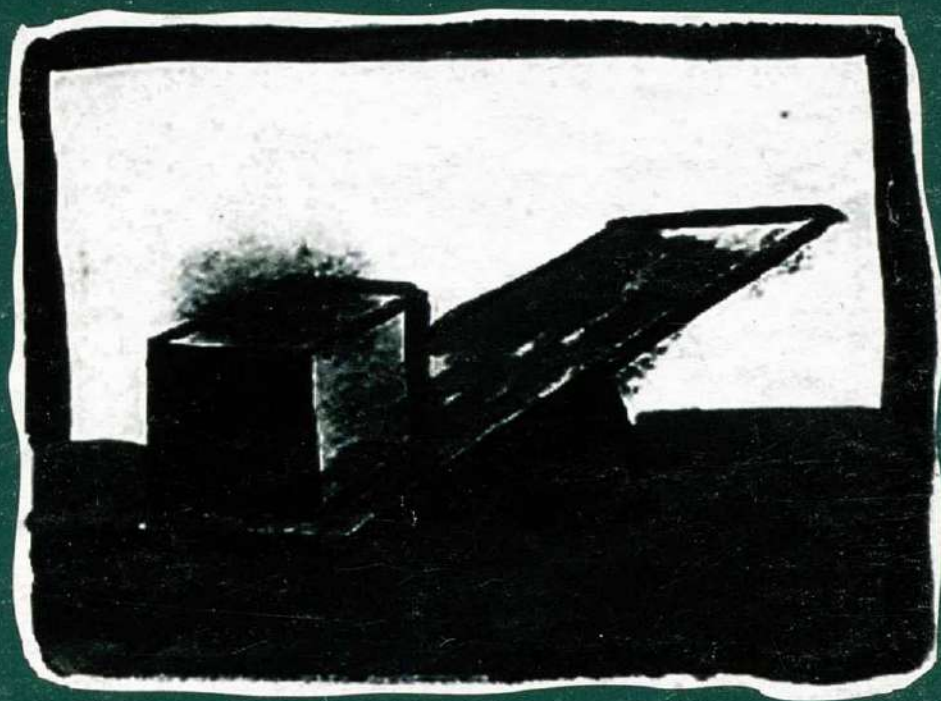


cuadernos

RETOS ante el 2000

LA IGUALDAD, una meta pendiente



Antoni Comín Oliveres

LA IGUALDAD
UNA META PENDIENTE

Antoni Comín i Oliveres

Resumen del Cuaderno a modo de presentación	3
1. Introducción	7
2. Teorías de la justicia: ¿izquierda o derecha?	14
3. La lógica del deseo y las jugarretas de la naturaleza	17
4. El desespero nietzscheano	20
5. La mortalidad, las ideologías y la gracia	23
6. El riesgo y el mundo del espíritu	29
7. Las raíces sagradas de la felicidad	35
8. Más allá de la modernidad	40
Conclusión	43
Notas	46
Cuestiones para el debate	47

Somos todos iguales ante la ley. ¿Ante qué ley? ¿Ante la ley divina? Pues ante la ley terrena la igualdad se desigualada todo el tiempo y en todas partes, porque el poder tiene la costumbre de sentarse encima de uno de los platillos de la balanza.

E. Galeano (Patatas arriba, p. 207)

Antoni Comín es licenciado en Filosofía y en Ciencias Políticas. Está preparando su doctorado. Miembro de la *Fundación Alfonso Comín* y colaborador de *Cristianisme i Justícia*. Ha publicado *Els canvis són possibles* (Barcelona 1998).

INTERNET: <http://www.fespinal.com>

Dibujo de la portada: Roger Torres.

Editado en castellano, catalán e inglés. Tirada total: 44.000 ejemplares .

Impreso en papel ecológico y cartulina reciclada • Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA
• R. de Llúria 13 - 08010 Barcelona • tel: 93 317 23 38 - fax: 93 317 10 94 - E-Mail:
espinal@redestb.es • Impreso por: Imprimeix, S.L. • ISSN: 0214-6509 • ISBN:
84-89904-43-X • Depósito Legal: B-39394-99 • octubre 1999

Resumen del Cuaderno, a modo de presentación

Entre los retos que tiene pendientes el Tercer Milenio, quizá el más sangrante es el abandono de aquel ideal de la igualdad, proclamado por la modernidad y por la revolución francesa. Este Cuaderno pretende explicar *por qué se ha producido esa traición a la igualdad* (el autor hubiese querido añadir una segunda parte más sociopolítica, que las dimensiones del Cuaderno hacían imposible). Digamos sólo que *la igualdad se ha abandonado porque no se tenía un sentido para luchar por ella*.

El autor lo muestra con un análisis del pensamiento filosófico de la modernidad. Aunque creemos que el Cuaderno es llamativamente diáfano y claro, esto no impide que pueda resultar un poco más duro para aquellos que no están familiarizados con el lenguaje filosófico y, en nuestro mundo tan especializado, nadie tiene por qué estar familiarizado con todos los lenguajes. Bastaría con decirle al lector que no se preocupe si le parece que no entiende algo. Que quizá el capítulo primero le resulte más difícil, pero que, si sigue leyendo, se irá familiarizando con el lenguaje del autor y, al final, tendrá probablemente una suficiente intuición de sus tesis.

Pero, dado el valor y la calidad del Cuaderno, nos ha parecido que a los lectores que de entrada temen leer cosas filosóficas, se les podría prestar buena ayuda con esta introducción que, a la vez que resume, intenta acompañar a ese lector por los pasos de la lectura. El lector podrá encontrar un resumen parecido en las entradillas que abren cada capítulo y que, a lo mejor, podrían ser leídas *todas seguidas* antes de comenzar la lectura del Cuaderno.

La intuición del Cuaderno parece ser la siguiente: la igualdad nos es imposible (y hasta nos parece mala) porque *nuestra obsesión por la felicidad nos lleva a crear desigualdades* (que tampoco nos hacen más felices). Pero algo en nosotros sigue intuyendo que la igualdad es un gran valor humano. ¿Cómo salir de ese dilema? La experiencia religiosa auténtica es un camino de renuncia a la propia felicidad que –por un lado– nos es imposible y nos ha de ser dada por gracia, pero –por otro lado– lleva a una meta de reencuentro con la igualdad y la felicidad hermanadas.

Capítulo primero. De acuerdo con esta intuición global, el Cuaderno tiene una tesis que se enuncia en el primer capítulo y va siendo desplegada en los siguientes, de manera casi narrativa, hasta ser recogida en el último capítulo. Podemos formularla en tres pasos: a) el mundo moderno no ha sido capaz de realizar la igualdad porque no tenía razones para ella. b) Y no las tenía porque la igualdad necesita un fundamento “trascendente”, “religioso”. Mientras que c) la razón moderna pretendió fundamentarse y bastarse a sí misma.

El autor comienza el desarrollo de esta tesis por el último paso. La prueba de que la razón moderna pretendía fundamentarse a sí misma es su olvido de la muerte. Pero, al desentenderse de la muerte, se prescinde también de ese ámbito que está *más allá de la muerte* y del que sólo puede hablar la religión. Sólo la experiencia de lo “Trascendente” muestra que igualdad y felicidad no son incompatibles. Por eso a la Modernidad (al prescindir de esa experiencia del “más allá”) le resultan inconciliables. Hasta aquí tiene el lector el capítulo 1º.

Capítulo segundo. Este capítulo es fundamental; y viene a ser la traducción en sus consecuencias *políticas*, de lo que el capítulo anterior había dicho en terminos filosóficos. El autor muestra cómo esa supuesta incompatibilidad entre igualdad y felicidad está en la base de la división entre izquierdas y derechas. Y se expresa en torno a la noción que ambas tienen de la libertad, y de su relación con la igualdad.

Por eso, el lector podría leer los dos capítulos siguientes como si fueran un diálogo entre derechas e izquierdas que discurre más o menos así:

Capítulo tercero. — Nosotros tenemos razón al rechazar la igualdad (habla la derecha) porque la misma naturaleza hace a los hombres desiguales. Y desiguales no sólo en color o estatura sino en libertad humana (entendiendo la libertad —según preciosa definición del autor— como *la capacidad para realizar la propia felicidad*). Un sistema de igualdad sin libertad se convierte en una vida de infelicidad para todos. Un sistema de libertad sin igualdad se convierte en una vida de felicidad sólo para unos pocos. Y no hay otra salida.

Capítulo cuarto. — Si eso que Vd dice fuera verdad no habría tantos conflictos sociales: éstos demuestran que la humanidad no está contenta con una felicidad desigual.

— No señor. La conflictividad social no nace de un afán por realizarse con más valor humano, sino del resentimiento y la envidia. Así lo explicó muy bien vuestro filósofo Nietzsche.

Aquí tiene el lector los caps. 3 y 4. A partir de ahora, los tres capítulos restantes pueden leerse como el esfuerzo de la izquierda por responder a esa objeción aparentemente triunfante. Esa respuesta arranca de allí donde se había quedado la exposición del capítulo primero: la razón moderna pretendió fundamentarse a sí misma, como muestra en su olvido de la muerte.

Capítulo quinto. En efecto: toda felicidad está amenazada por el miedo a perderla, cuyo símbolo es el miedo a la muerte. (Si no siempre experimentamos ese miedo es porque no somos plenamente felices. Pero ¿quién que viva p. ej. una profunda relación de amor feliz, aceptará que la muerte se la rompa?). Léanse en este marco los apartados 5.1 y 5.2.

La amenaza de la muerte lleva pues, o al miedo desesperado (que impide la felicidad), o a tratar de banalizarla con lo que al autor llama reacciones "obscenas": agarrarse al progreso, a la riqueza o al poder, esperando que alguno de ellos nos traiga (una ilusión de) inmortalidad (5.3).

Capítulo sexto. Aquí entra en juego una experiencia humana que el autor (con lenguaje preferentemente cristiano) califica como experiencia del "mundo de la Gracia". Mundo que las religiones vivencian como Fuente Trascendente de Vida, que no es contrario ni ajeno al mundo de la naturaleza, puesto que es su Fundamento y Plenitud. Pero del que sólo podemos hablar con símbolos, y que sólo puede ser recibido gratuitamente. Y esa recepción pide un riesgo y un salto, que es la aceptación confiada de la muerte.

Desde aquí, nuestro interlocutor de izquierdas ya puede responder a su amigo de derechas que el *que la naturaleza produzca hombres desiguales no significa que tenga razón*. Pues también produce unos seres mortales y limitados con afán de inmortalidad e ilimitación. La naturaleza por tanto se contradice, y ello es una señal de que necesita de la Gracia.

Capítulo séptimo. Dando un paso adelante, el autor saca consecuencias de todas esas constataciones hechas en el cap. anterior. Aceptar que mi felicidad viene de la Gracia y no es obra mía, hace que mi felicidad sea de igual valor que la de los demás, y resulte irrealizable a costa de ellos (esta sería para el autor la esencia de eso que se llama *experiencia mística*). Al amar la felicidad de los demás como la mía, estoy amando mi felicidad plena, aunque a veces parezca que recorto mi felicidad meramente natural. Porque ese amor a la felicidad de los demás implica necesariamente sufrimiento.

Capítulo octavo. La primera parte del cap. 8 puede saltarla el lector si no está familiarizado con la historia de la filosofía. Es una confrontación con la ética del filósofo Kant (padre de la modernidad) precisamente porque éste buscó una ética que pudiera valer universalmente. Lo que viene a decir el autor es que lo universal no es la razón sino la Gracia. La gracia incluye todo lo humano (también la razón) mientras que la razón desconoce algunas dimensiones transracionales pero muy humanas. Por eso Kant no conoce más universalidad que la del imperativo y el deber. Y entonces, o excluye la felicidad de la ética o, si quiere incluirla, habrá de excluir la igualdad. Este ha sido el dilema de la razón moderna, expuesto en 8.2. Y aquí se perfilan ya la "izquierda" y la "derecha" posteriores a Kant.

