Cristiandad* como *prosecución transfigurada* de la *civilización occidental*. Por ello quiero ahora destacar de dicha dogmática las implicaciones antropológicas esenciales suyas que son las que justamente van a ir disolviéndose con el transcurso de la modernidad hasta llegar a su crisis universal misma. En primer lugar y ante todo, la idea de la *libertad inalienable humana*, imprescindible también y precisamente para pedir y aceptar la Gracia que la auxilia reforzándola, y cuyo sentido es el de la consecución y el mantenimiento, en cada caso en lo posible, de esa convivencia cuyo alcance virtualmente universal reside en la circulación en principio ilimitada

de relaciones convivenciales entre unidades grupales asimismo convivenciales con su relativa personalidad propia. De la cual libertad se deducen las otras dos notas que la acompañan consustancialmente, a saber, la *dignidad* y la *integridad somático-espiritual* de cada personalidad humana. Pues la asimismo inalienable dignidad humana es el corolario consustancial de esa libertad que es capaz de orientarse al bien esforzándose por superar su tendencia al mal, en cuanto que es en *semejante esfuerzo anímico moral* donde justamente la dignidad reside. Y a su vez es la singularidad somático-espiritual humana el soporte personal no sustituible de dicha libertad y dignidad, de aquí la necesidad de la preservación de su integridad. Como se ve estoy repitiendo, como aportaciones propias de la dogmática cristiana, los que ya antes apunté como los principios de la criba que hace posible la prosecución de la convivencia universal (lo que quiere decir que de hecho ya estaba ejerciendo antes ideas cristianas).

9. Pues bien: mi idea es que van a ser precisamente estos tres principios los que van a irse disolviendo, ciertamente por fases, con el transcurso de lo que conocemos como Modernidad, y hasta el punto de llegar a tal grado y tipo de disolución que eclosiona la crisis universal de la civilización que precisamente se sustentaba en ellos. Y dos son, según propongo, las principales fases históricas eslabonadas de dicho proceso de disolución: la primera es desde luego la reforma protestante, que como ahora veremos introdujo un principio de disolución tan profundo en la convivencia universal de la cristiandad que dejó dicha convivencia lo suficientemente maltrecha como para que ulteriormente pudieran luego venir las formas industriales de vida a descomponerla puede que irreversiblemente.

Una vez más expuesto muy comprimidamente: la reforma protestante nos muestra toda su significación antropológica cuando se la entiende en el contexto histórico del primer desarrollo moderno de las fuerzas productivas, el que comenzó a hacer posible, de entrada, un nuevo volumen, extensión y complejidad de unas operaciones y relaciones mercantiles que, por así decirlo, una vez más volvieron a *poner a prueba* la capacidad humana, en este caso la de la cristiandad, para sobreponerse a dicho reto económico y técnico bien ordenándolo en lo posible a la convivencia universal en curso o bien sucumbiendo a él *precipitándose por el camino más corto* de las pugnas económico-técnicas y políticas mutuas. Y en esta coyuntura histórica crucial fue precisamente el

protestantismo el factor que más decisivamente vino a expresar a la vez que impulsar este camino más corto —el atajo, en efecto, en donde según Chesterton siempre anda el demonio.

Y fue como parte integrante de dicho atajo como pudo tener lugar la formación de los nuevos estados nacionales modernos con todo lo que éstos acabaron trayendo consigo. Estos se fueron en efecto formando a resultas de la refundición de las unidades socio-políticas regionales previas (aproximadamente, los antiguos reinos medievales) en un nuevo tipo de unidades políticas, dadas ya a otra escala, cuyo *motor específico de generación* residía en todo caso precisamente en las pugnas que ellas ya podían mantener entre sí por el dominio imperial, intencionalmente planetario o mundial, de los nuevos territorios y pueblos que los recursos económicos y técnicos de estas nuevas sociedades ya estaban poniendo a su alcance. De aquí que asociado a cada uno de estos nuevos estados nacionales se encuentre siempre al menos un principio de imperio económico-técnica y políticamente dominador, de entrada intencionalmente planetario, cuyos límites histórico-geográficos vendrán en todo caso marcados por la fuerza dominadora de los demás. Se trata, como se ve, una vez más, de una reaparición de lo que he denominado como la ley de bronce de la historia, y aun podríamos decir de un *recrudescimiento*, y no ya sólo por la mayor capacidad económica y técnica —y en particular militar— de enfrentamiento mutuo, sino y *sobre todo* por la nueva intensidad de la agresividad, o dicho más crudamente del *odio*, que como hemos visto caracteriza en principio las relaciones mutuas entre las religiones universales o monoteístas no cristianas, y que ahora vino justamente a reaparecer como el principal impulso anímico-moral (o mejor, inmoral) de las nuevas unidades nacional-estatales e imperiales religiosas *protestantes*, un odio que no sólo ejercieron por supuesto dichas unidades entre sí, sino *sobre todo frente* a los restos de la vieja cristiandad, o sea la católica, que aún pudo ofrecer resistencia y hacer frente, en la nueva coyuntura histórica, a este nuevo furor político-religioso protestante (como fue el caso por antonomasia, como ahora apuntaré, precisamente de España y de su muy distinto tipo de Imperio).

Y para comprender esto es preciso reparar en los efectos que la formación de estos nuevos estados nacionales, junto con sus imperios asociados, fueron a tener sobre la previa convivencia universal que mal que bien venía dándose

entre los pueblos cristianos: cada nuevo estado tenderá, no sólo por descontento a incorporar bajo su soberanía la mayor cantidad posible de territorio, frente a los otros estados, como plataforma geohistórica de su expansión imperial, sino que lo hará de forma que induzca *la degradación* de la vida anímico-moral de sus miembros de manera que ésta pueda ponerse ahora al servicio de sus pugnas económico-técnicas y políticas frente a los demás estados. De este modo se irán progresivamente *cortocircuitando* y *debilitando* los esfuerzos anímico-morales anteriormente orientados a la circulación de la convivencia entre los diversos pueblos según dichos esfuerzos vayan quedando degradados y sustituidos por los orientados a servir cada vez más como meros soportes de los nuevos intereses tecno-económicos y políticos de los nuevos estados. Se irá produciendo por tanto un creciente *endurecimiento* o *pérdida de la porosidad o permeabilidad* trasconvivencial entre los pueblos cristianos según sus miembros vayan quedando reinsertados y encuadrados bajo los nuevos intereses de sus nuevos estados, o sea vayan quedando abstractamente reducidos a los nuevos intereses económico-técnicos y políticos en pugna mundial.

En semejante tesitura nos es dado comprender de qué modo la nueva dogmática protestante (desde luego inicialmente la luterana, y luego la de las diversas sectas protestantes ulteriores) vino a encajar milimétricamente en semejante estado de descomposición del curso de la vieja cristiandad, actuando no sólo como su expresión más característica sino como su principal ariete doctrinal. Pues lo que dicha dogmática hizo fue justamente dinamitar de raíz los tres principios antropológicos básicos implicados por la dogmática cristiana vieja o católica sobre los que se venía sustentado la convivencia virtualmente universal de la cristiandad —como sabemos, los de la libertad, la dignidad y la integridad humanas. Esta dogmática concibe en efecto al ser humano como sumido en el pecado sin voluntad ni por tanto capacidad de enmienda, y por ello sin voluntad de pedir y aun de recibir la Gracia, depositando en consecuencia la salvación en la sola fe merced al sacrificio de Jesucristo. No cabe imaginar un desquiciamiento mayor del delicado y sutil sistema de equilibrios característicos de la vieja dogmática católica y de sus implicaciones antropológicas. Para empezar semejante concepción del hombre ha aniquilado la capacidad humana para esforzarse libremente, con el auxilio de la Gracia que refuerza esta libertad, en el logro y la prosecución, y en su caso reparación, de la convivencia, así como para incluso querer libremente recibir la Gracia.

Sencillamente ha aniquilado la inalienable libertad humana cristiana vieja o católica, que era la piedra angular sobre la que pivotaba todo el edificio doctrinal del cristianismo y la eficacia histórica de la cristiandad —esa libertad, en efecto, que deposita la salvación no sólo en la fe, sino *también en las obras*. No es de extrañar entonces que semejante trituración de la libertad pudiera dar ulteriormente lugar a aberraciones morales como la idea calvinista de la predestinación. Y por lo mismo que ha destruido la libertad ha degradado por completo la dignidad que como hemos visto reside en los esfuerzos humanos moralmente libres. Y asimismo ha disuelto de raíz el sentido de la integridad somático-espiritual humana, que era el de consistir en el soporte personal intransferible de la fuerza de la libertad de cada cual, al dejar rota o desquiciada dicha integridad por un lado en una carnalidad psico-somática entendida como un inmundo basurero de pecados sin enmienda posible y por otro en una conciencia abismada en la culpa que ya sólo puede confiar en la fe como asidero de salvación.

Por todo lo cual se comprende, a su vez, que esta dogmática reformista asumiera el principio de las religiones nacional-estatales, el que reza en efecto *cuius regio eius religio*, con lo cual no sólo se venía a sancionar religiosamente, y de un modo supuestamente cristiano, el nuevo tipo de intereses de cada uno de los nuevos estados modernos no sólo frente a los demás, sino sobre todo y *precisamente frente a* la cristiandad, o sea frente a la convivencia universal cristiana o *Universitas Christiana*, sino que asimismo se estaba dotando de la fuerza de legitimación religiosa *monoteísta*, de nuevo supuestamente de un modo cristiano, a estos nuevos intereses de *cada estado frente a* la convivencia *universal* cristiana, lo que desde el punto de vista de la genuina dogmática cristiana no podía obviamente suponer un *contrasentido* mayor, un *contrasentido* en efecto *tan crudo* que suponía recuperar *recrudecido* el carácter siniestro de las religiones monoteístas no cristianas, pero esta vez de un modo pretendidamente cristiano, llevando ahora dicho carácter al paroxismo del odio anticatólico, o sea del odio a la efectiva convivencia universal cristiana y a su correspondiente dogmática.

Y a este respecto no cabe dejar de apuntar siquiera aquí a un hecho histórico que juzgo de una importancia extraordinaria, y cuyo significado me parece que no ha sido por lo general suficientemente comprendido ni por los histo-

riadores ni tampoco desde la filosofía de la historia —lo que tampoco debería sorprendernos, puesto que esta incompreensión es un claro indicador de la victoria histórica moderna de las fuerzas disolventes de la vieja cristiandad y su civilización. Me refiero a lo siguiente: a la diferente perspectiva, básicamente *asimétrica*, desde la que pudieron mutuamente percibirse y afrontarse, especialmente durante el siglo y medio que tardó en culminar la crisis introducida en la cristiandad por el protestantismo, durante el siglo XVI y hasta la mitad del XVII aproximadamente, las nuevas fuerzas nacional-estatales imperiales protestantes (principalmente las germanas, holandesas y británicas, aunque no sólo: el estado moderno francés no dejó nunca de ser un cínico parásito del catolicismo cuya actuación respondió paradigmáticamente a la de los estados nacionales modernos) y la única fuerza histórica que se mantuvo firme en la defensa de la vieja y genuina cristiandad frente a aquellas nuevas fuerzas, que fue ciertamente la de España y su muy diferente tipo de Imperio. Pues mientras que la perspectiva de España, en su enfrentamiento con las fuerzas protestantes y más en general estatales modernas, *siguió siendo* básicamente la de la prosecución de la vieja convivencia universal cristiana, *en función de* la cual prosecución, y por tanto como *un medio suyo*, estaba el poder político y militar de su Imperio, la perspectiva de las fuerzas protestantes y estatales modernas en su lucha contra España fue la de la defensa particularista de cada uno de sus nuevos estados y de sus correspondientes nuevos tipos de intereses dominadores contrarios a toda posible convivencia universal. Y esta perspectiva española, por cierto, estuvo ya muy presente no sólo con Felipe II, sino ya antes y precisamente con Carlos I, y justamente en la medida en que, digámoslo así, el emperador Carlos *pasó* histórica y biográficamente *de ser Carlos V a ser Carlos I*, o sea de ser el nieto de Maximiliano, el emperador austriaco del viejo imperio sacro romano, convertido ya a la sazón en un residuo histórico más meramente político que convivencial cristiano, a ser el nieto de la española Isabel la católica, o sea, la persona que supo, a la vez que retener y mantener para España mediante los matrimonios de sus hijos la legitimidad histórica del viejo imperio austriaco sacro romano, orientar sin embargo, y desde el principio, su nuevo Imperio, con plataforma geohistórica ya española, en un sentido genuinamente católico, y tanto en dirección europea como ya también hispanoamericana, ese nuevo Imperio que precisamente se había ido forjando en la lucha por la convivencia cristiana entre los reinos españoles

contra el Islam durante la reconquista. Y no puedo, por desgracia, como quisiera, extenderme ahora más en esta cuestión verdaderamente decisiva, cuya interpretación me parece que pone a cada uno en su lugar en relación con su idea de la Historia Universal.

Mas lo que sí he de señalar, por fin, es lo siguiente. Y es que el efecto disolvente del protestantismo sobre la vieja Europa no dejó de tener también un efecto *enturbiador* sobre el propio catolicismo, que asimismo no pudo dejar de acabar afectando al propio catolicismo español y a la historia misma de España.

Una vez más dicho muy rápidamente: el proceso histórico lento, sinuoso y complejo, pero a la postre efectivo, de *derrota* político-militar, económico-técnica y territorial del Imperio católico español a manos de las diversas y combinadas acometidas de los nuevos imperios nacional-estatales dominadores (protestantes y oficialmente no protestantes, como el francés) —proceso que se puede decir que culmina en “el 98”, con la pérdida de las últimas provincias hispanas de ultramar—, no pudo dejar de ir teniendo un efecto *debilitador*, asimismo progresivo y complejo, sobre esa unidad histórica que se había propuesto ni más ni menos que mantener históricamente erguida la convivencia universal cristiana a lo largo de todo el orbe geográfico que ella misma había descubierto: un efecto que comenzando por afectar a sus diversos medios técnicos, acabó inevitablemente afectando también a su fuerza moral de ánimo para mantener *en positivo* erguido su proyecto, de modo que el catolicismo español fue históricamente pasando de ser primero ya en alguna medida *defensivo* (la propia Contrarreforma que sin duda España lidera no deja ser ya un movimiento en cierto modo defensivo, o a la contra; si bien sólo hasta cierto punto, puesto que asimismo fue la *reforma* dogmática *en positivo* doctrinalmente más compleja y sutil de la historia entera del catolicismo, obra principalmente de nuestros teólogos españoles), a ir adquiriendo más adelante tintes *reactivos*, y por fin en buena medida *vengativos*, característica ésta que, además de suponer un manifiesto contrasentido católico, fue dando pie a su realimentación incesante con las fuerzas antiespañolas y por ello anticatólicas, tanto exteriores como interiores, y en todo caso estas últimas prácticamente siempre instigadas y sostenidas desde el exterior, en la cual realimentación me parece que hemos de cifrar el carácter *trágico* que va progresivamente adoptando la

historia moderna de España y la Hispanidad y que cristaliza ya de un modo inequívoco en toda su historia contemporánea —la oposición enconada entre “reaccionarios” y “progresistas”, con sus muy diversas fases, inflexiones y matices, que caracteriza a toda la España contemporánea, es una muestra ejemplar de esta realimentación trágica en la que cada parte actúa cada vez más *a la contra* de la otra en vez de movida en positivo por un proyecto propio, y en donde ambas partes se acabaron mostrando igualmente insensibles a la progresiva descomposición, coadyuvada por su propia lucha enconada, de la misión histórica universal de España. La tragedia de España consiste en que el proyecto en principio más ambicioso, noble y generoso de convivencia universal habido en la historia universal, de algún modo él mismo culminación de la Historia Universal —sin perjuicio de las miserias que ciertamente pudieron entreverarlo, como es propio de toda obra humana— acabó, por la fuerza histórica de las cosas, trasmutado en un sumidero de odio de sí que parece interminable e irremediable. Y a este respecto no puedo ni quiero en esta nota ni siquiera asomarme a la múltiple y progresiva desvertebración histórica contemporánea de España y de la Hispanidad, tanto territorial como institucional y social, la que sin ir más lejos nos está dando una muestra más de su profundidad y de su alcance, al mismísimo día de hoy, delante de nuestros ojos, con la sedición del independentismo catalán (y que por cierto hace que el ensayo de Ortega de 1921 *España invertebrada*, no obstante sus insuficiencias y algún notable desatino, se nos muestre cada vez más rebosante de sentido).