Parece pues que, en la discusión entre la derecha y la izquierda, ésta tiene una respuesta válida, con tal que se decida a recurrir para su argumentación, a la experiencia "espiritual" o de lo "Trascendente". Desde aquí,

vea el lector lo que se dice en el apartado 2 de la conclusión. Si el modo de realizar la igualdad pasa hoy por la democracia, ésta requiere para su fundamentación una referencia a la Gracia. "Sin religión pues no hay democracia ni derechos humanos". Mire el lector los cuatro pasos que (en el apartado 3 de la conclusión) resumen el recorrido del autor, y cremos que –aunque no conozca el mundo de la filosofía– está preparado para entrar sin miedo en este Cuaderno.

Lo que nadie debería hacer es contentarse sólo con este resumen (necesariamente muy empobrecedor) y confundir el hecho de tener una barandilla con el haber subido una cuesta.

El Cuaderno no puede decirlo todo. Quedan pendientes para la izquierda, eso que se llama una "mistagogia" y una política. Es decir una introducción a esa experiencia espiritual de la felicidad entregada y *gratuitamente* recuperada, más un análisis de la realidad que muestre los obstáculos y caminos para seguir avanzando hacia la igualdad, en lugar de alejarnos de ella.

Cristianisme i Justicia

1. INTRODUCCIÓN: EL FUNDAMENTO RELIGIOSO DEL SOCIALISMO

El ideal de la igualdad ha sufrido, en este fin de milenio, profundas conmociones de tipo cultural y político que lo han dejado sin fundamento. La llamada postmodernidad, es decir, la crisis de la razón moderna, por un lado, y la caída del muro de Berlín y el fracaso del principal intento histórico de "socialismo real", por el otro, parecen haber dejado a los adalides de la igualdad en una situación de profunda confusión.

De entrada, el sentido común nos dice que la igualdad es un valor irrenunciable si queremos organizar la convivencia entre los seres humanos de un modo justo. Pero los acontecimientos históricos y nuestra experiencia cotidiana, de aquello que llamamos "naturaleza humana" (la capacidad del hombre para el egoísmo, la injusticia y el abuso del prójimo) nos dejan perplejos ante la posibilidad de que tal ideal pueda ser realizado.

¿Debemos seguir aspirando a construir una sociedad igualitaria o es mejor que, en un sacrificado esfuerzo de realismo, vayamos renunciando a esta "utopía inútil"?

Es necesario fundamentar lo que para el sentido común son sólo intuiciones. 1) Hay que explicar, de entrada, por qué la igualdad es un ideal deseable e irrenunciable. 2) Luego hay que demostrar que la realización social de este ideal es posible. Éste es el doble objetivo de este texto.

Para demostrar tal cosa, hay que reencontrar el fundamento que nos

permita a la vez justificar el valor y la necesidad de la igualdad y señalar las vías de su progresiva realización.

En los tiempos modernos, la igualdad, se fundamentó en las distintas ideologías que conocemos con el nombre de "socialismo", cuyo principal sustento ha sido el marxismo. El marxismo albergaba en su seno una ética de la igualdad, y se encargaba

de la defensa de tal ética. Y lo hacía en base a una versión de la razón moderna en clave materialista. Sin embargo, con la crisis de la razón ilustrada ha llegado el final del marxismo y, con él, del principal abogado que parecía tener la ética de la igualdad. Podríamos decir que la crisis del marxismo ha sido la forma definitiva de la crisis de la modernidad; no en vano *él fue el último ejemplar de la razón ilustrada y de su confianza en el progreso indefinido*.

La postmodernidad de los años ochenta nace como consecuencia natural de una época, (los sesenta), que percibe las contradicciones que ha habido entre los ideales de la Ilustración y sus realizaciones concretas. Los filósofos de la Escuela de Frankfurt quisieron evidenciar la dialéctica trágica que anida entre el liberalismo burgués y el totalitarismo nazi, pero con ello, aun siendo marxistas, pusieron las condiciones para la crítica paralela: la crítica de la contradicción entre el igualitarismo marxista y el totalitarismo soviético. Al poner de manifiesto esa "dialéctica de la Ilustración", la que quedaba tocada era la razón moderna en su conjunto y todas sus encarnaciones políticas, ya fueran liberales, ya fueran socialistas.

Ciertamente, el socialismo intentó dar respuesta a las insuficiencias de la razón política liberal. Por esto, en tanto que ideología política, era superior al liberalismo. Pero, por este mismo motivo, al derrumbarse la confianza en el marxismo, quedaba anulada, definitivamente, toda confianza en la razón política moderna en ge-

neral. Si había fracasado la respuesta que la modernidad —en forma de socialismo— había dado a sus propias insuficiencias —manifestadas en el liberalismo—, parece que ya no quedaba alternativa en el seno de la propia ética moderna. La "segunda modernidad", la de las revoluciones socialistas, no sólo no conseguía corregir la "primera modernidad", la de las revoluciones liberales, sino que caía en sus mismos errores y arrastraba en su deriva la modernidad entera.

1.1. Remontar la crisis de la razón moderna

El marxismo, la encarnación de la razón moderna en su faceta igualitarista, era hijo directo del hegelianismo, aunque fuera una supuesta inversión del mismo en clave materialista. El hegelianismo, a su vez, era hijo directo del sistema kantiano, aunque fuese un supuesto revolcón del mismo en clave dialéctica y comunitaria. Así, *la razón kantiana era, en último término, el verdadero fundamento en que se había basado la ética de la igualdad*. El análisis kantiano de la razón práctica era el discurso que nos explicaba en qué consistía el bien y la justicia. Hasta ahí, ningún problema. No sería difícil defender, a partir de Kant, que la igualdad es el contenido esencial de la justicia.

El problema estaba en que el análisis kantiano intenta explicar también, implícita o explícitamente, por qué es deseable esta justicia y por qué

es posible que, de vez en cuando, se materialice en la realidad humana. Y para estas dos preguntas, no encuentra, en realidad, *ninguna respuesta*. El análisis kantiano de la ética pretende ser meramente descriptivo y prescindir de estas dos preguntas, pero toda descripción del contenido de la ética lleva estas preguntas implícitas necesariamente. Cuando hablamos de crisis de la modernidad queremos decir que *ya no podemos creernos* la respuesta que implícitamente la ética kantiana da a estas dos preguntas, y que, indirectamente, fundamenta la defensa marxista de la igualdad. *¿Dónde podemos encontrar la respuesta a estas preguntas cuando la razón moderna, en su genealogía marxista y kantiana, ya no puede responderlas?*

En éstas páginas defendemos que el ideal de la igualdad, como principio de justicia que organiza la convivencia entre los seres humanos, puede reencontrar su fundamento mediante un diálogo de la razón con el mundo que se le abre a la persona a través de la *experiencia* "religiosa". La realidad espiritual que se ofrece a la persona cuando ésta es capaz de estar a la escucha de la dimensión mística de las cosas, es la realidad en que la razón humana se juega la posibilidad de dar una justificación y un fundamento a la igualdad, y, con ella, como veremos, a la libertad y a la felicidad.

Esta "realidad" trasciende el conocimiento que la razón pueda tener de ella. De ella tenemos noticia explícita sólo a través del mundo reli-

gioso. Sin embargo, que esta realidad sólo se haga explícita en las formulaciones religiosas no quiere decir que no esté presente en todas las facetas de la vida. Podemos tener experiencia de ella a través del arte, sin duda, o en nuestro contacto con la naturaleza, por ejemplo, o en nuestras relaciones humanas más determinantes. Lo importante es darse cuenta de que este mundo, el mundo del *espíritu*, es un mundo que trasciende a la razón. No podemos pretender, como Hegel, que la realidad espiritual se identifique con la razón y se agote en ella.

la "segunda modernidad"
(la de las revoluciones
socialistas),
no sólo no conseguía
corregir
la "primera modernidad"
(la de las revoluciones
liberales) sino que caía en
sus mismos errores y
arrastraba en su deriva la
modernidad entera

La razón moderna pretendió fundamentarse a sí misma. Ese fue el "pecado" de la modernidad que ha acabado por dejar sin justificación a los propios ideales de la razón. La razón kantiana fue la máxima expresión de esta pretensión de autofundamentación. Su ética deja el mundo de la

libertad reducido al solo poder de la razón; acaba por identificar el mundo del espíritu con la razón práctica y sus leyes internas. Con esto el conocimiento que nos aporta la razón acaba por ser la dimensión única de la realidad; la razón acaba absolutizándose a sí misma. De aquí a la invención hegeliana de la Razón absoluta y a la identificación de ésta con el Espíritu absoluto, sólo hay un paso. *La pretensión moderna de fundamentar la razón en ella misma acaba conllevando la reducción del espíritu al ámbito de la vida que queda bajo el poder de la razón.*

Sin embargo, el mundo del espíritu, la dimensión mística de la realidad, trasciende con mucho la razón y sus posibilidades de decisión moral o de conocimiento. La realidad espiritual es, justamente, la que queda al otro lado de la razón y de sus dimensiones básicas, que son el espacio y el tiempo. La razón sólo es capaz de conocer aquello que queda *dentro* de las categorías espacio-temporales, lo que normalmente llamamos el mundo *natural*. Por esto, el espíritu es aquello que la razón no conoce, ni a nivel práctico ni a nivel teórico, puesto que es el mundo que está *más allá* de la muerte.

La conciencia humana de la muerte es la experiencia fundamental en la que se pone de manifiesto esta limitación de la razón. Ella representa, mejor que ningún otro concepto, la posibilidad de apertura de la persona humana al mundo del espíritu.

Ante la muerte, a la razón sólo le queda la posibilidad de rendirse,

como se hace siempre que uno está delante de un gran misterio.

1.2. Felicidad y justicia

El hecho que acabamos de describir: que la razón moderna quisiera fundamentarse a sí misma *fue la causa de que las éticas modernas escindieran la experiencia de bien o de la justicia, y la experiencia de la felicidad.*

Estas dos experiencias están escindidas en la medida en que se contempla la realidad sólo desde el punto de vista propio del mundo natural. En la dimensión natural bien y felicidad no coinciden. Para las éticas modernas —la kantiana y también sus herederas—, la esencia de la justicia queda irrevocablemente separada de la dinámica propia de la felicidad. Pero visto el problema desde el mundo que la razón no conoce y que trasciende al espacio y al tiempo, aparece bajo una luz muy distinta. En el mundo del espíritu, es posible reconciliar la felicidad y la justicia, la realización de la propia vocación individual y el *respeto* a los otros.

Esta concepción del bien irremediabilmente escindido de la felicidad, por obra y gracia de la razón moderna, es causa de que la igualdad haya sido un ideal irrealizable. Si la igualdad va en contra de la naturaleza humana, esto es, de la felicidad, nunca podrá realizarse. Sin embargo, si por medio de la reflexión sobre la muerte y lo que a través suyo se nos abre, somos capaces de reencontrar *la unidad per-*

dida entre la felicidad y el bien, si somos capaces de mostrar de qué manera nuestra vocación propia se corresponde con la justicia colectiva, entonces la igualdad vuelve a ser un ideal al alcance de la humanidad. En este caso, nuestra misma vocación, la que en principio impulsa nuestras actuaciones, nos empujará a realizar aquello éticamente deseable, es decir, una sociedad justa, basada en la igualdad.

De qué manera nuestra vocación propia coincide con la igualdad social, es algo que tendremos que dilucidar a lo largo de estas páginas, puesto que **no siempre** es así, ni es algo que se produzca de manera espontánea o automática.

sin una reflexión sobre la
muerte
es imposible encontrar
un fundamento efectivo
para el ideal
de la igualdad y de la
justicia social

En la medida en que seamos capaces de mostrar esta coincidencia, entonces ya podremos responder a las preguntas iniciales.

Podremos decir: *la igualdad es deseable, precisamente, porque en ella nos jugamos nuestra propia felicidad*. Y por el mismo motivo —porque

va a favor de nuestro propio deseo— hay que afirmar que la igualdad se puede realizar históricamente.

1.3. Felicidad y muerte

He aquí nuestra tesis expresada de manera un tanto provocadora: *sin una reflexión sobre la muerte es imposible encontrar un fundamento efectivo para el ideal de la igualdad y de la justicia social*.

El pensamiento socialista ha prescindido de la cuestión de la muerte, y por esto, ahora, inevitablemente, se encuentra en crisis. La reflexión sobre la muerte es justo aquello que la razón moderna, de un modo u otro, ha ignorado, y por esto la igualdad está, ahora, falta de una fundamentación teórica. Cuando decimos *reflexión sobre la muerte* nos referimos a la posibilidad de entrar en debate con la experiencia —no racional— del espíritu, que normalmente, a lo largo de la historia, ha sido tematizada por el mundo de las religiones.

La modernidad prescindió completamente del mundo de la religión. Más aún, la razón moderna se desarrolló, la mayoría de las veces, *en contra* de este mundo. Y lo hizo aun sabiendo que ella misma bebía de ese mundo. Este rechazo es comprensible si pensamos en el contexto histórico en que se desarrolló la modernidad.

La religión ante la que se encontró la naciente razón moderna era una religión supersticiosa, que ocupaba no sólo el espacio que le corresponde (el relativo a la sabi-

duría sobre el “más allá”), sino también el espacio que no le correspondía, (la sabiduría sobre el “más acá”). La religión pre-moderna no sólo reclamaba sus legítimos derechos sobre el mundo del espíritu, sino que se atribuía espuriamente un derecho sobre el mundo de la naturaleza.

Ante una religión así, la única alternativa que tuvo la razón moderna fue la oposición radical y el rechazo. La razón moderna en su fase incipiente tenía necesariamente que autoafirmarse *en contra* de esta religión, para arrebatárle su espacio propio. Pero, al autoafirmarse, se absolutizó, buscó su fundamento en ella misma, y con ello acabó por arrebatárle a la religión lo que le correspondía a ella y lo que no. Acabó identificando al mundo del espíritu con la razón. Cometió el mismo error que la religión pre-moderna: legislar sobre el “más acá”, pero también sobre el “más allá”, el mundo que ella no podía conocer.

Hoy, cuando la razón moderna ya ha cumplido su tarea histórica, de replegar al mundo de las religiones al espacio que les es propio —esto es, la tematización simbólica de aquello que está *más allá* de la muerte—, y recuperar para sí el mundo que le es propio, es decir, el “más acá”, el mundo de la naturaleza, ahora esta razón ya debe renunciar a su propia absolutización. Ya puede desprenderse de su intento inútil de apropiarse del mundo del “más allá”. Lo deseable, para nuestra relación con las distintas dimensiones de la realidad, es una razón que nos ofrezca sus narraciones cientí-

ficas para comprender el mundo natural, y una “religión” que nos ofrezca sus narraciones simbólicas para relacionarnos con el mundo espiritual.

Una vez lograda la secularización de la religión, la razón ya puede secularizarse también a sí misma. La postmodernidad es, de hecho, esta secularización de la razón. Sin embargo, la realidad es una: con sus dos caras, pero una sola. El mundo del espíritu y el mundo de la naturaleza son las dos caras de una misma moneda. Por esto, la consecuencia lógica de la postmodernidad sería que la razón fuera al encuentro del mundo de la religión. Si la razón reconoce que no tiene nada que decir sobre el mundo del “más allá” pero sabe que la realidad es una, necesitará el conocimiento de la religión sobre este mundo.

Esto no quiere decir volver al mundo de la premodernidad, en el que la razón era la *ancilla*, la esclava, de la teología. En absoluto. Quiere decir entrar en diálogo con una religión ilustrada, que ha pasado por el tamiz de la modernidad y asume la autonomía de la razón en la esfera que le es propia. También una religión así, que se limita a legislar sobre su mundo, reconociendo la unidad de la realidad, se verá en la necesidad de ir al encuentro de la razón y de la ciencia. Cada una a lo suyo, pero ambas en diálogo. Razón y religión, naturaleza y espíritu, se necesitan mutuamente. Sin reciprocidad, una y otra pierden todo su significado. Pero cada una, en su función, es irremplazable.

Por esto mismo podemos reclamar que una reflexión sobre el ideal

de la igualdad —y sobre el socialismo que quiere representar este ideal— pase necesariamente por una reflexión sobre la muerte y el mundo que se abre a través suyo. Nos proponemos explicar de qué manera el socialismo necesita un fundamento religioso para no acabar negándose a sí mismo. Nos proponemos fundamentar el socialismo en la dimensión *mística* de la realidad.

La igualdad, efectivamente, es una realidad que pertenece al mundo natural, a la organización de la vida del hombre en sociedad. La razón debe explicarnos de qué manera tiene que materializarse esta igualdad. El problema aparece cuando la razón pretende no sólo responder al *cómo*, sino que intenta responder también al *por qué* (pregunta que sólo se responde desde el mundo del “más allá”). La razón moderna, kantiana, puede explicar *cómo* o *qué* es la justicia pero no puede explicar *por qué* hay que ser justo ni puede darnos la esperanza de que la justicia es realizable. Por esto, si su único fundamento es ella misma, no puede, de ningún modo llevar a la realización de sus propios ideales y acaba autonegándose.

La experiencia histórica de la modernidad es esta experiencia de una razón que no puede cumplir sus promesas. Así, el liberalismo acaba desembocando en el totalitarismo nazi, el marxismo acaba desembocando en el totalitarismo soviético, sin que ni los padres de ambos tengan ninguna responsabilidad *directa* en ello. La única responsabilidad más allá de los hombres individuales que cometen las

acciones, es de la dinámica de auto-absolutización de la razón. Auto-absolutizada, la razón se ve obligada a responderse ella misma a preguntas para las cuales no tiene respuesta ni puede tenerla. Creyéndose ella absoluta, no ha dejado que nadie más pueda ofrecerle esa respuesta.

la razón moderna,
kantiana, puede explicar
cómo o *qué* es la justicia
pero no puede explicar
por qué hay que ser justo

Por esto, *la razón necesita una fundamentación que la trascienda si quiere que se cumplan históricamente los ideales que ella misma propone*. Esta fundamentación la encuentra en el mundo del espíritu, o de “lo religioso”. Porque en el mundo del espíritu la felicidad y la justicia están reconciliadas. Por esto, el socialismo, que es un ideal de la razón, necesita una fundamentación religiosa para sostenerse en pie. Por esto, para dar un fundamento a la igualdad, hay que hablar de la muerte, y hay que recurrir a una reflexión sobre el “mundo” que se nos abre a través de ella. Si la reflexión sobre el socialismo es capaz de entrar en diálogo con la reflexión sobre el lado *místico* de la realidad y sostenerse en ella, el ideal de una sociedad igualitaria, superada su crisis actual, volverá a ser un horizonte deseable y posible de la evolución de la historia humana¹.

2. TEORÍAS DE LA JUSTICIA: ¿IZQUIERDA O DERECHA?

La doble pregunta que tenemos que respondernos y que va a guiar nuestro itinerario es: ¿por qué es deseable la igualdad social? y ¿es realizable históricamente? Buscar estas respuestas es lo mismo que intentar construir *una teoría de la justicia* de tipo socialista o igualitarista. El punto de partida ineludible de toda teoría de la justicia es la libertad: la consideración de la persona, como un ser dotado de libertad, el reconocimiento de la libertad como la esencia de la naturaleza humana. Es la premisa fundamental de toda teoría de la justicia. ¿Qué es la *libertad*, desde el punto de vista social y político?

2.1. Dos nociones de libertad

La diferencia entre la izquierda y la derecha estriba, precisamente, en la relación que una y otra establecen entre libertad e igualdad.

2.1.1. La derecha considera que libertad e igualdad son incompatibles: a más de la una, menos de la otra. En cambio, la izquierda considera que libertad e igualdad son reconciliables: que la igualdad debe basarse en la

libertad y la libertad puede y debe culminar en la igualdad. En el extremo, la derecha considera que un grado considerable de igualdad sólo puede conseguirse a costa del sacrificio de la libertad. Por eso la derecha tiende a identificar la idea de igualdad con la de dictadura. La igualdad, viene a decir la derecha, sería fantástica si fuera compatible con la libertad, pero como no es así, hay que renunciar a ella. La igualdad sólo puede impo-

nerse mediante el sacrificio de la libertad y, en este caso, siempre será más justa la alternativa de una libertad sin igualdad que la de una igualdad sin libertad. No hay más para elegir, dice la derecha.

Nótese que en este planteamiento de la derecha hay una escisión entre el mundo de lo posible y el mundo de lo deseable. Lo ideal, viene a reconocer, sería una libertad igualitaria, mejor todavía que una libertad antiigualitaria. Pero esto es absolutamente imposible. Por eso, a la hora de comparar las dos alternativas posibles, la derecha elige la que ella cree mejor, y se bate contra la izquierda en clave ética, apelando a la justicia. Sin embargo, esta elección "ética" de la derecha paga cierto tributo al cinismo, en virtud de su pretendido realismo. Si comparáramos la justicia de la mejor alternativa real (libertad sin igualdad) con la justicia de la mejor alternativa ideal (igualdad con libertad), la derecha tendría que reconocer que la primera es menor que la segunda.

La derecha se queda con la mejor alternativa "posible", pero no la mejor imaginable. Siempre le queda fuera de su elección el ideal máximamente deseable desde el punto de vista moral. En su propio planteamiento de las relaciones entre igualdad y libertad *siempre hay un ideal que queda totalmente excluido de la realidad. Y una escisión de este tipo entre lo ideal y lo real es la base de todo cinismo moral.*

2.1.2. La **izquierda** parte de un planteamiento completamente distin-

to. Para ella, libertad e igualdad no son irreconciliables. Más aún: sin la una, la otra se degrada. Por un lado, la izquierda reconoce —o debería hacerlo— que una igualdad sin libertad es una caricatura insostenible de sí misma, que tarde o temprano acabará por derrumbarse. Por otro lado, sabe que una libertad sin igualdad acaba haciéndose totalitaria; cuando la libertad es incapaz de conducir progresivamente a la igualdad, se bloquea. Y entonces la propia libertad acaba por entregarse al principio social del *orden jerárquico*, que caracteriza a los fascismos, y que, como principio, es su propia negación, la abolición misma de la libertad. El liberalismo se entrega al totalitarismo de derechas. Por esto, la izquierda tiene tendencia a asociar las dictaduras políticas con la derecha, justo lo contrario de lo que hacía su adversaria.

la diferencia entre
izquierda y derecha estriba
en la relación
que establecen entre
libertad e igualdad

El orden jerárquico, diría la izquierda, es la categoría propia de una derecha que quiere impedir que la libertad desemboque en su meta natural, que es la igualdad. Para ello, la derecha no tiene ningún reparo en anular la misma libertad, en nombre

de la cual ella había declarado la supuesta ilegitimidad de la igualdad. La igualdad sin libertad no es legítima. De acuerdo. Pero, la pregunta que provocadoramente tendría que hacerle la izquierda a la derecha es ésta: entre una dictadura que sacrifica la libertad en nombre de la igualdad (el totalitarismo estalinista) y una dictadura que sacrifica la libertad en nombre de un orden antiigualitario (el totalitarismo nazi), ¿con cuál de los dos se queda?

una dictadura que sacrifica
la libertad
en nombre de la igualdad:
el totalitarismo estalinista;
una dictadura que
sacrifica la libertad en
nombre de un orden
antiigualitario:
el totalitarismo nazi

2.2. Libertad para —¿o contra?— la igualdad

Cuando el liberalismo, como representante de la libertad, no encuentra un cauce para evolucionar en clave socializante —entendido el socialismo como el representante de la igualdad— entonces inicia una deriva hacia el totalitarismo fascistoide —entendido éste como representante del orden je-

rárquico—. Ésta sería, para la izquierda, la *biología* propia del organismo social. De acuerdo con ella, el liberalismo, en tanto que encarnación de la libertad, sería como un vulnerable equilibrio dinámico, que no puede detenerse ni estarse quieto en un punto: o bien avanza “hacia delante”, hacia una igualdad cada vez mayor pero que no anule la libertad, o bien retrocede “hacia atrás”, hacia un orden totalitario que acaba por negarlo. Si el liberalismo quiere seguir subsistiendo y no acabar desapareciendo en el totalitarismo de derechas, habría de ir avanzando hacia un socialismo que parte de la libertad y la mantiene, hasta acabar por fundirse con él.

Esta descripción de la izquierda y la derecha ha transformado nuestra pregunta de partida en una nueva: ¿es posible o no la reconciliación entre libertad e igualdad? Pero ambas preguntas son exactamente la misma. En nuestro camino intentaremos descubrir quién acierta en la respuesta. Seguramente si derecha e izquierda dan contestaciones distintas es porque, en el fondo, *tienen una concepción distinta de la libertad*. De lo que se trata a lo largo de estas páginas, es de descubrir cuál de estas dos concepciones de la libertad se ajusta más a la realidad humana. Sólo entonces podremos determinar si la verdadera vocación de la libertad es la igualdad, es decir, si la igualdad posible es éticamente deseable y si la igualdad deseable es realmente posible, o no.