Y por fin y por lo que respecta a la propia Iglesia católica, asimismo es preciso señalar que tampoco ésta quedó indemne de las acometidas de la modernidad y del protestantismo. Recuérdese, como dato muy significativo, que precisamente a lo largo de todo el siglo XVI, o sea justo cuando está teniendo lugar la disolución de la cristiandad inducida por el protestantismo, el propio Vaticano se está ya comportando *al menos tanto* como un Estado moderno más que como el custodio eficaz de la dogmática católica que debiera ser —llegando por ejemplo a pactar indirectamente con los turcos por la mediación del Estado francés precisamente frente a la presencia del imperio católico español en el Mediterráneo y la península itálica—. Y ésta fue sin duda la *mayor de sus corrupciones*, de la que se derivan todas las demás archisabidas (la lujuria, el lujo, el nepotismo, el negocio de las indulgencias...), ésas que Lutero pudo y supo tomar como arma arrojadiza para reproducir él mismo, reduplicada, en la

práctica y en la doctrina, la raíz misma de dicha corrupción. Desde entonces la propia Iglesia católica como institución no ha dejado de comportarse a lo largo de la modernidad, y no de un modo casual, también como un Estado sumido en el juego de equilibrios y complicidades políticos en relación con los muy diversos conglomerados políticos ya siempre en pugna incesante entre sí, yendo con frecuencia más allá de la mera prudencia diplomática hasta alcanzar en ocasiones extremos delicados y más que delicados: hasta el punto de subordinar más de una vez la custodia efectiva de su dogmática en principio orientada a la convivencia universal a sus intereses particulares institucionales estatales—generándose de este modo una característica *desvertebración* del catolicismo, entre su dogmática, cada vez mas abstractamente esclerotizada y residual, y su realidad histórica institucional, que bien nos permitiría hablar, por semejanza con la “España invertebrada” de Ortega, de un “*catolicismo invertebrado*”. Y ésta es sin duda la raíz más profunda de esa peculiar atmósfera de doblez y de taimada actitud que no pocas veces se respira en los ambientes católicos y que no sin razón tantas reservas suscita.

Y bien: como apuntaba, la segunda fase de disolución de la vieja convivencia universal cristiana y de los tres principios teológico-antropológicos sobre los que ésta se sustentaba, la que ha acabado desembocando en la crisis universal misma de dicha convivencia, ha venido inducida por las formas industriales de vida, una vez que éstas han podido llevar a cabo su efecto disolvente sobre el maltrecho estado de disolución previa en el que se encontraba ya la convivencia occidental debido a la división de la cristiandad, y ya también a su enturbiamiento general, generada en un principio por la reforma protestante.

De nuevo yendo muy sucintamente al núcleo de la cuestión: El efecto que la sociedad industrial, es decir, la que se genera a partir de la incorporación a la producción de los contenidos cognoscitivos de las distintas ciencias naturales contemporáneas, ha tenido —en realidad, ha ido teniendo por fases y modos diversos cuya diferencia es muy importante analizar aunque no pueda entrar ahora en ello: no es lo mismo, por ejemplo, la primera revolución de la máquina de vapor y el ferrocarril que la ulterior de la electricidad y el motor de explosión o que la informático-robótica y telemática más reciente...—, el efecto que la sociedad industrial ha ido teniendo, decía, sobre las formas de vida occidentales contemporáneas, y por extensión planetarias, ha consistido

básicamente en esto: en la tendencia, progresivamente multiplicada en cada una de sus fases, a *la máxima reducción abstracta posible* del ciclo que va desde el trabajo al uso de los bienes a sus ingredientes meramente tecno-económicos, ya de factura tecnológica o industrial, y en consecuencia a la tendencia a *la extensión homogénea* de dicha abstracción reductora a la totalidad del planeta impulsada a su vez por la lógica que la propia forma industrial de producción ha ido haciendo posible a la vez que se ha ido realimentando de ella, esto es, la de *meramente producir para meramente consumir lo más posible, la más deprisa posible y lo más variado posible*, exponencialmente multiplicada dicha lógica a su vez por un nuevo tipo y nivel de finanzas que asimismo la industria posibilita y necesita. Se ha ido produciendo, así pues, una progresiva sustitución de la antigua unidad convivencial de los diversos grupos convivenciales humanos, ciertamente ya previamente maltrecha y enturbiada por la división moderna de la cristiandad, por una unidad meramente técnico-económica de una masa humana cada vez más homogénea o indiferenciada y cada vez más arrastrada a formas de vida meramente consumistas. Ahora bien: *un mundo tecno-económicamente unificado* de este modo *lejos de ser un mundo unido* se resuelve por el contrario en *un mundo máximamente desunido o dividido* en conglomerados geopolíticos en incesante pugna mutua por su respectivo dominio económico-técnico, así como por el de cualesquiera otros pueblos y recursos que puedan ser anexionados a sus respectivas esferas de influencia, como en efecto ha sido el caso de los imperialismos industriales contemporáneos en incesante lucha mundial, un dominio éste, por tanto, que acaba por no tener ningún otro fin —humano, convivencial—, que no sea el de su propio cumplimiento ciego. Y si hablamos, por cierto, de “conglomerados” más que de “bloques”, es en la medida en que las diversas y alternativas combinaciones de enfrentamientos y alianzas irán pudiendo fluctuar, y cada vez más, con una rapidez que se aproxima a la que se mueven los nuevos flujos económicos y financieros. Así pues, una vez más, como se ve, se va a reproducir la lógica del enfrentamiento mutuo mundial entre unidades político-económicas que ya había caracterizado a la moderna sociedad mercantil planetaria, si bien esta vez ya multiplicada a la escala de las nuevas formas industriales de vida.

Se comprende entonces de qué modo esta lógica irá tendiendo inevitablemente a *cortocircuitar* y *anegar* los últimos restos de esfuerzo anímico-moral que aun pudieran quedar orientados tanto al aprecio del propio grupo convi-

vencial —o sea de la propia “patria”, que no mera “nación política”— como a la vieja convivencia universal, sustituyéndolos por un *nuevo tipo humano de ánimo moral* cada vez más meramente *utilitario* en cuanto que *acorde* con el tipo y nivel de los intereses de cada uno de los nuevos conglomerados en pugna de los que forme parte. El proceso de transformación anímico-moral al que me estoy refiriendo es sin duda tan efectivo como antropológicamente significativo. Es un lugar común consabido el de que la nueva técnica científica *facilita la vida*. Y la facilita sin duda: la facilita *hasta tal punto y de un modo tal* que el propio *automatismo homogéneo*, cada vez más *tendencialmente perfecto*, tanto de los medios productivos como de los objetos de este modo producidos, incluida su distribución, tiende cada más a *cortocircuitar* y por ello a *anegar* los esfuerzos anímico morales que según decíamos precisamente se requerían para la colaboración tanto en el trabajo como en el propio disfrute de los objetos elaborados, incluida su distribución, esos esfuerzos que requerían vencer las extrañezas que justamente ahora van quedando *difuminadas* por el automatismo y con ello los esfuerzos mismos para superarlas. Así pues, esa facilitación de la vida que trae consigo el automatismo homogéneo tendencialmente perfecto consiste justamente en esto: en la *debilitación* de la fuerza moral de ánimo que se requiere para las diversas formas de la convivencia, tanto en el trabajo como en el uso, y por tanto en la *disolución* de los *hábitos mismos* de dicha convivencia, en la medida en que dichos esfuerzos y hábitos van quedando *sustituídos* por una tendencia inercial que va arrastrando a las masas de individuos abstractos al mero consumo. Pues en efecto las masas no son sino los meros amontonamientos indiferenciados de individuos abstraídos por su vida técnicamente facilitada de todo vínculo convivencial esforzado, y por lo mismo arrastrados inercialmente al mero consumo, a un consumo en efecto individual de masas.

Ocurre de este modo que lo que en un principio debieran haber sido los medios, económicos y técnicos, puestos al servicio de unos fines que en cuanto que convivenciales supondrían siempre una acción con *sentido final* de cada una de las personalidades vivientes involucradas en dichos fines, irán *reabsorbiendo y anegando en su propio automatismo* dichos fines, y convirtiéndose por tanto ellos mismos en una suerte de *fines automáticos ciegos sin finalidad personal-viviente alguna*. Unos fines automáticos ciegos éstos que no tienen otra función más que la de abocar, asimismo de un modo automático y ciego, o sea inercial, a las masas de individuos abstractos al consumo. Así pues, la

inmensa red automáticamente engranada de los automatismos tecnológicos —que abarca desde las formas de producción a las de distribución y consumo— tiende cada vez más a *autosostenerse por sí misma*, y por tanto a *sostener la totalidad de la vida social y su reproducción prescindiendo cada vez más del genuino concurso humano, de suerte que los detritus humanos resultantes de este automatismo, las masas de individuos abstractos, se vean asimismo automáticamente abocados al consumo*. Se trata en realidad de un proceso inmenso en su extensión, intencionalmente planetaria, y en su complicación puramente técnica (tecnológica), pero profundamente banal, insustancial y degradante desde el punto de vista antropológico. Pues ahora en efecto los seres humanos resultantes de esta transmutación comenzarán a quedar convertidos en una suerte de meros *apéndices funcionales consumistas de aquellos automatismos ciegos*, en lugar de ser ellos mismos quienes dispusieran sus medios (técnicos) en función de sus fines (convivenciales). Serán ellos los que van a ser ahora más bien “usados” por los automatismos ciegos que creen manejar en lugar de usarlos propiamente: la imagen, pongamos, tan actual, de cualquier individuo-masa literalmente *abducido* por alguno de los aparatos que forman parte de las denominadas TIC me parece al respecto lo suficientemente ilustrativa. Y dicho sea de paso, resulta de un humorismo tan involuntario como siniestro el denominar con esta expresión, la de las Tecnologías de la Información y la Comunicación, a los que seguramente sean los aparatos que más radicalmente y en seco han cortocircuitado la información y la comunicación genuinamente humanas entre los seres humanos (como por lo demás ocurre con toda la familia de expresiones tales como “Sociedad del Conocimiento”, “Sociedad de la Información” y otras del mismo jaez).

En semejante tesitura se comprende a su vez que estos nuevos apéndices humanos de los automatismos, a la par que van desfalleciendo en su capacidad de convivir y no digamos de hacerlo universalmente, se avengan *dócilmente* a ser puestos *al servicio* de los intereses particularistas y mutuamente enfrentados de sus correspondientes cúpulas económico-políticas, precisamente en la medida en que dicha *servidumbre* resulta *acorde* con su pasta *ánimico-moral ya utilitaria y egoísta*. Y ello sin duda así comenzó a ocurrir ya antes como entre medias de las dos grandes guerras mundiales del pasado siglo, que no fueron sino efectos consecutivos muy precisos de la pugna imperialista industrial mundial consecuente con la crisis universal de la vieja convivencia universal,

como no ha podido dejar de seguir ocurriendo, y con mayores profundidad y extensión sociales y amplitud geohistórica, a raíz del resultado de la segunda de estas guerras. Y así ha ocurrido, en efecto, así mismo, tanto cuando dichos conglomerados, por su mayor poder tecno-económico comparativo, han dado margen y aun se han beneficiado de ciertos grados de particularismos y de divisiones y tensiones sociales internas, como cuando, debido a su menor poder tecno-económico comparativo, han requerido del encuadramiento estatal totalitario uniformador del conjunto de sus intereses, pues tanto en un caso como en otro se ha tratado siempre de intereses *de rango moral inferior*, esto es, *particularista o egoísta o utilitario*, es decir, de intereses que aun cuando hayan podido ser en cada caso de órdenes relativamente diversos, más bien sociales o más bien geoestatales, no han dejado de ser en todo caso meramente tecno-económicos y susceptibles por ello de ser político-estatalmente ordenados aun cuando de diversos modos: ni Atenas ni Esparta, como ya dije.

10. Ahora bien: una vez que la alianza entre el bloque “ateniense” y el más netamente “espartano” resultó vencedora de la segunda guerra, es entonces cuando pudo comenzar a adquirir, especialmente en el bloque “ateniense” por su indudable mayor poder económico-técnico, un nuevo e inusitado ritmo de crecimiento en intensidad y extensión sociales el proceso antropológico ya iniciado anteriormente de formación de la sociedad de masas de individuos abstractos abocados inercialmente al consumo, un proceso este que a su vez ha acabado quedando, por así decirlo, en principio en vía libre de expansión a raíz del hundimiento definitivo en 1989 del bloque “espartano”, generándose con ello una nueva escala de degradación antropológica desconocida hasta el presente y puede que definitiva, como ahora apuntaré.

Por lo que toca, en efecto, a la primera fase histórica de este proceso, la que va desde el final de la segunda guerra a la caída del muro de Berlín, fueron particularmente los hijos de los vencedores del bloque “ateniense” los que pudieron comenzar a “disfrutar” (o padecer, según el signo antropológico con el que lo valoremos) un grado y un tipo tales de “bienestar” consumista (y acaso por ello de malestar moral, según de nuevo el signo antropológico de nuestra valoración) que se comprende la configuración antropológica a la que esto dio lugar: una debilitación tal de la fuerza moral de ánimo para la genuina convivencia y una disolución tal de los hábitos genuinamente convivenciales que el

malestar moral generado por dichas debilitación y disolución vino a ser canalizado, mediante una característica sustitución resentida, bajo la forma de un presunto anhelo de emancipación de un “sistema” percibido por los presuntos emancipadores como “represor” precisamente en lo que aún le quedaba de resto de la vieja y genuina convivencia, y sin embargo en realidad generador del malestar moral sentido debido justamente a lo meramente residual de dicha genuina convivencia. De este modo, estos individuos pudieron representarse y presentarse, ante el conjunto de la sociedad, entre ellos mismos y cada cual ante sí mismo, mediante un acto de mala fe mutuamente compartida y aun de cada cual consigo mismo, como presuntos emancipadores de un “sistema” del que eran en realidad un característico detritus. Me estoy refiriendo naturalmente a los acontecimientos del mayo del 68 (y a otros fenómenos parejos, como los que pudieron ocurrir por entonces en los “campos” de ciertas universidades norteamericanas), un fenómeno antropológico este cuya significación ciertamente no podemos ni obviar ni olvidar.

Y no podemos ni debemos olvidarlo aunque sólo fuera porque en este acontecimiento quedó ya esbozado el proceso de degradación antropológica que iba a acabar ulteriormente extendiéndose e inundando a nuestra sociedad occidental aproximadamente desde la caída del muro hasta el presente. Un proceso este, en efecto, que ha consistido en ir llevando la lógica consumista que pide, como decíamos, meramente producir para meramente consumir lo más posible, lo más deprisa posible y lo más variado posible, *abstracción hecha* —repárese— *precisamente del contenido de dicha “variación”,* hasta el *punto crítico* de tomar a los propios *cuerpos humanos* como un *objeto más de consumo*, sometidos por ello a la misma *variación potencialmente indefinida* de cualquier otra innovación banal consumible, y entendiendo a su vez dicha supuesta *“libertad”* de variación indefinida como el resultado de un no menos supuesto *“derecho a decidir”* que tuviera una suerte de consciencia racional separada y superior al cuerpo capaz de diseñar libremente éste en virtud de dicho derecho a decidir —como en efecto se diseñan, pongamos, las plantas y los productos industriales, los centros comerciales y las banalidades por consumir en dichos centros. La aberración antropológica no puede ser mayor, pues resulta que el cuerpo humano (cada cuerpo humano) es una especie de templo sagrado, o sea algo cuya naturaleza no puede ser “tocada”, alterada, violentada o dislocada de cualquier modo, y precisamente en la medida en que es dicha natu-

raleza, incluyendo muy precisamente su diferenciación en sexos y en edades, la que fue evolutivamente conformándose al compás de la formación de esas relaciones sociales espacialmente triposicionales y temporalmente subjuntivas que constituyeron como hemos visto el núcleo generador recurrente de toda convivencia humana posible potencialmente universal, y la que por tanto no puede quedar en modo alguno ajena o al margen de dicha convivencia. Me estoy refiriendo, en efecto, como ya hemos visto, a aquellas relaciones sociales cuya primera conformación aseguró el modo ya humano de sustentarse en el paleolítico, y las que, justo cuando adoptaron la forma de las relaciones sociales de parentesco en el neolítico, establecieron el tejido conectivo del conjunto social que hizo posible desplegar la temporalidad social humana o historicidad a la vez que subsumían las relaciones del sustento en el seno de las nuevas relaciones vecinales y entre los oficios, de modo que quedaran instituidas los tres tipos de agrupaciones humanas que no pueden dejar ya de quedar integradas en toda sociedad humana posible, y también en toda sociedad histórica, la cual literalmente estallaría de desaparecer dichas agrupaciones, y son estas relaciones las que no pueden prescindir en modo alguno de los cuerpos humanos en la medida en que éstos se han conformado como lo han hecho justamente al compás de la formación de dichas relaciones. Es por esto por lo que la integridad somático-espiritual del cada cuerpo humano es la sede y el fundamento de toda libertad responsable y de toda dignidad humanas genuinamente orientadas a la convivencia, de manera que desde el momento en que este cuerpo quede afectado por la lógica consumista del modo indicado habrán quedado por ello ya heridos de muerte los pilares últimos (o primeros) mismos de toda convivencia humana posible y por tanto de la misma humanidad.