3. LA LÓGICA DEL DESEO Y LAS JUGARRETAS DE LA NATURALEZA

Nuestra doble pregunta sobre la igualdad se ha transformado en una pregunta única sobre la libertad: ¿qué es la libertad? ¿cuál es la concepción de la libertad que se ajusta más a la realidad de la vida humana?

Sólo al final podremos ver por qué hay distintas concepciones de la libertad y en qué se distinguen. De entrada, tenemos que decantarnos por una concepción de la libertad que intente ser lo más neutra posible.

Definiremos la libertad como *la capacidad para satisfacer la "estrategia de felicidad" que un individuo ha elegido para sí mismo*. Lo que nos interesa de esta definición es su vinculación a una antropología eudemonista: el fin del hombre es la felicidad, y la libertad es el principio político que consagra la posibilidad de conformar la existencia de cada cual de acuerdo con su noción particular de "vida buena".

3.1. Libertad y felicidad

De acuerdo con esta antropología eudemonista, el ser humano se nos presenta como un sistema de deseos, y la felicidad consiste en la satisfacción estos deseos. La vida humana, en efecto, está polarizada por *deseos* y *necesidades* de distinto tipo: materiales, como el hambre o el sueño, afectivos, como el amor, sociales

como el hegeliano deseo de reconocimiento, espirituales como la creatividad, etc. A lo largo de la historia de la filosofía, cada autor ha tenido en cuenta uno o varios de ellos como el más determinante para la naturaleza humana.

Sin necesidad, por el momento, de jerarquizarlos y decantarnos por ninguno en concreto, nos conformaremos con describir al individuo como un

* Técnicamente se llama eudemonista a toda reflexión sobre el hombre y sobre la ética, que se estructura en torno a la felicidad, más que en torno al deber (nota de CiJ).

sistema de deseos, de necesidades y de intereses regidos por su racionalidad; y acordaremos que, en principio, los deseos son personales e intransferibles. De acuerdo con esta visión de partida, el hombre sería ese sujeto cuyo objeto es la felicidad, entendida como la satisfacción de sus deseos; y la libertad sería la capacidad para satisfacerlos *por sí mismo*, es decir, sería aquello que le permite al hombre ser feliz.

Algunos de estos deseos, los más básicos, son comunes y compartidos por todos los miembros de la especie humana, pero otros muchos son deseos originales y particulares de cada uno. Deseos, o combinaciones de deseos, que nadie más comparte, o nadie más conoce, sino su propio titular. Deseos cambiantes, en evolución y transformación permanente, que no pueden ser satisfechos más que *por uno mismo*. Por este motivo la libertad es un principio político y social imprescindible, porque sin ella muchos deseos quedarían sin satisfacer y, por lo tanto, el hombre no podría ser feliz. Sin la libertad, pues, la vida humana misma quedaría sin cumplir, porque quedaría desprovista de su objeto, de su fin.

Podríamos distinguir entre “deseos” y “necesidades”. Deseos: aquellos que son particulares y específicos de cada cual. Necesidades: aquellos deseos básicos que todos compartimos: deseo de alimento, de techo, de salud... Si el individuo sólo tuviera los deseos comunes, es decir, “necesidades”, podríamos quizás organizar un sistema social que prescindiera

fundamentalmente de la libertad: un sistema en el cual *mi* deseo no es satisfecho por mi mismo, sino por otro. Si mis necesidades son conocidas por todos, porque son comunes a todos, cualquiera puede satisfacerlas por mi. En este caso, tendríamos hombres felices, satisfechos, pero no libres. Porque la libertad no sería necesaria para la felicidad.

Pero el caso no es éste; la realidad nos enseña que el hombre tiene necesidades pero también deseos originales. No siempre es clara la distinción entre ambos. Pero, aunque lográramos ponernos de acuerdo en esta distinción, la experiencia nos demuestra que también los deseos básicos y comunes se articulan en la práctica fragmentariamente, en una infinita y compleja maraña de deseos parciales que, nuevamente, dejan de ser comunes en su materialización concreta para tomar las más originales y variadas formas. Todo ello parece exigir que la libertad, es decir, la satisfacción *por parte de uno mismo*, sea el principio organizador de la convivencia social y política, que es convivencia entre individuos, esto es, *entre sistemas de deseos*.

3.2. Aquí comienza el problema

Hasta aquí, todo bien. Pero la misma naturaleza que ha creado a todos los individuos como seres deseantes, y con una capacidad para desear potencialmente infinita, ha creado también a unos individuos más fuertes y a otros más débiles. Fuertes y dé-

biles quiere decir *con mayor o menor capacidad para satisfacer sus deseos*, más o menos inteligentes, más o menos habilidosos, con más o menos talento... Esto quiere decir, simplemente, que unos están en condiciones de ser más felices que otros. "De natural", no todos los hombres son iguales. Por lo tanto, si los dones naturales están "mal repartidos" parece que la consecuencia lógica es que la felicidad también lo esté.

Que las diferencias naturales de fuerza se convierten en "diferencias de felicidad" es algo que se pone de manifiesto en todo tipo de deseos. Cuando varios sujetos coinciden en sus deseos, y los recursos para satisfacerlos son escasos es evidente que el fuerte satisfará su deseo y el débil se quedará sin recursos para hacerlo. Cuando no hay para todos, dejados los individuos al libre ejercicio de la libertad, el más fuerte tiene las de ganar, y el débil todos los puntos para ser "infeliz".

Es la naturaleza, pues, quien hace que todos los hombres deseen infinitamente, pero es ella también quien hace que unos puedan satisfacer más deseos que los otros. Ella arroja a todos a la búsqueda de la felicidad y permite que unos sean felices e impide que lo sean otros. Diríase, por lo tanto, que la naturaleza le ha puesto las cosas un tanto difíciles a la igualdad. Es la Naturaleza la que tiene nada más y nada menos que la responsabilidad de impedir la igualdad —y tamaña empresa requiere, evidentemente, una mayúscula—. Así pues, tendría razón la derecha: la igualdad sólo es

posible a costa de la libertad. La igualdad ya no es una utopía sino una quimera. La *naturaleza* del hombre es la libertad, y la Naturaleza hace a unos hombres "más libres" que a los otros.

la naturaleza
hace que todos los
hombres deseen
infinitamente,
pero hace que unos puedan
satisfacer más deseos que
los otros...
¿Por qué entonces los
defensores de la igualdad
se empeñan en ir
contra la naturaleza y
siguen defendiendo la
igualdad?

Una Naturaleza así entendida merece casi un respeto temeroso, porque ella hace que la *mayor justicia posible* sea así de cruel y de poco justa: sólo pueden ser felices unos pocos. Cualquier otra alternativa sería todavía *menos justa*, porque si prescindieramos de la libertad, entonces quizás habría igualdad pero no podría ser feliz absolutamente nadie. ¿Por qué, entonces, los defensores de la igualdad se empeñan en ir contra la Naturaleza, y siguen defendiendo la igualdad como valor ético y como principio político?

4. EL DESESPERO NIETZSCHEANO ANTE UNA IGUALDAD SIN GRATUIDAD

Sin embargo, algo falla en esta visión de la *justicia posible* que la concibe como “la felicidad de unos pocos”, es decir, de los fuertes. Si esta concepción fuera legítima, reinaría la paz social. En cambio, es fácil observar cómo la incompatibilidad entre deseos, la superposición de libertades y las distintas formas de desigualdad han sido, históricamente, las fuentes del conflicto social. Lo cual significa que *hay en los individuos un deseo de justicia que va más allá de la que se deriva de la libertad natural.*

Ahora bien, este deseo ¿está en todos los individuos o sólo en algunos? ¿No son, en realidad, los perdedores del juego de la libertad los que provocan el conflicto? Parece que *el conflicto es la forma que tienen los débiles, en una sociedad que se rige por la libertad natural, de expresar su malestar y su disconformidad con su condición de víctimas de la desigualdad.* La igualdad sería, por lo tanto, una ideología beneficiosa para los desfavorecidos.

Y entonces cabe el peligro de que a estos defensores del igualitarismo no les importe tanto la igualdad entre los distintos miembros de la sociedad

como “su” posición particular en el conjunto social: que la igualdad les interese no por la igualdad misma, sino por la mejora relativa que les reportaría a ellos. *Lo cual es una cosa muy distinta de la igualdad.* Esta “igualdad” de los perdedores sería una forma indirecta de lograr lo que la libertad natural no les había permitido.

Esto es lo que Nietzsche, en su análisis de “la moral de los señores y la moral de los esclavos”, llamaba la “ideología del resentimiento”, la “rebelión de los esclavos en la moral”. Nietzsche quiere deshacer esa hipocresía que consiste en criticar y castigar el modo de vida del señor cuando en realidad esta crítica es fruto de la

envidia de este modo de vida. Nietzsche se niega a admitir que se mate lo que en realidad se desea, porque esto es como amordazar la vida. Para él, se trata de exaltar lo que nosotros hemos llamado la "libertad natural" y de celebrar sus desigualdades.

los esclavos se oponen
al señor cuando, en
realidad, son resentidos
que querrían, si se
atrevieran, ser señores.
Su afán de igualdad,
acusa Nietzsche,
es una forma de miedo a
la vida...
Pero es imposible
proclamar a todos una
doctrina antiuniversalista.

Moralista entre moralistas, la crítica nietzscheana es como un lúcido desespero ante la imposibilidad del individuo para ser bueno, un desespero vuelto al revés y presentado como un imposible himno positivo. Lo que no vale, dirá, es una moral crítica de la voluntad de poder que en realidad sea el instrumento de una forma retorcida de la propia voluntad de poder. Los esclavos se oponen al señor cuando en realidad son resentidos que querrían, si se atrevieran, ser señores. En realidad, viene a decir, *no les importa para nada la universalidad*, ni el bien y el mal, ni la

igualdad. Su afán de igualdad, acusa Nietzsche, es una forma de miedo a la vida. Los esclavos, temerosos de admitir su propia voluntad de poder, en vez de intentar ser señores, acaban con los señores. Por esto, para Nietzsche no existe la justicia, sino sólo la valentía.

Sin embargo, la alternativa que el filósofo ofrece es tan imposible como lúcida es la crítica de la que nace. En substitución de la ética de la justicia, Nietzsche anuncia una locura luminosa: "el momento de las bodas entre la luz y la tiniebla ha venido". Zaratustra proclama a la multitud el fin de la moral del bien y el mal, y les entrega la moral de los señores, la voluntad de poder a la que sólo se atreven los elegidos. Pero no hay sitio bajo el sol para que todos sean señores. Es imposible proclamar *a todos* una doctrina *antiuniversalista*. No se puede anunciar *a todos* una moral en la que sólo caben *unos pocos*.

La doctrina de Nietzsche, en lo que tiene de látigo implacable de las trampas del universalismo, no es sólo válida sino *imprescindible*. Es el reto más radical al que ha tenido que enfrentarse la defensa de la igualdad. Más aún si recordamos que, en el derrumbe del comunismo soviético, quedaron de manifiesto las falsedades del igualitarismo oficial, salvaguardado por unas élites privilegiadas que vivían mucho mejor que sus conciudadanos. Simone Weil denunciaba al bolchevismo porque era *sólo una inversión de los papeles* que, según ella, no se salía de la misma lógica de poder y de dominio del mundo capitalista.

Incluso en el Estado del Bienestar, que intenta ser una versión de la igualdad que no contradiga excesivamente la libertad, un capitalismo con algunos ingredientes de socialismo, la crítica nietzscheana se ha confirmado a menudo. Este sistema pretendía corregir la "corrupción privada" inherente al mercado capitalista. Sin embargo, cuando los partidos socialdemócratas han estado en el poder, se han repetido una y otra vez episodios de "corrupción pública". Resultaba que los supuestos defensores de la igualdad, los dueños del Estado, eran en realidad unos meros imitadores de los dueños del mercado. Los "señores públicos" se comportaron como una perfecta réplica de los "señores privados".