Y tampoco nos ha de extrañar por cierto en absoluto esta siniestra dislocación entre una supuesta consciencia racional decisora y su presunto propio cuerpo —en la que, como se ve, estoy haciendo residir la culminación de la crisis universal de la civilización que una vez fuera universal—, puesto que no cuesta advertir que ella es el producto histórico final del dualismo cartesiano de las sustancias, que a su vez fue una consecuencia gnoseológica y ontológica del abismo moral ya abierto por Lutero entre un cuerpo viviente entendido como un sumidero inmundo de pecados y una consciencia aislada en el abismo de su culpa sin remisión. Son este abismo moral y el consiguiente dualismo gnoseológico y ontológico (que se reproducen ambos, por cierto, según

una variación muy precisa de formas en todo el ciclo del idealismo alemán, cuestión esta decisiva en la que tampoco puedo ahora entrar) los que la industria contemporánea se ha ido encargando de institucionalizar por medio de diversas y determinadas formas de vida —desde el inicial trato de los cuerpos humanos como reservas energéticas puestas al servicio del funcionamiento de las primeras máquinas industriales hasta su transformación en sumideros consumistas capaces de absorber toda suerte de banalidades— hasta llevar este proceso hasta el estadio final que aquí estoy considerando. Y final es, en efecto, porque, como he dicho, una vez que ha quedado afectado el propio cuerpo por el paroxismo consumista del modo indicado, han quedado asaltados y atropellados los pilares últimos o primeros de la misma humanidad. Y no exagero: pues los individuos capaces de banalizar de este modo su propio cuerpo, al modo de una variación consumista más, han triturado el fundamento de toda posible vinculación humanamente real o efectiva y se han arrastrado por tanto a sí mismos al máximo aislamiento mutuo posible genuinamente humano, y por ello a la disolución misma de su humanidad.

Se comprende entonces que estos individuos incurran en un autoengaño semejante a aquel en el que ya incurrieron sus precedentes del 68 —cuyo lema del “amor libre” ya suponía ciertamente un principio de banalización consumista de sus cuerpos—, sólo que ahora de un modo más obscuro y descarnado dado el límite al que se ha llevado dicha banalización, el consistente en representarse y presentarse, ante la sociedad, entre ellos mismos y cada uno ante sí mismo, por medio de un descarado acto de mala fe mutuamente compartida y de cada uno consigo mismo, como los emancipadores de un “sistema” que juzgan opresivo por lo que en verdad aún conserva de los últimos restos de vida humana efectivamente posible, cuando son estos pretendidos emancipadores, de hecho, la última y la peor diarrea moral e intelectual del sistema frente al que dicen estar. Se trata ciertamente de la última y más espeluznante por obscena forma de resentimiento (tanto en el sentido de Nietzsche como de Max Scheler) que hasta ahora le ha sido dado soportar a nuestra civilización.

Y la cuestión es que aun cuando estos individuos en sus manifestaciones más explícitas puedan ser fácilmente reconocibles, incluso en cuanto que formado parte de ciertas organizaciones políticas o de sus diversas orlas asociadas, tampoco puede decirse que antropológicamente sean un grupo estrictamente

particular o aislado, puesto que más bien constituyen un caso límite al que, con diversos grados de intensidad, tienden a aproximarse las más diversas franjas de una parte muy amplia de la actual sociedad en su conjunto. Pues lo cierto es que la disolución de los hábitos convivenciales asociada a la debilitación de su esfuerzo para lograrlos y mantenerlos constituye la tendencia general más característica de nuestra sociedad “avanzada”, la que aboca a sus individuos-masa a una vida cada vez más meramente consumista, cuyo caso a la vez que más exacerbado más característico y por ello de algún modo polarizador del resto de la sociedad es justamente el de la mencionada banalización de los propios cuerpos.

Ahora bien, una sociedad sumida en semejante vórtice de autodestrucción —que nos recuerda el “descenso al Maelström” de ese extraño y genial visionario de nuestro mundo que fue Alan Poe— difícilmente puede autopreservarse, pues carece justamente de los recursos morales para ello. De ahí que, como ya apunté, no podamos dejar hoy de preguntarnos si la crisis antropológica de la que se comenzó a tomar conciencia intelectual aproximadamente hace ahora un siglo, lejos de resolverse o reencauzarse de algún modo, se ha intensificado y extendido hasta el punto de conducirnos ya a la explosión definitiva de nuestra civilización occidental, o al menos nos tiene puestos en el umbral mismo de dicha explosión.

Y máxime cuando esta civilización nuestra no vive ciertamente aislada de los demás grupos humanos del planeta, sino enteramente inmersa en el entrecruzamiento actual de pugnas mundiales por el dominio mutuo que caracteriza el estado actual del mundo, unas pugnas estas que a su vez tienen lugar entre unidades históricas muy diversas y con muy diversos rangos de intereses. Ya se comprende que esta cuestión, de suyo actualísima e importantísima, requiere de un análisis de cuya complejidad en modo alguno me puedo hacer cargo en esta nota. Mas, como quiera que sea, y al objeto de poder plantear por fin, a su vez muy en su núcleo último, la cuestión de si nuestra civilización tuviera alguna posibilidad de seguir adelante, me limitaré una vez más de modo sumarísimo a apuntar lo que sigue.

Para empezar es imprescindible volver a recordar un hecho histórico-teológico cuya sola mención resulta ciertamente incorrecta, pero que es un hecho

histórico-trascendental imposible de obviar, a saber, el hecho de que nuestra civilización, y en cuanto que cristiana (católica), se ha visto, prácticamente desde siempre, de diversos modos atacada tanto por el Islam como por el judaísmo. De unos modos muy diversos, en efecto, puesto que mientras que el Islam se mostrado siempre como un enemigo abierto y frontal, la función del judaísmo ha sido la de debilitar de un modo soterrado y desde dentro las reservas tanto económicas como morales de nuestra civilización (y en este sentido ya decía nuestro Quevedo en su "*Epístola censoria...*" que nosotros los españoles preferimos "los turbantes a los ceros", justo porque los "turbantes" son guerreros que dan la cara, mientras que los "ceros" son usureros que nos debilitan soterradamente desde dentro). Por lo que respecta al Islam, en efecto, esta civilización, no obstante su división histórica prácticamente desde su comienzos (entre chiítas y sunnitas), se ha mostrado en su conjunto abiertamente y desde siempre como un enemigo tenaz e irrevocable de la cristiandad, cuyo objetivo es destruirla y ocupar su espacio geohistórico. Sin entrar ahora en más detalles, parece evidente que hoy en día esta enemistad se está manifestando, y en lo esencial sin distinción de matices entre presuntos "moderados" e "integristas", mediante la combinación de la inmigración y el terrorismo más masivo y brutal posible en nuestro suelo con los ataques más destructivos y sanguinarios posibles al mundo cristiano en cuantas más regiones posibles del planeta que sean geográficamente próximas o históricamente afines a Occidente. Y voy a no calificar a quien se permita negar esta evidencia. Y por lo que toca al judaísmo la cuestión siempre ha sido y sigue siendo (y no dejará de ser) ésta: que lo suyo ha consistido en infiltrarse dentro de la cristiandad al objeto de debilitarla tanto económica como moralmente, y de suerte que ambos modos de debilitamiento se realimenten sutilmente. Pues su mayor control posible sobre la usura ha comportado desde siempre una forma de dependencia económica de la cristiandad respecto de ellos y por tanto un debilitamiento de los medios económicos de ésta que antes o después no podía dejar de tener efecto sobre el debilitamiento de sus recursos anímico-morales, un debilitamiento este siempre a su vez reforzado por la propia dogmática judía que como vimos asume la tarea de espetar al resto de los pueblos no judíos del mundo, y muy en especial a los cristianos, su condición pecaminosa y culpable sin redención y por tanto sin sentido posible de la enmienda. Y esta función ha venido teniendo lugar desde al menos la alta edad media hasta la mismísima

actualidad, a través de todas y cada una de las diversas fases y configuraciones socio-culturales y tecno-económicas de nuestra historia occidental, desde los primeros “bancos” que los judíos asentaban en los primeros burgos medievales para practicar la usura a las mucho más complejas formas de financiación ulteriores configuradas durante la modernidad comercial preindustrial y nuestra contemporaneidad ya industrial, siempre característicamente sometidas a la hegemonía judía.