Es coherente, desde el punto de vista moral, que los "señores del mercado" incumplan la ley del Estado redistribuidor, evadiendo impuestos, puesto que ellos están, por principio, en contra de esa ley y ese Estado. Lo que no es lógico éticamente es que los "señores del Estado" se queden con dinero público, puesto que ellos sí están a favor de la redistribución. En el capitalismo salvaje los capitalistas se quedaban la riqueza ajena, pero eso mismo hicieron los administradores públicos del Estado del Bienestar que habían llegado para evitarlo. Con lo cual, también en el Estado del Bienestar, los supuestos adalides de la justicia resultaban ser simplemente la encarnación de la "hipocresía de los esclavos" denunciada por Nietzsche.

En síntesis

El filósofo nos avisa: cuando la igualdad es meramente instrumental, cuando está al servicio de intereses particulares, acaba por refutarse a sí misma. Él no creía que fuera posible otra cosa que la voluntad de poder, no creía posible una igualdad desinteresada.

la justicia y la igualdad,
no pueden negar la
creatividad,
la auto-superación,
la fuerza, la pasión
espontánea y directa

Pero, además de alertarnos de esto, la prosa de Nietzsche nos enseña que una igualdad que no está del lado de la vida, del lado de aquello que la libertad tiene de potencia, una igualdad que no tenga en cuenta que el hombre es un ser nacido para auto-superarse, como le gustaba recordar a Mounier —citando al propio Nietzsche—, coartará siempre algo que no debe ser coartado, coartará un dinamismo que late en el fondo de la vida. La justicia y, con ella, la igualdad, no pueden negar la creatividad, la auto-superación, la fuerza, la pasión espontánea y directa.

5. LA MORTALIDAD, LAS IDEOLOGÍAS Y LA GRACIA

¿Qué podemos hacer, pues, para alcanzar una igualdad que no atente contra lo que la Naturaleza tiene de bueno –la creatividad, la espontaneidad, la fuerza, la potencia, el dinamismo–, pero que evite lo que tiene de malo –las diferencias arbitrarias, la incapacidad para la universalidad–?

Parece una tarea imposible. ¿No es la naturaleza un todo unitario? ¿Es posible separar “sus partes” y quedarse con unas prescindiendo de las otras? Parece que no. La única alternativa es la de una justicia, determinada por la Naturaleza, que da la felicidad a unos pocos, a costa de los demás. Se trata de una justicia *sacrificial*, basada en el *sacrificio del otro*, al modo de las religiones antiguas. La felicidad de cada individuo no pasa por la realización de la felicidad ajena, sino por su negación.

Nuestro recorrido parece acabado. No hemos encontrado en la naturaleza ninguna “fuerza” que conduzca a la realización de la igualdad, sino todo lo contrario. Sin embargo, si nos quedáramos aquí, nos habríamos dejado el *dato más importante*, precisamente aquello que hace que las personas sean personas.

5.1. Insaciabilidad del deseo

¿Cuál es este *dato*? Dijimos que la vocación del individuo es la felicidad y ésta consiste en la capacidad para satisfacer los propios deseos. El *dato* es el hecho de que *la facultad del individuo para desear es infinita*. ¿Por qué es esto tan importante?

En principio, ante sus propios deseos, al individuo se le presentan dos posibilidades: o satisfacerlos, en virtud de su libertad, o renunciar a ellos, por el motivo que sea. Si el individuo no quiere renunciar a un deseo cuya satisfacción es impedida por otro in-

dividuo más fuerte, siempre tiene la posibilidad del “resentimiento” a lo Nietzsche que es una forma de no renunciar al propio deseo y de mantenerse al acecho de otra ocasión para colmarlo. Lo fundamental, en todo caso, es que el individuo, para todos y cada uno de sus deseos, tiene sólo dos alternativas: o satisfacerlos, con sus medios naturales, o renunciar a ellos cuando tiene claro que nunca podrá satisfacerlos, y dejar su felicidad truncada.

Sin embargo, el hecho de que la capacidad humana para el deseo sea infinita complica las cosas. Porque

hace que al individuo le “nazca” inevitablemente un tipo de deseo al cual no puede renunciar de ningún modo, y que al mismo tiempo no puede satisfacer en absoluto por sus propios medios. Y lo peor es que *el hombre sabe que no puede colmar nunca este deseo al que le es imposible renunciar*. Este deseo infinito está representado en el *deseo de inmortalidad*. Éste es, pues, el dato: que *el hombre desea su inmortalidad y no tiene posibilidad alguna de alcanzarla*.

No hay para el hombre esperanza natural de que este deseo pueda ser cumplido. Ni hay posibilidad de resistirse a él, a su atractivo, a su seducción. La filosofía antigua situaba al hombre como una criatura que estaba, en la escala de los seres, entre los animales y los dioses. Medio dios, medio animal, o, peor aún, ni dios ni animal. Ni un dios que quiere ser inmortal y puede serlo, ni un animal que es mortal y no le importa serlo porque no sabe de antemano que lo es. El hombre es un animal que aspira a ser un dios, un mortal que quiere ser inmortal.

El hombre se distingue del animal porque es el ser capaz de *anticipar su propia mortalidad*. Pero esta anticipación se convierte, *espontáneamente*, en deseo de inmortalidad. El animal sin conciencia no quiere ser inmortal porque no sabe que es mortal. El hombre quiere ser inmortal porque sabe que no lo es. La conciencia de la propia mortalidad y el deseo de inmortalidad son las dos caras de una misma moneda.

5.2. Felicidad e inmortalidad

El deseo de inmortalidad sería, pues, la máxima expresión de aquella voluntad de poder nietzscheana, del querer ser como dioses, estar más allá del bien y del mal, de la ilusión de ser sólo valentía. Este deseo es, incluso, la justificación misma de esta voluntad de poder. Porque *sólo se puede pretender prescindir de la moral cuando se es immortal*. Si el poder no tuviera límites en el tiempo, entonces sería lógico prescindir del bien y del mal (de los límites), en las relaciones con los hombres y con la naturaleza.

Pero no es éste el caso. La naturaleza dio su paso máximo al crear la conciencia humana, manifestó su máximo poder al hacer un ser que desea la inmortalidad. Y sin embargo, al dar este paso, se negó a sí misma de la manera más radical posible. ¿A quién se le ocurre darle a un ser el deseo de inmortalidad y no darle, al mismo tiempo, la inmortalidad misma? O las dos cosas o ninguna.

El deseo de inmortalidad es algo así como el *deseo fundamental* de la persona, porque en él queda representada la dinámica de infinitud inherente al hecho mismo de desear. De alguna manera, el deseo de inmortalidad es el que permite que existan todos los demás deseos. En la estructura deseante del hombre hay un cúmulo de deseos que la naturaleza puede satisfacer, pero todos ellos se sustentan en un deseo originario ante el cual la naturaleza se queda muda, porque no lo puede colmar. Por esto, la

muerte o, mejor, la conciencia que el hombre tiene de ella, supone una negación total de la voluntad de poder. Con la conciencia de la mortalidad, la voluntad de poder y la libertad como satisfacción de los propios deseos sin más límite que la propia fuerza, se convierten en algo trágico. Y cuando no se quiere reconocer esta tragedia, se convierten en algo todavía peor, se convierten en algo obsceno.

Así pues, la conciencia de mortalidad es el desmentido más radical a toda forma de felicidad posible. Porque si la felicidad consistía en la satisfacción de los deseos, y el deseo fundamental no puede nunca ser satisfecho, entonces la felicidad es inalcanzable. Habrá felicidades parciales, destellos momentáneos de felicidad, en la medida en que se colmen los otros deseos. Pero estos destellos quedarán suspendidos en un abismo de infelicidad en el mismo momento en que vayan a la búsqueda de su propio fundamento. Los deseos parciales, los satisfacibles, reclaman su deseo originario, y cuando lo encuentran éste los contradice de un modo inapelable.

5.3. Respuestas posibles

Así, la felicidad del hombre se ha encontrado un muro infranqueable, el muro de la muerte.

Antes de encontrarlo, teníamos un mundo basado en la fuerza natural en el cual los fuertes eran felices y los débiles infelices. Después del muro absoluto que supone la muerte para el hombre, tenemos un mundo en el que todos son infelices.

Pero esta infelicidad de todos no es producto de la felicidad de nadie, como antes. No es la lucha por la felicidad la que explica esta nueva situación. El motor de la vida humana parece que se ha detenido.

Ante este muro de la muerte, hay varias *reacciones* posibles.

a) Los existencialistas hablaban de la muerte como aquello que convierte la vida humana en un *absurdo*, y considerada exclusivamente desde el punto de vista de las capacidades naturales, tiene todos los puntos para convertirse en absurda. Camus decía que el único problema filosófico que existe realmente es el suicidio. Porque ante el absurdo, una respuesta lógica, aunque no por ello simple, es el suicidio.

b) Luego están las reacciones "obscenas": aquellas que, ante la magnitud de la tragedia, prefieren no darse por enteradas y permanecer en la ceguera. Consciente o inconscientemente están al tanto de la contradicción insoluble entre el deseo de inmortalidad y la muerte, pero, temerosas, prefieren huir de esta verdad.

Son, pues, coberturas ideológicas. Estas reacciones son las que más abundan en la historia de la humanidad. Vamos a señalar tres que han estado presentes (diríamos que desde tiempos inmemoriales) en la historia del hombre.

— En primer lugar la *ideología del avance científico y del progreso técnico*. Esta ideología cree que la ciencia y su aplicación, la técnica, traerán algún día la sociedad de la felicidad plena. Pero esto, supone, en el fondo creer que la ciencia des-

cubrirá un día “la pócima de la inmortalidad”, aquello que los cuentos infantiles llamaban el “secreto de la eterna juventud”, que nos haga a todos eternos. Pero la inmortalidad queda fuera de la ciencia humana. Eludir el problema de la muerte y de la infelicidad que conlleva, a través de la ciencia y el progreso técnico es una trampa; es la más típicamente moderna de las tres ideologías.

— En segundo lugar está la *ideología de “la riqueza”*, la que mejor simboliza el imaginario colectivo de las actuales sociedades occidentales. De esta ceguera depende la supervivencia misma del sistema capitalista. En síntesis cree que el dinero hace la felicidad. Cree que todo se puede comprar, que a medida que las sociedades se van volviendo más ricas, se van haciendo más libres y, por ende, más felices. Sin embargo, esta ideología no sabe una cosa, o sí la sabe y la esconde: la inmortalidad no se puede comprar, ni con todo el dinero del mundo. Los multimillonarios podrán morir viejos, pero también acaban muriendo. Tampoco el dinero da respuesta certera al problema de la muerte.

— La tercera *ideología* es la “*del poder*”, el poder social. La erótica del poder la han conocido todos los hombres y todas las sociedades. Parece que este deseo sea, incluso, el factor clave de la estructura psicológica del ser humano. Esta ideología cree que a través del ascenso en la escala del poder se alcanza la felicidad. Cree que el poderoso, allá en la cima, está totalmente realizado y sus deseos satisfechos. Porque él

es quien dicta la ley y la ley es el medio para satisfacer los propios deseos. Sin embargo, ninguna ley, puede decretar la inmortalidad de nadie. También el poder se estrella contra el muro de la muerte.

Ni el poder, ni la técnica, ni el dinero traen la felicidad. Ello no quiere decir que no sean realidades imprescindibles para la supervivencia del hombre y para la mejora de sus condiciones de vida. Ciencia y progreso técnico son positivos, como también es positiva la creación de riqueza, o las instituciones políticas que dictan las leyes y regulan las relaciones de poder. Pero *son realidades parciales*, relativas. Y el error de las ideologías que se centran en ellas es que las absolutizan. Porque la mortalidad da miedo, y estas ideologías, estas reacciones “obscenas” son fruto del miedo, son un modo de conjurarlo. Por esto, históricamente, el ser humano ha buscado la felicidad por estos caminos. Y justamente por esto no ha sido feliz.

¿Qué salida le queda al ser humano? ¿Renunciar a la felicidad? ¿Optar sólo entre la reacción trágica y las reacciones obscenas? No. Ante el muro de la muerte, hay todavía otra posibilidad, otra *reacción* que quizás nos parece la más extraña, la más imposible, pero que, de hecho, es la que ha ido construyendo, a la hora de la verdad, la historia de la humanidad. Una reacción que viene a decir que *el muro de la muerte es el umbral de una nueva realidad, distinta de la realidad natural* —que en principio, es la única que conocemos.

la felicidad del hombre
se ha encontrado un muro
infranqueable,
el muro de la muerte

5.4. Renunciar a la inmortalidad

Se trata de dar lo que Kierkegaard llamaría un “salto” espiritual. Para explicarlo nos valdremos de las palabras de una *testigo* de este salto. Porque sólo los testigos nos pueden hablar de él. En una serie de notas escritas durante 1941, dice Simone Weil:

“Como el gas, el alma tiende a ocupar todo el lugar que se le asigna. Un gas que se contrajera y dejara un vacío sería contrario a la ley de la entropía. (...) Esto es contrario a todas las leyes de la naturaleza. Únicamente la gracia lo puede. La gracia colma, pero no puede entrar donde no hay vacío para recibirla, y es ella la que hace el vacío...”

“Aceptar un vacío dentro de sí es sobrenatural. ¿Dónde encontrar la energía para un acto sin contrapartida? La energía debe venir de otra parte. Pero no obstante, es necesario, al principio, un desgarramiento, algo desesperado, para que el vacío se produzca. Vacío: noche oscura.”

“Amar la verdad significa soportar el vacío, y por lo tanto, la muerte. La verdad está del lado de la muerte.” (*La gravedad y la Gracia*, ed. Trotta 1994, pp. 61-62)

¿Qué es el **vacío** de que habla Simone Weil? Es renunciar al deseo

de inmortalidad. Pero la naturaleza del hombre se cifraba, justamente, en la imposibilidad de renunciar a este deseo. Por esto, renunciar a él es algo que no está al alcance de la naturaleza humana. Es un acto, como dice Weil, “sobrenatural”. Cuando el hombre experimenta esta renuncia a su deseo de inmortalidad, automáticamente percibe que esta renuncia no ha sido obrada por él, puesto que tal cosa no está en sus manos. Si el individuo experimenta tal renuncia, automáticamente se ve obligado a reconocer que esta renuncia ha sido como obrada por algún agente exterior en él. Y a este agente exterior Simone Weil, siguiendo la tradición cristiana, lo llama *la gracia*.

El vacío es la aceptación de la propia mortalidad y la renuncia al propio deseo de inmortalidad. Por esto, dice Weil, “la verdad está del lado de la muerte”, porque la verdad sólo viene a través del vacío. Sin embargo, lo propio de la naturaleza es “la gravedad”, esto es, el deseo de supervivencia, el “conatus” de que hablaba Spinoza. Esta gravedad rige la naturaleza, rige el mundo de la física y el de la psicología, y es la que lleva a desear la inmortalidad. Por esto, *renunciar al afán de ser inmortal es algo que la naturaleza humana no puede, porque es algo que va contra la ley de la gravedad que rige la psicología humana*. Porque es renunciar al propio poder. Por esto, “la energía debe venir de otra parte”.

Sin embargo, cuando el vacío se produce, “la gracia lo colma”. Sobreviene entonces una “recompensa” que

no está en nuestras manos pero que es *la única respuesta al problema de la muerte*. Esta recompensa, de todos modos, sólo llega en la medida en que el hombre haya pasado por la experiencia de la *infelicidad total* que implica el vacío. La renuncia al propio deseo fundamental, aun siendo obra de la gracia, es de todas maneras “algo desesperado”. Escribe: *El “vacío” implica una “noche oscura”*. Pero en esa noche oscura, nos dice, se puede *experimentar* la gracia:

“Ese vacío es más pleno que todas las plenitudes.” “Es necesario llegar a encontrar una realidad aun más plena en el sufrimiento que es nada y vacío. Así, *es necesario amar mucho la vida para amar aún más la muerte.*”

Por medio del vacío, que consiste en la aceptación de la propia muerte, se nos ha abierto *otro mundo*, “más pleno que todas las plenitudes”. La muerte, aceptada, nos abre las puertas de la gracia. Para alcanzar la gracia hemos tenido que renunciar a satisfacer el deseo de inmortalidad, dejar por el camino nuestra felicidad *natural*. Pero por medio de la gracia se puede alcanzar una nueva felicidad *espiritual*. Y ésta nueva felicidad es mucho más alta, mucho más “plena”, porque llena el vacío que deja la muerte, mientras que la felicidad de la naturaleza, no podía llenar este vacío. Sólo podía, falsamente, hacer ver que lo llenaba, por medio de las ideologías.

Por eso debemos evitar las ideolo-

logías, porque impiden el vacío imprescindible para que la gracia advenga. Escribe Weil: “La imaginación se ocupa continuamente de cerrar todas las hendiduras por donde pasará la gracia”. La imaginación equivale a la fuerza generadora de lo que hemos llamado *ideologías*. Por esto, dice Weil, cada individuo tiene que “suspender continuamente en sí mismo el trabajo de la imaginación colmadora del vacío.”

Sin embargo, el ser humano tiene miedo de la “noche oscura”, de la muerte, y rechaza la infelicidad que supone el hecho de aceptar su muerte sin condiciones. Por esto, prefiere a menudo la felicidad natural de la imaginación, de las ideologías, antes que la felicidad espiritual de la gracia. Prefiere una felicidad falsa a una felicidad plena. “Hay que descartar las creencias que colman el vacío, suavizadoras de amarguras. La de la inmortalidad”, escribe Weil. *Renunciar al propio deseo de inmortalidad*, no evitar las amarguras, *es el único camino para la gracia*.

Amar la muerte, “amar mucho la vida para amar aun más la muerte”: esto es lo que nos propone la mística francesa. Pero esto le es imposible al ser humano con sus solas fuerzas, porque va en contra de la gravedad. *Sin embargo, amar la muerte es seguramente el mayor don sobrenatural que le ha sido dado al hombre*. O el único. Por esto, puede decir Weil que “*la muerte es lo más precioso que le haya sido dado al hombre*”.

6. EL RIESGO Y EL MUNDO DEL ESPÍRITU: LA LIBERTAD LIBERADA

Por medio de este amor a la muerte, pues, se nos abre "otro mundo", el del "más allá" de la muerte. Este mundo es un misterio. Y el misterio tiene, por naturaleza, cierto grado de impenetrabilidad a la razón. Weil nos avisa que no se puede explicar por medio de la inteligencia. Sin embargo, de él se pueden desprender ciertas enseñanzas, que derivan justamente de su carácter oscuro, y estas enseñanzas sí que admiten cierta penetración lógica. Sólo con lo dicho hasta aquí ya las hemos avistado. Ahora se trata de esclarecerlas.

6.1. La gravedad y la gracia (o la pesadez y el salto)

Sabemos, para comenzar, que nos encontramos con dos mundos de carácter totalmente distinto: el natural, el mundo del "más acá" de la muerte, que se rige según la ley conocida de la gravedad, y el mundo que a partir de ahora llamaremos "del espíritu" o del "más allá" de la muerte, que se rige según la ley inefable de la gracia. Entre estos dos mundos se establece, de entrada, una relación de oposición total. La gracia es lo contrario de la gravedad. En el mundo de la naturaleza rige el conocimiento, rige la razón científica, la investigación empírica, la deducción y la inducción. Para

hablar del mundo natural hacemos un uso científico del lenguaje y en él la libertad, entendida como fuerza natural, se mueve como pez en el agua.

Del mundo de la gracia, en cambio, sólo podemos hablar por medio de un uso simbólico del lenguaje. Es inaprehensible para la razón científica y para la libertad natural. En él sólo valen los saltos del espíritu, como diría Kierkegaard. Está lleno de abismos. Sólo podemos acceder a él por medio de una apuesta, diría Pascal. En él sólo vale el riesgo, puesto que en todo salto hay un riesgo. Es un mundo que genera como experiencia fundamental la duda y la confianza, que aun pareciendo cosas opuestas, se necesitan necesariamente una a la

otra. Se confía en aquello que no se sabe, por esto la confianza está siempre llena de duda. El símbolo tiene la misión de preservar en el plano del lenguaje el salto que se da en el plano espiritual —y la oscuridad que este salto conlleva—. Por esto, el lenguaje religioso, que es siempre simbólico, rechaza una lectura literal, en clave científica, que es la que hace caer la religión en el fundamentalismo.

De entrada estos dos mundos se contraponen radicalmente igual que a la duda se opone el cálculo, a la confianza la certeza, y al riesgo (espiritual) se opone la predicción (científica). La crítica de Kierkegaard a Hegel partía, precisamente, de esta premisa: de la extra-racionalidad del mundo espiritual. El danés se indignaba con el alemán porque consideraba que éste, identificando el Espíritu con la Razón, esto es, colonizando el mundo de la gracia con una facultad que pertenecía al mundo de la gravedad, eliminaba el riesgo, el salto. En el sistema hegeliano, la angustia había quedado sustituida por la certeza, y la confianza por la predicción.

Esta es la consecuencia terrible de la autoabsolutización propia de la razón moderna. Con ello, la libertad del hombre queda permanentemente en manos de *la gravedad —es decir, del egoísmo—* y se hace imposible la experiencia por la cual queda liberada del deseo por medio de la gracia. Por esto, la libertad no podía ser para Hegel nada más que la “conciencia de la necesidad”, puesto que la necesidad es la ley que rige en el mundo de la gravedad.

6.2. ¿A qué nos referimos cuando hablamos del mundo del espíritu?

Ahora bien, si cuando hablamos del mundo natural, que conocemos por medio de la razón científica, está claro de qué estamos hablando, ¿a qué nos referimos, en realidad, cuando hablamos del mundo del espíritu? Weil habla de una plenitud más plena que todas las plenitudes. Pero ¿en qué consiste? Se trata de una vida más plena que la vida que se nos presenta por medio de la voluntad natural, la razón, y el deseo. Por lo tanto, si las únicas limitaciones que tiene la vida en su concepción natural son sus límites espaciales y temporales, el mundo espiritual vendría a ser *algo así como la vida, la vida misma, pero habiendo superado todos estos límites*. Se trata de una manera distinta de relacionarse con la vida, trascendiendo las barreras que el conocimiento racional impone, necesariamente, al mundo.

Por esto, por medio de la gracia, *se recibe el mundo natural transfigurado*. Se lo concibe más allá de sus limitaciones de espacio y de tiempo y esto quiere decir que se descubre el fondo sagrado de la vida. No se trata de otra vida distinta de la que conocemos, sino de esta misma vida en su dimensión sagrada, que no podemos conocer por medio de la razón, pero sí *experimentar* por la gracia.

Sólo el lenguaje simbólico, mítico y religioso, nos puede hablar de este fondo sagrado, inefable.

Esta perspectiva es la que nos

permite resolver el problema de la relación entre el mundo natural y el mundo del “más allá”. La gracia no suplanta la naturaleza, sino que la culmina. Contemplada desde esta perspectiva, la naturaleza pasa a ser un sacramento de su fondo sagrado, en la cual todo apunta y se dirige hacia la máxima transparencia de este fondo.

Si la naturaleza procede de la gracia, el hecho mismo de la vida misma tiene que ser concebido como un misterio, fruto de la pura gratuidad. Así cerramos el círculo: la gracia se ha revelado en el límite de la naturaleza, cuando ésta acaba —en la muerte, o en los límites del espacio y el tiempo— y, una vez revelada, ella nos ha permitido re-descubrir la naturaleza también ella misma como una pura gratuidad, como una realidad sin *porqué*. Por la gracia, que trasciende la vida, descubrimos que la vida existe *porque sí*².