Y la cuestión es que, a su vez, desde que al comienzo de la Modernidad empezara a actuar la reforma protestante, se ha producido una alianza combinada enteramente característica entre la prole de Abraham y la de Lutero que es la que ha ido marcando el tono anímico-moral dominante de la Modernidad y por ello constituyendo el principal agente devastador interno de la vieja cristiandad y por tanto de Occidente. Pues la idea judía del ser humano como sumido en el pecado y la culpa sin redención que lo despoja del sentido de la enmienda se aviene a aliarse como toda naturalidad con la idea protestante que asimismo concibe al hombre como abismado en el pecado sin voluntad ni por tanto capacidad de enmienda. Y a su vez la autoconcepción judía, característica e intensamente racista, como un pueblo cuya condición elegida reside en la posesión de la sabiduría exclusiva consistente en dicha concepción pecaminosa, culpable y sin redención del ser humano se aviene asimismo a aliarse con el puritanismo protestante, que va a permitir a cada uno de los nuevos pueblos protestantes concebirse —se diría que a golpe de lectura de la Biblia— asimismo como el nuevo pueblo elegido ahora en cuanto que *raza pura* para dirigir el mundo. No siempre se ha sabido, en efecto, me parece, advertir la interna conexión existente entre el *puritanismo* y el *racismo*, vinculados ambos por idea de “pureza”(de lo “sin mezcla”, en efecto) —así como reconocer que seguramente el judío sea el pueblo más racista de la historia. Y fue en virtud de dicha pureza, en efecto, como cada uno de los pueblos de los nuevos estados nacionales protestantes pudo concebirse —cada uno de ellos frente a los demás, pero sobre todo cualesquiera de ellos frente a los muy impuros por entremezclados católicos— como la raza pura elegida por Dios —esta vez supuestamente por el Dios cristiano— para dirigir el mundo, o sea para explotarlo tecno-económica y dominarlo políticamente, en vez de para incorporarlo a la convivencia universal como mal que bien estaba intentando hacer la muy impura, por católica, España mediante la Hispanidad. Se comprende entonces

de qué modo mientras que los puritanismos racistas protestantes alentaban la pugna por el dominio mundial de cada uno de sus estados respectivos, cortocircuitando con ello la vieja convivencia universal católica, el puritanismo racista judío por su parte a la vez que forzaba a la dependencia económica de su poder financiero a todo Occidente debilitaba por ello la fuerza moral de ánimo para la convivencia tanto de cada grupo occidental como no digamos de su posible trama universal.

Ha sido, así pues, en definitiva, esta tenaza teológica de dos brazos, los formados como digo por la prole de Abraham y la de Lutero, el factor espiritual esencial que ha ido históricamente minando a lo largo de la Modernidad la vieja convivencia universal occidental, y abocándonos a la postre a la situación límite del mencionado hombre-masa abstracto consumista de nuestros días, sin que esto naturalmente nos libre en modo alguno a nadie de nuestra responsabilidad —la responsabilidad última consistente en dejar de responsabilizarse cada uno de sí mismo.

Y es esta sociedad históricamente minada por semejanza tenaza la que se encuentra como decía entre medias de unas pugnas mundiales sostenidas por otras unidades históricas en principio de linaje y condición diferentes, y que por lo demás no dejan de tener a su vez entre sus miras de dominio nuestra moralmente exánime civilización occidental. Para empezar, como ya he dicho, el Islam actual, decidido acaso hoy más que nunca, también porque perciben claramente nuestra debilidad moral, a aniquilar definitivamente Occidente, y asimismo, por mencionar solamente esta otra, por lo demás clave en el tablero geoestratégico mundial actual, la unidad histórica china. Y baste, por cierto, esta sola mención para no poder dejar de recordar aquel pasaje a su modo profético de Ortega, creo recordar que de su “Prólogo para franceses” de 1937 a *La rebelión de las masas*, en donde decía que acaso Europa acabe necesitando para recuperar el sentido de su unidad convivencial “sentir temblar bajo su suelo el magma islámico o ver asomarse la coleta de un chino por los Urales”. Y sin embargo tampoco parece, y esto es lo que estamos aquí considerando, que estas amenazas estén sirviendo para reactivar la vida moral occidental. Por lo que toca en efecto a la China me limitaré a señalar que se trata históricamente de un termitero humano característicamente asiático acostumbrado por ello a la más cruel de las tiranías políticas y enteramente

ajeno por tanto a todo proyecto humano convivencial que ni de lejos pueda recordarnos a Occidente. De aquí, claro está, que como parte de su historia reciente se haya avenido sin dificultad a configurarse como un régimen estatal totalitario comunista, y especialmente brutal o inhumano en cuanto que ajeno a todo sentido de la convivencia, y que en las últimas décadas se esté permitiendo sostener un estado totalitario comunista capaz de combinar las formas económicas más violentamente colectivistas con las más salvajes del mercado libre, siempre minuciosamente controladas ambas por el estado en función de la preservación de su tiranía política interna así como de la calculadísima expansión mundial de su poder tecnoeconómico. Y no cabe esperar antropológicamente otra cosa de un característico termitero tiránico asiático como éste. Por lo demás, aunque de momento el objetivo más inmediato de su pugna geoestratégica sean los Estados Unidos de América, esto no deja en todo caso de afectar indirectamente a Europa, sin olvidar a su vez la permanente invasión estratégica de algunas de sus grandes empresas privadas en el tejido socioeconómico europeo, siempre caracterizadas dichas empresas por el levantamiento de unas monstruosidades tecnológicas ultra-desarrolladas enteramente ajenas a todo sentido humano posible de la convivencia.

Acosada de este modo por el mundo islámico y el chino nuestra exánime civilización se encuentra a su vez flanqueada por dos grandes y muy distintas unidades geo-históricas cuya relación con esta civilización nuestra es muy peculiar y problemática, el histórico Imperio ruso por un lado y los relativamente recientes Estados Unidos de América por otro.

Muy rápidamente: por lo que respecta al Imperio ruso me limitaré a señalar que éste a mi juicio no forma parte en rigor de la civilización occidental, en la medida en que es precisamente la continuación histórica del Imperio romano de *Oriente*, de estirpe y espíritu greco-bizantinos, muy distintos al espíritu que ha animado al verdadero Occidente, de estirpe justamente ligada al Imperio romano de Occidente. Por esta razón este Imperio ha constituido desde siempre una especie de adstrato geohistórico de Occidente en una inevitable pugna teológico-espiritual esencial con él, precisamente por la exclusiva de la herencia espiritual histórico-trascendental romana, y por ello en una inevitable tensión política geo-histórica con Occidente. Y la clave teológica, y más en particular teológico-política, de dicha pugna, incomprensible al margen de

la división histórica del Imperio romano en el de Oriente y el de Occidente, y, una vez formado el cristianismo, del consecutivo cisma de Oriente, reside en la tendencia característicamente *teocrática* del cristianismo autodenominado “ortodoxo” a *diferencia* de la concepción a este respecto del cristianismo verdaderamente romano o latino, que supo separar desde el principio los poderes políticos de cada grupo socio-político humano de la custodia *meta-política* de la convivencia universal entre todos ellos como tarea propia de la Iglesia, a la vez que requerir la ordenación del sentido último de dichos poderes, pero por decisión moral libre de los mismos, a la mencionada convivencia universal custodiada por la Iglesia (“a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César”). Frente a este sutil juego de equilibrios, la tendencia teocrática de la escisión cismática autodenominada “ortodoxa” se nos muestra como una característica *degeneración*, de estirpe y formato justamente *greco-bizantinos*, de la genuina ortodoxia dogmática cristiana, siempre latina. Es de señalar por ello que tanto las autodenominadas “segunda” como la “tercera” Roma no han dejado de ser unos remedos históricos bastardos de la única verdadera Roma, que es la romana o latina; y asimismo cabría por cierto recordar que el Islam, éste sí que estricta y rotundamente una tiranía teocrática, no dejó de ser un ramal, ciertamente heterodoxo pero un ramal, de la estirpe espiritual teológica greco-bizantina. Y la cuestión es que esta tendencia teocrática de la Iglesia greco-bizantina no podía dejar de quedar impregnada por el espíritu de las *tiranías asiáticas*, en el sentido de ser siempre proclive a una concepción y realidad del poder político como un poder ejercido *con indiferencia* de las *personalidades humanas* siempre vinculares a cada integridad somático-espiritual singular. Pues la esencia de la tiranía consiste justamente en esto: en el ejercicio de un poder político que *despersonaliza* los miembros del grupo humano sobre los que se ejerce, y que por tanto o bien prescinde o directamente tritura la libertad, la dignidad y la integridad somático-espiritual que precisamente han caracterizado trascendentalmente la vida de Occidente. Y ésta es sin duda la “*marca asiática*” (ya presente por cierto en el platonismo debido a la influencia órfico-pitagórica portadora a su vez de la infección religiosa oriental) que la teología greco-bizantina “ortodoxa” no podía dejar de absorber. Se comprende entonces, por cierto, que también esta unidad histórica pasara asimismo por la experiencia del comunismo, más aún, que fuese Rusia el primer portador histórico de esta característica tiranía de nuestro tiempo —de estirpe y formato

espirituales característicamente asiáticos. Y se comprende así mismo incluso que ciertos sectores católicos antropológicamente conservadores de nuestra actual sociedad puedan ver con buenos ojos que la actual Europa en su conjunto quedara polarizada, y aun anexionada al actual Imperio ruso tal y como éste está siendo en estos momentos gobernado —un Imperio que sin duda sigue histórico-antropológicamente enlazando con el mismo Imperio que a su vez pasó por el comunismo—, en la medida en que creen ver en la “ortodoxia” teocrática rusa una especie de asidero de salvación de nuestra sociedad moralmente exánime —y por ello políticamente desorientada. Y sin embargo me parece que un occidental no puede en absoluto compartir semejante pretensión, espiritualmente equivocada y a la postre puramente beata. Qué duda cabe que una dependencia política europea de la actual política rusa cortaría, y en seco, con las innúmeras indecencias que saturan nuestra sociedad, pero lo haría, por así decirlo, demasiado en seco, o sea al modo teocrático greco-bizantino, y por tanto yugulando la libertad, la dignidad y la integridad que en cualquier caso para un occidental deben ser salvaguardadas *siempre*, incluso cuando su desfallecimiento nos lleve a nuestro definitivo hundimiento.

Y por lo que respecta a esa relativamente reciente unidad histórica inmensamente polifacética, multivalente y contradictoria que son los Estados Unidos de América, me voy a limitar a seguir la pista y a esbozar una interpretación de la aguda intuición que en su momento tuvo Chesterton cuando en dos ocasiones visitó este país. Como se sabe, el modo como este autor resumió, por medio de una de su más penetrantes paradojas, su visión los Estados Unidos fue diciendo que *lo malo* de este país *no* era en modo alguno *su realidad*, sino precisamente *su ideal*, o sea el “ideal americano”. Lo malo era en efecto este ideal puramente económico según el cual cada cual puede, mediante su esfuerzo e iniciativa, pero de un rango moral inferior por meramente económicos, aspirar, e incluso lograr, la mejora o el ascenso de nivel socio-económico hasta incluso llegar a la abundancia económica (partiendo de la miseria hacerse millonario; aunque a veces también pueda ocurrir, como glosara con sarcasmo el actor Groucho Marx, que “partiendo de la nada se alcancen las cotas más altas de la miseria”). Y no está por cierto de más señalar que ha sido este ideal de suyo humanamente bajo del que se ha acabado objetivamente alimentado mucho más y precisamente la izquierda política socialdemócrata a la americana, o sea el partido demócrata, que la derecha política más antropológicamente

conservadora, el partido republicano (aun cuando, en una típica asimetría entre ambos lados del Atlántico, a este lado nuestro este ideal del emprendedor puramente económico caracterice por antonomasia a nuestra más característica derecha socioeconómica). Y sin embargo lo que estaba bien según Chesterton de los Estados Unidos era ese sentido de la *distribución* de la propiedad económica (lo más económicamente opuesto al capitalismo en cuanto que precisamente éste tiende a la concentración de la propiedad en las menores manos posibles) que permite a cada linaje familiar esforzarse ciertamente por el cuidado y la preservación de su propiedad, pero en cuanto que orientada a la convivencia y a la prosecución de la convivencia del propio linaje, lo que por ello no excluye sino que comporta el esfuerzo por el apoyo mutuo convivencial más amplio entre estos linajes y por su prosecución. Un sentido este de la propiedad que se conservaba y aun caracterizaba según Chesterton al elemento genuinamente *popular* de la sociedad americana. Y sin poder entrar ahora en más detalles, histórico-sociológicos, cosa que por lo demás sería interesantísima, me limito a decir que creo que en efecto así es, que Chesterton no se equivocaba en su intuición antropológica esencial, y que, no obstante las muchas décadas que ya han transcurrido desde que realizó estas observaciones suyas, me parece que *sigue habiendo* algo de *genuinamente popular* en ciertos sectores de la actual sociedad norteamericana que, además de poder dar lugar en algún momento a otra forma de gobierno en alguna medida librado de la corrupción política y moral acorde con el ideal americano, pudiera asimismo y a la postre constituir siquiera un cierto factor de polarización antropológica y aún política de nuestro viejo Occidente. O dicho de otro modo: que los Estados Unidos de América *sí* que forman parte de Occidente, que son una especie de gemación histórica sin duda muy peculiar y diferenciada, pero que siguen siendo Occidente, y ello hasta el punto de que puede que en sus *fondos humanos más intrahistóricos* se siga conservando mucho de lo mejor que a este lado del Atlántico ya hemos echado en muy amplia medida a perder —y ello sin perjuicio, claro está, de que a su vez en los sectores antropológicamente más podridos por el ideal americano, que son por cierto los que de hecho tienden preferentemente a orbitar en torno a su progresismo político, abundan formas humanas tan degeneradas como las más degeneradas de nuestras sociedades europeas.

Y por fin he de hacer siquiera un apunte acerca de cuál ha podido llegar a

ser el sino y el lugar de Hispanoamérica, o visto con más amplitud, de Iberoamérica. Y aquí me parece que es preciso reconocer que, una vez ocurridas sus revoluciones de independencia nacional y transcurrido el decurso histórico que va desde éstas hasta el presente, el resultado ha sido algo que se parece mucho a una especie de mero conglomerado geográfico de naciones políticas de cuño moderno, pero más o menos malformadas o insuficientemente formadas, carentes además de una configuración antropológica suficientemente reconocible y por último políticamente desnortadas tanto interior como exteriormente, razón por la que este conglomerado geográfico no parece tener que hacer nada especialmente significativo ni consigo mismo ni en el mundo. Y la razón de este desarrollo malformado o insuficientemente formado ha sido a mi juicio ésta: que sus revoluciones de independencia nacional fueron promovidas y acaudilladas no ya por su sector criollo en general o tomado en su conjunto, sino sólo y justamente por ese sector suyo alentado e instrumentalizado por los intereses políticos ya modernos extranjeros antihispanos, anglo-franceses en particular, razón por la que estas independencias estuvieron impulsadas más por un odio reactivo antiespañol, y además muy furioso, que por algún horizonte en positivo mínimamente bien orientado. Y aquí por cierto una vez más hay que reconocer que este furibundo odio antiespañol, sentido y puesto en acción precisamente por hispanos biológica e históricamente descendientes de españoles, sin dejar de haber sido sistemática y hábilmente instigado e instrumentalizado por los mencionados intereses extranjeros, tenía de algún modo que, por así decirlo, llover sobre mojado, esto es, tenía que formar ya parte en muy buena medida de la trágica realimentación entre progresistas y reaccionarios que caracteriza toda nuestra historia contemporánea tanto española como hispana. Por lo demás, es cierto que no dejó de haber otro sector criollo que sin dejar de comprender la necesidad histórica de las independencias, se seguían sabiendo y querían seguir siendo portadores de una tradición de convivencia hispana, tanto patriota como transamericana, pero como tantas veces ha ocurrido en nuestra historia contemporánea —se diría que un modo casi fatal—, la mejor posibilidad no pasó de ser una simple posibilidad desvanecida en el aire. Y todavía pervive, creo, por cierto, esta tensión entre estos dos antiguos sectores criollos, absorbida de algún modo por el resto de la sociedad y diluida en ella, aun cuando no creo que de ella quepa esperar nada en especial —y desde luego nada que pudiera parecerse a alguna clase de resucitación

de la Hispanidad. Hispanoamérica, sencillamente, me parece que está perdida, al menos en el día de hoy, tanto para sí misma como para el mundo.