Así podemos decir que la gracia es, en realidad, más poderosa que la gravedad y que, de hecho, la energía de la gracia es la que anima la energía de la gravedad. ¿Cómo es esto posible si habíamos quedado que se trataba de energías con dinámicas opuestas? Digamos que a nivel ontológico no hay contradicción entre gravedad y gracia. *Es la relación del hombre con cada una de ellas, su modo de acceder a cada una de estas dimensiones de la vida, la que está en contradicción*. Por esto, dirá Weil, sólo un crucificado es capaz de unir estos dos mundos, el natural y el sagrado, y ello “aun al precio del descuartizamiento”. Porque sólo con este sacrificio se puede salvar la contra-

dicción interna del hombre, y elevarlo desde la gravedad hasta el acceso a la gracia. Hay que estar dispuesto a aceptar la noche oscura para encontrar el vínculo entre la naturaleza y su fondo sagrado.³

la naturaleza pasa a ser
un sacramento de su fondo
sagrado...
pero hay que aceptar la
“noche oscura”

6.3. Vida y muerte, dos caras de la misma moneda

Si en la nueva perspectiva descubierta la gracia fundamenta la gravedad, y el mundo espiritual fundamenta el mundo natural, entonces la vida y la muerte dejan de ser cosas distintas, realidades opuestas, y pasan a ser las dos caras de la misma moneda. Esta es la principal enseñanza de la mística. Si la vida, por medio del salto y de la apuesta, puede ser experimentada como una realidad que trasciende el espacio y el tiempo, entonces *la muerte no es ya la negación de la vida, sino sólo su misterio*. Respondiendo a Camus, no tiene sentido el suicidio. En la perspectiva espiritual, la muerte, efectivamente, es buena, pero no hace falta que nos suicidemos porque es buena en la medida en que es solidaria de la vida, en la medida en que es de la misma pasta que la vida. Y esto es lo que

dice la mística. Haría falta el suicidio para pasar del mal al bien, pero no para pasar del bien al mismo bien. Por esto, San Francisco podía hablar de la “hermana muerte” y alabarla al lado del resto de criaturas de la naturaleza.

Por eso dijimos antes que la experiencia de la gracia era capaz de llenar el vacío que dejaba la conciencia de la muerte y la renuncia al deseo de inmortalidad. Porque sólo la experiencia espiritual es capaz de revelar la vida y la muerte *como una unidad misteriosa* –y fecunda–. Por eso dijimos también que la gracia es la fuente de la verdadera felicidad. Gracias a la confianza mística, esto es, a cierto sentido de la dimensión sagrada de la realidad, pasa a ser algo posible considerar la mortalidad humana desde otra perspectiva que la derivada de la mera impotencia de la voluntad. La gracia es justamente la espiral que hace subir del miedo fundamental –el miedo a la muerte y a la finitud– a la confianza –que consiste en renunciar al deseo de infinitud–. Y el riesgo que conlleva la confianza es la única respuesta que el hombre puede darse a su deseo de inmortalidad. Por medio del riesgo, la superación de la muerte deja de ser objeto de deseo para pasar a ser objeto de esperanza.⁴

Se trata, por así decirlo, de una constatación mística. Cuando el deseo propio queda sustituido por la gracia recibida, el ser humano alcanza su propio fondo divino, al que puede acceder todo individuo. Así, los hombres pasan a “ser como dioses”. Respecto de su inmortalidad, sin embar-

go, el individuo sólo tiene una confianza espiritual, a diferencia de la seguridad racional sustentada en la voluntad natural que tenía en el caso de los otros deseos. Por esto, sólo por medio de su relación con la gracia puede el hombre ser feliz. Como escribía Mozart, el músico, en una carta a su padre: “Doy gracias al buen Dios porque me ha permitido darme cuenta de que en la muerte está la clave de nuestra verdadera felicidad.

6.4. La plena felicidad del hombre deja de depender de él mismo

La enseñanza fundamental que se desprende de este *descubrimiento* de la gracia es que la *plena* felicidad del hombre deja de depender de él mismo. Para alcanzar la felicidad *natural* el hombre depende de un poder propio; pero para alcanzar la felicidad *espiritual*, la que se abre por medio de la gracia, depende de un poder ajeno. Y este poder es el máximo poder, puesto que es el que puede satisfacer la vocación máxima del hombre: “mi vocación depende de otro”.

Por esto, el hombre, al pasar de la perspectiva *natural* a la perspectiva *espiritual* sufre un proceso de des-centramiento. Deja de estar centrado en sí, y, como diría Mounier, *es este des-centramiento lo que lo convierte en persona*. La paradoja del ser humano, señala Mounier, es que sólo se encuentra a sí mismo en el plano personal (sólo realiza su vocación, sólo encuentra la felicidad que lo col-

ma) renunciando a sí mismo en el plano biológico (aceptando la propia muerte). Deja de estar centrado en sí, es decir, se des-centra, para quedar centrado en un nuevo Centro al que sólo se accede por medio del salto y del riesgo del vacío.

Así pues, la conversión consiste en reconocer que mi propia felicidad, en lo que respecta a su núcleo fundamental —esto es, la inmortalidad—, no depende principalmente de mí mismo. Es admitir que el centro de la realidad no es uno mismo ni sus propios deseos, lo cual es un modo de reconocer que los deseos propios son relativos y no absolutos. Es pues renunciar a la propia autodivinización —algo que sólo la gracia proporciona—.

Con esta nueva instancia, con este poder ajeno, ya no hay *una relación de habilidad y de posesión*, como en el caso del poder propio, el de la libertad natural, sino *una relación de entrega*. No hay ya una relación de dominio, sino de alabanza y gratitud. Con el mundo natural, el individuo establecía *una relación de control*. Ahora, con el mundo espiritual, el sujeto establece *una relación de respeto*, de contemplación. En el mundo que se conoce a través de la ciencia, el poder es del sujeto. En un mundo del que sólo se puede hablar a través de símbolos, el individuo debe venerar y agradecer, porque el poder ya no es suyo. Pero no con una veneración temerosa y un agradecimiento servil, sino una veneración alegre y transparente y un agradecimiento tierno y amoroso. Porque no esclavizan, sino que liberan.

Este Centro, que es el máximo poder, ha sido, a lo largo de la historia, la realidad a la que se han remitido normalmente las distintas tradiciones religiosas. Y las religiones, en general, han tendido a dar un paso más que consiste en identificar este Centro con el amor o en decir que su naturaleza es el amor. No es un paso inexplicable, sino que tiene su lógica. El Centro se manifiesta como máximo poder en la medida en que de él recibe el hombre lo que por sí mismo no puede conseguir: trascender los límites del espacio y del tiempo, llenar el vacío de la muerte, y reconocer el carácter gratuito de la vida.

Por lo tanto, este poder se manifiesta al hombre en la medida en que recibe algo de él, es decir, en la medida en que le entrega algo. Así, lo que se revela por medio del salto espiritual, del vacío y de la gracia, es un Centro que es el máximo poder en la medida en que es capaz de dar. Es aquí donde las religiones han caracterizado la esencia de este poder como amor. Porque para la experiencia humana, el amor es la capacidad para dar, para entregar gratuitamente. El Centro, pues, *es el máximo poder sólo y en la misma medida en que es amor, dádiva gratuita*.

6.5. La libertad como capacidad de aceptar la gracia

Así pues, la dinámica del mundo del espíritu no es una dinámica de voluntad de poder, como la del mundo de la gravedad, sino una dinámica de contemplación o, lo que es lo mismo,

de conversión. La conversión es lo contrario a la voluntad de poder. La conversión está del lado de la oración, de la plegaria, que es la máxima actividad con la máxima inmovilidad. La voluntad, en cambio, supone la mínima actividad con el máximo movimiento. Lo sorprendente de la gracia es que supone a la vez *la pasión* (la pasividad, esto es, la inmovilidad) y *el riesgo*. Ciertamente, el máximo riesgo está siempre contenido en la máxima pasión, que no es otra que la aceptación de la propia muerte.

La conversión supone una posibilidad de *liberar la libertad del hombre del peso de la gravedad*. Por la gracia, la libertad queda liberada, es decir, la libertad natural puede ir más allá de sí misma y renunciar a su máxima expresión, que era el deseo de inmortalidad. Puede reconocer su propia indigencia y aceptar su fracaso. Pero *al hacer este reconocimiento, es justo cuando crea el vacío necesario para el advenimiento de la gracia*. Por esto, podemos decir que, por medio de la reflexión sobre la muerte, a la libertad se le presenta una posibilidad radicalmente nueva: renunciar a sí misma.

Así, la libertad natural, que era la capacidad para alcanzar los propios deseos, queda ahora transformada en capacidad de aceptación de la gracia. Una capacidad que, cuando es alcanzada, la libertad no puede ya reconocer como obra suya, sino que necesariamente tiene que reconocer como obra de la gracia misma, de esta "energía que viene de otra parte". Si no lo pensáramos así, caeríamos en una contradicción. Porque no podemos

pensar que el acto de renuncia a la propia fuerza sea obra de esta misma fuerza. Este acto —que consiste en *amar la propia muerte sin desearla*—, es un acto realizado en virtud de la gracia. Por esto podemos decir que es el máximo ejercicio que se puede permitir la libertad, porque en él, precisamente, la libertad queda trascendida, puesto que renunciando a sí misma se supera a sí misma. La gracia suspende la libertad, pero con ella la completa, es decir, realiza la vocación de la libertad misma. La gracia realiza lo que la libertad quiere pero no puede: dar una respuesta al problema de la muerte.

Por lo tanto, no se trata de conseguir la respuesta sino de recibirla. Ante la orfandad en que la finitud deja al individuo, éste tiene la posibilidad de recibir una revelación, pero de recibirla incondicionalmente, no porque siga buscando la felicidad, sino porque ha renunciado ya a la felicidad, se ha olvidado de ella, se ha resignado a dejar incompleta su vocación. Entonces, inesperadamente, le es devuelta gratuitamente la felicidad a la que había renunciado. La entrega al vacío sólo puede ser incondicional y la incondicionalidad no admite trampa. La gratuidad no admite manipulación. No se puede buscar la gracia para ser feliz, sino que se es feliz como consecuencia de haber encontrado la gracia. Si la gracia es una construcción mental para satisfacer nuestro deseo de inmortalidad, si en realidad es una estratagema de la voluntad natural para ser feliz, entonces de nada servirá y seguirá el hombre en su infelicidad irresoluble.

7. LAS RAÍCES SAGRADAS DE LA FELICIDAD, O EL SUFRIMIENTO COMO CONTENIDO DE LA FELICIDAD

¿Qué relación hay entre el sentido de la gratuidad y la igualdad? He aquí un último y definitivo paso para volver otra vez al principio de nuestro recorrido. Con el descubrimiento de la gracia, la realidad central de la propia vida deja de ser uno mismo, y pasa a ser el Centro amoroso del cual se recibe la felicidad como don gratuito.

A esta relación de dependencia respecto de un poder ajeno a la hora de completar la vocación del hombre la llamaremos, aquí, relación de filiación, haciendo un uso simbólico de este término —como no podría ser de otra manera—. Si la naturaleza es el sacramento del fondo divino del que procede la gracia, la felicidad de la persona, culminación de esta naturaleza, será como un sacramento del amor creador de este fondo divino. Por tanto, será también sagrada.

7.1. Dimensión sagrada de la igualdad

¿Qué ha cambiado, pues, respecto de aquella felicidad natural que daba al individuo valiente y honesto, según Nietzsche, el derecho a pasar por encima de la felicidad de los otros? Si esta nueva felicidad sagrada no es ya mérito propio, ni resultado del poder del individuo, sino un don recibido, resultado de un poder externo, una gracia llegada del “más allá”, entonces las cosas cambian notablemente. Porque si la felicidad de un individuo es sagrada porque es fruto de la fi-

liación, entonces *también es sagrada la felicidad de los demás individuos, porque también ella es fruto de esta filiación*. Cuando la felicidad era fruto de la voluntad de poder propia, para cada individuo sólo tenía valor “su” felicidad. Si las felicidades eran incompatibles entre ellas, la felicidad propia era la que prevalecía, y ganaba el más fuerte.

Cuando la felicidad pasa a ser fruto del sentido de la gratuidad y de la filiación, mi felicidad tiene tanto valor como la de los otros. Antes sólo valía la “mía” porque era “yo” quien

la alcanzaba. Ahora valen todas porque no soy yo quien la alcanza, sino *otro, otro ausente*, que me la entrega, y que reclama el salto, el riesgo y la confianza como caminos para acceder a él. Si mi felicidad tiene valor porque *otro* se lo da, entonces todas las felicidades que provengan de esta misma filiación deberán tener también igual valor que la mía. *Por lo tanto, no puedo reconocer el valor de mi propia felicidad recibida sin reconocer, inmediatamente, el valor de la felicidad de todos aquellos que también están en situación de filiación.*

¿Y quienes son éstos? Los mortales con conciencia, es decir, todos los seres humanos. Esta es la justificación de la igualdad y la explicación de su dimensión sagrada: los hombres son todos iguales porque son todos *hijos de Dios*, y son todos hijos de Dios porque son todos mortales. El hecho de ser iguales ante la muerte hace a los hombres iguales ante la vida. Pero esta igualdad sólo se hace efectiva cuando los hombres están dispuestos a realizar su vocación y, por consiguiente, a asumir el riesgo de dar el salto del vacío y la noche oscura.