11. Pues bien, y en definitiva, entre medias de este caótico torbellino mundial de intereses diversos y encontrados, la cuestión filosófico-antropológica, o simplemente filosófica, última (o primera) sigue siendo la de si es posible, y en su caso de qué modo, la prosecución histórica de la anímico-moralmente exánime civilización occidental. Y bien entendido, a su vez, que nos formulamos esta pregunta partiendo de esta premisa si se quiere axiomática, o filosófico-trascendental, a saber: que no puede haber más orden humano en el Mundo, mejor o peor y siempre defectuoso pero el único posible, que el occidental, de modo que, desaparecido Occidente, todo lo que podría quedar en el mundo sería un amontonamiento de enfrentados conglomerados humanos (en todo caso, sólo potencialmente humanos) sin orden humano alguno posible ni efectivo (sin la posibilidad de alguna efectiva actualización de sus potencialidades humanas, por siempre precaria o defectuosa que ésta sea).

Y aquí lo primero que se impone es descartar que la salida pudiera consistir ni venir promovida ni siquiera facilitada, al menos de entrada, por ningún cambio de índole socio-económica ni política, ni por tanto tampoco por ninguna restauración o resucitación de ningún partido o movimiento político del pasado —así como tampoco ninguna de nuestras actuales instituciones políticas podrá quedar incólume. La salida, de haberla, ha de promoverse desde el *subsuelo antropológico*, o sea *anímico-moral*, de todo posible cambio socio-económico y político. Y lo que sostengo que debe ocurrir en este subsuelo es una experiencia, radicalmente espiritual, y por ello sentida en la propia carne de cada persona singular, del sinsentido al que nos está conduciendo de un modo implacable la sociedad avanzada en la que vivimos (o morimos) día a día, de la succión hacia un abismo sin fondo al que estamos siendo inercialmente arrojados. Ahora bien: semejante experiencia deberá tener sus condiciones, pues ella sólo podrá suscitarse cuando se vuelva a vivir, o sea verdaderamente a *recordar*, esto es, a volver a traer presente con el corazón, el *pasado convivencial* de cada cual, ante todo el del propio linaje familiar, pero también el de las demás agrupaciones anejas a la familia, como las vecinales, las laborales y las amistosas, y un recuerdo que debe muy precisamente asentarse en las *personas*

singulares de dicho pasado convivencial. Y aquí no valen abstracciones de ninguna clase, y menos que ninguna la del mero conocimiento intelectual de la Historia; el único modo de no estar desentrañado de la Historia —como nos dice Ortega que se encuentra el hombre masa— es *biográfico*, es decir, es estar personalmente entrañado en la propia historia familiar y grupal. Y a su vez no de cualquier modo, sino sintiendo este modo personal de vivir del pasado propio como algo de lo que en algún sentido esencial en el momento de revivirlo *se carece*, y de modo además que, en alguna medida no accidental, uno se sabe al menos *corresponsable* de esta pérdida o carencia. Sólo de este modo podrá surgir una necesidad anímico-moral de *expiación* que promueva, en el pecho de cada cual, una suerte de *conversión* que a su vez nos impulse a la *recuperación* como sea en nuestra vida por venir y en la de nuestros descendientes de ese tipo de vida pasada propia que es imposible dejar de anhelar.

Y será entonces cuando estas personas singulares se verán llevadas a *afro-*
ntar al resto de la sociedad que siga sumida en la decadencia anímico-moral dominante. Afrontarlas, es decir: poner manifiestamente *una tierra aní-*
co-moral de por medio que de entrada haga patente la *repulsa* que estas personas no podrán dejar de sentir ante quienes sigan sumidos en la mencionada decadencia (no importa la mayoría aritmética o la fuerza social o política dominante que de entrada esta gentes puedan seguir teniendo), de modo que los afrontados comiencen a saberse y sentirse como lo que en efecto son, es decir, *repulsivos*, y por lo mismo comiencen a advertir que, frente a lo que más o menos espontáneamente parecen creer, ni son los únicos que existen en la sociedad entorno ni ésta es el medio plástico dócil a su expansión y dominio ilimitados. Estoy hablando por tanto de un *enfrentamiento anímico-moral civil*, que no es desde luego una guerra civil —la cuales, aun terribles, como toda guerra contemporánea suelen venir impulsadas por intereses más bajos—, aun cuando comporte un enfrentamiento y un desgarramiento humanos de una intensidad acaso más violenta y dolorosa que los de una guerra civil. Estoy ciertamente hablando de un nuevo tipo de enfrentamiento seguramente desconocido hasta ahora en la historia de Occidente —de un enfrentamiento anímico-moral purificador. Se trata, así pues, de que quienes vayan haciendo la mencionada experiencia de expiación y conversión vayan haciéndose valer, mediante el ejemplo en vivo de sus vidas, hasta ir socialmente acotando y

cercando y en el límite anímico-moralmente venciendo, precisamente *por contagio*, a todos aquellos que puedan irse dejando de este modo vencer.

Por eso este afrontamiento requerirá de una genuina, que no fingida, *firmeza* que en la medida en que sea capaz de hacerse valer, como digo, mediante el ejemplo vivo de la vida propia, será justamente por ello la fuente de una verdadera *generosidad* capaz de saber tener simultáneamente las manos abiertas a la acogida del otro según éste se fuera dejando vencer. Se trata en verdad de ejercer la *última y más próxima y estrecha criba* posible, estrictamente interpersonal, capaz de *pacificar* habiendo sabido *vencer*, que ciertamente no excluye, sino que ha de incluir, el saber “dejar caer de la vida” de uno, como dijera Nietzsche, llegado el caso, a los irreductibles que siempre podrán quedar. Y no puede ser ciertamente fácil adquirir el hábito de ejercer esta firmeza y generosidad; tanto, que la capacidad para hacerlo dará la medida de la verdad y la *veracidad* últimas de las mencionadas expiación y conversión de cada cual y por ello de la eficacia de su fuerza de pacificación victoriosa o contagio.

Será en definitiva *cada ser humano singular* el que tendrá que librar, *dentro de su propio pecho* —como nos dijera Jünger en el pasaje impecable con el que he querido encabezar este trabajo—, la más difícil de las batallas: la de decidir en la práctica concreta de su vida si la que concibe y siente como su mejor posibilidad se impone o bien cede a la que asimismo advierte y siente como su peor tendencia inercial. Es decir, precisamente la opción que constituyó trascendentalmente al *hombre occidental*, puesto que éste fue, y no otro, el que en un determinado momento de su historia se planteó la posibilidad, problemática y trascendental, o sea, filosófica, de hacer valer universalmente, mejor que peor pero efectivamente, la que concebía y sentía como su mejor posibilidad frente a la advertida y sentida como su peor tendencia. Por eso, de haber alguna posibilidad de salvación para la humanidad, ésta no podrá provenir sino de esa parte suya capaz de plantearse en la práctica la posibilidad de que lo concebido y sentido como lo mejor suyo pueda vencer, mal que bien, a lo entendido y sentido como lo peor.

Esto es, a fin de cuentas, lo que está en juego. De modo que de no acabar por proseguir haciéndose valer, mal que bien, la que se ha querido a sí misma como la mejor parte del ser humano, todo, absolutamente todo, incluida esta

misma querencia y el consiguiente planteamiento de la mencionada posibilidad, habría sido un inmenso espejismo.

Las Rozas de Madrid,
noviembre de 2018