7.2. "Mi" felicidad reclama la "suya"

Por tanto, no es posible reconocer el valor de la felicidad propia sin reconocer el valor de la felicidad de todos los humanos. Esto es lo contrario de lo que nos enseñaba la pers-

pectiva basada en la libertad natural. Así, los demás hombres, por medio de la filiación, ya no son sólo "mis rivales", sino que pasan a ser "mis hermanos", si quiero alcanzar mi felicidad. Si no reconozco la felicidad ajena, estoy imposibilitando la realización de la propia. Porque en la felicidad espiritual, en virtud de la filiación, "mi" felicidad está indisolublemente unida a la de los demás mortales como yo. "Mi" felicidad reclama "la suya".

Así, los "otros" se convierten en una realidad sagrada. En consecuencia, *la vivencia de la superación de la muerte como límite va necesariamente ligada a la vivencia de la fraternidad. Porque sólo la gratuidad puede llenar el vacío de la muerte, pero de ella se deriva ineludiblemente la fraternidad. Por tanto, sin fraternidad no puede haber felicidad.*

Esto es "amar al prójimo como a uno mismo". Amor es la capacidad para reconocer el derecho a la felicidad. El Centro amoroso nos ha devuelto, a través de la experiencia de la gracia, la posibilidad de amarnos a nosotros mismos. Por esto, una vez pasada la barrera del vacío, ya no tiene ningún valor el narcisismo propio de la voluntad de poder. El amor a uno mismo pasa a identificarse con el amor a los otros. Y esto es la fraternidad.

Si fuera hijo de mi mismo, los otros hombres no serían mis hermanos y entonces su felicidad no tendría por qué importarme lo más mínimo. Pero, si soy hijo de un *Padre/Madre* común a todos los mortales, se me revela que

mi felicidad es sagrada por el hecho de que es hija suya, y, por tanto, también la felicidad de los otros es sagrada, puesto que también es hija suya. *De hijo de mi mismo y hermano de nadie, he pasado a ser hijo de un Centro amoroso y hermano de todos.* Mi felicidad es igual a la del otro, porque el criterio de valor y de sentido he dejado de ser yo. Por lo tanto, la igualdad debe ser, ineludiblemente, el fin y el criterio de la justicia.

¶ Hay pues una relación íntima entre la superación de la muerte y la fraternidad humana, entre lo sagrado y la justicia terrena, entre lo místico y la igualdad social. Nuestro viaje concluye con este descubrimiento: la “ideología” de la gracia —que es lo contrario a todas las ideologías— es la igualdad. La igualdad es resultado de la fraternidad, que a su vez es fruto del descubrimiento de las raíces sagradas de la vida, atisbadas en el límite del mundo natural. ¶ La igualdad sería, pues, como un sacramento de la promesa de vida eterna que hay en la experiencia de la gracia. Cuando el hombre ama el deseo del otro, esto es, reconoce el valor de su felicidad, está *actualizando* su experiencia de la gracia. ¶

Con la conversión de la libertad natural —dominada por la fuerza y el egoísmo de la gravedad— en libertad espiritual —dominada por la justicia y la generosidad de la gracia—, se le hace patente al hombre que el máximo poder que está a su alcance es el poder del amor (amor universal) o de la fraternidad. El amor es la máxima expresión del poder humano porque sólo

por él puede el hombre participar del poder del Centro amoroso, capaz de superar la muerte y el vacío. Igual como la gracia libera de la muerte, el hombre puede, a imitación suya, liberar a su hermano de la injusticia. El poder, pues, no consiste en tener, en dominar, sino en dar, puesto que dar es la esencia del amor. *Es más poderoso el que da que el que tiene.*

7.3. Respuesta a “las jugarretas” de la Naturaleza

Ahora ya sabemos el porqué de la igualdad por el que nos preguntábamos al principio de estas páginas. Pero el recorrido no está acabado. La experiencia de la igualdad como actualización de la gracia nos trae todavía una última enseñanza. Como sabemos, los deseos particulares en los que se cifraba la felicidad “natural” de los individuos entran en concurrencia, y conflicto entre ellos. Sin embargo, la *ética nueva* que se deriva de la experiencia de la gracia exige el reconocimiento de la felicidad ajena. Las diferencias de fuerza ahora ya no pueden ser utilizadas como criterio de actuación, ni como ventaja propia. Así pues, el ideal de la igualdad entra en conflicto con la felicidad natural. Porque supone necesariamente que cuando el deseo de una persona entra en conflicto con el de otra, si ambas se rigen de acuerdo con la ética de la igualdad, estarán dispuestas a compartir su deseo particular con el ajeno, y hacerlos compatibles.

Esto, en la práctica, supone, en

primer lugar, una *lógica de reparto*, cuando la incompatibilidad de las distintas felicidades naturales viene determinada por el hecho de que los recursos necesarios para satisfacer los deseos son escasos. Y en segundo lugar, una *lógica de solidaridad activa* del fuerte hacia el débil, cuando los recursos no son escasos, pero sí diferente la "velocidad" a la que uno y otro satisfacerían sus deseos respectivos, haciendo que las diferencias de fuerza se convirtieran en desigualdades.

Por lo tanto, *para que se realice la igualdad es necesario una cierta renuncia a los deseos propios, hasta aquel punto en que todos los deseos se hacen compatibles*. Toda renuncia de un deseo supone necesariamente una determinada cantidad de sufrimiento, grande o pequeña. Lo cual es contrario a la felicidad natural, que consistía en la satisfacción de los propios deseos. Por ello podemos concluir que la felicidad espiritual es incompatible con la plena felicidad natural o que la felicidad derivada de la gracia supone cierta cantidad de infelicidad natural. Con otras palabras, la felicidad espiritual, la que ha superado el escollo de la conciencia de la mortalidad, conlleva siempre, necesariamente, ciertas dosis de sacrificio propio y de sufrimiento.

En la medida en que este sacrificio es una exigencia del amor, y en la medida en que este amor, como dijimos antes, es un máximo poder que le ha sido concedido al hombre, *el sacrificio será una manifestación del máximo poder*. El poder del sacrificio es, así, mucho mayor que el

poder de la fuerza. Y ha sido este misterioso y fecundo poder de la debilidad el que ha ido construyendo la historia de los hombres.

Así, la experiencia de la gracia, al materializarse en la ética de la igualdad, supone una ganancia de felicidad espiritual y una pérdida de felicidad natural. Como vemos, hemos pasado de una ética liberal que se basaba en el sacrificio de la felicidad (natural) *ajena* a una nueva ética de la gracia que se basa en el sacrificio de la felicidad (natural) *propia*.

En virtud de este paso, el débil ha pasado de tener un papel *sacrificial* a tener un papel *sacramental*, de ser la víctima a ser el objetivo preferente del orden social. Porque el reconocimiento de la felicidad del débil, que es el que, de natural tiene todas las posibilidades para quedar al margen de la felicidad, es la prueba fáctica de que el orden social se está organizando en base a la ética de la igualdad. La igualdad del débil es la piedra de toque de la ética y la filosofía política que rigen en una comunidad humana, es "la prueba del nueve" de la justicia social.

Por eso, cuando en el orden social la universalidad está rota y no rige la igualdad, la manera de estar con el conjunto es estar del lado de las víctimas. Se elige una parte, pero no es una elección parcial. Si no hay justicia social, y la diferencia entre fuertes y débiles se convierte en diferencia entre víctimas y verdugos, optar por las víctimas es la manera de estar con ambos. Porque las víctimas son el único lugar desde el cual se puede

aspirar a un futuro orden social reconciliado, el único lugar desde el que se puede expresar el desacuerdo con un presente social roto y sin reconciliar.

La valoración del sufrimiento propio cuando la solidaridad lo reclama —y sólo en este caso— es el elemento que faltaba para iluminar de un modo completo el contenido de la justicia. La gracia que nos permitió descubrir la unidad entre lo sagrado y lo universal, une también la felicidad (espiritual) y el sufrimiento. El amor es la capacidad de renunciar a los propios deseos para permitir la satisfacción de los ajenos y en él está toda experiencia de verdadera realización humana. Por medio del amor se realiza lo que, de entrada, puede parecerse como una unión de contrarios: el sufrimiento aparece como contenido de la felicidad. Como dice la frase: “El hombre que ama es por esencia un ser que sufre”. Esta identificación entre felicidad y sufrimiento es, quizás, la enseñanza más profunda de la mística.

Descubrimos así que el mundo natural sólo se puede transfigurar —convertir— en mundo del espíritu a costa del sufrimiento propio. El amor ha permitido la reconciliación de aquella escisión que enfrentaba la Naturaleza y la Justicia, la igualdad y la libertad, la particularidad y la universalidad. Pero ello siempre a costa del sufrimiento propio, que adquiere así un valor sagrado, como sagrado era también el valor que adquiría a los ojos de la gracia la felicidad de las personas. Cierta sufrimiento propio es un sacramento del ascenso de la naturaleza hasta el espíritu, o del

paso de la constatación de finitud a la promesa de eternidad, y, por tanto, de la desgracia a la felicidad.

la igualdad del débil
es la piedra de toque de la
ética y la filosofía política
que rigen en una
comunidad humana

Así, el sufrimiento propio deja de ser un mensajero de la culpabilidad y el absurdo, como le sucedía al individuo en la perspectiva de la voluntad de poder, y pasa a ser mensajero de la liberación y de la felicidad, *un mensajero de la conversión*. El sufrimiento propio no debe ser en absoluto deseado, pues esto supondría una neurotización del sacrificio necesario que se deriva de la ética de la gracia. El sufrimiento del que hablamos nace de la fraternidad y la solidaridad, no del masoquismo. Pero hay que estar dispuestos a reconocerlo, si queremos encarar con realismo el problema de la realización humana: no hay felicidad auténtica sin dolor. Por esto, el sufrimiento, cuando viene como consecuencia de la fraternidad, no es deseado, sino, muy al contrario, *humildemente acogido* como motivo de crecimiento, de maduración. Pero nunca rechazado u ocultado. Cuando llega, como precio de la felicidad, hay que penetrar su sentido, para así redimirlo.

8. MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD

La ética del amor (de la gracia) ha supuesto, así, la reconciliación de dos éticas que en la filosofía moral tradicional se presentaban a menudo como dos éticas enfrentadas: la ética autónoma o de la felicidad, entendida como una ética egoísta, y la ética heterónoma o del deber —lo que nosotros hemos llamado la capacidad para respetar el deseo ajeno, de acuerdo con una ética de la igualdad—.

Esta perspectiva nos pone en vías de hacer una crítica radical de la ética kantiana, ética representativa de la modernidad y, por lo tanto, *responsable última* de la crisis de las “ideologías de la igualdad”.

8.1. El “deber” kantiano y la felicidad

La ética kantiana es la más acabada expresión de una ética con vocación de dar fundamento a la universalidad. Para ella, sin deber no hay universalidad. Sin embargo, este deber en Kant, parece, como toda la filosofía posterior se ha encargado de recordarle, algo casi incompatible con la felicidad. Parece como si, para Kant, en la naturaleza humana hubiera dos fuerzas, la del deber, basada en la razón, y la de las inclinaciones (o del amor propio, como dice Kant), basada en el deseo de felicidad. El hombre es libre cuando la razón es capaz de obedecerse a sí misma, y no a las inclinaciones derivadas del deseo de

felicidad. La libertad se caracteriza por la capacidad de autodeterminarse a sí misma, de manera autónoma.

Sin embargo, ¿cómo podemos hacer una ética que obligue al hombre a elegir entre su felicidad y su deber? La ética del amor reconcilia estos dos extremos, y hace ver que en el ejercicio del deber está la mejor felicidad posible y el único amor propio auténtico. Porque ante el muro de la muerte, al hombre no le queda otra posibilidad de amarse a sí mismo que con el amor recibido de la gracia. Y en este amor recibido, el deber y el amor a uno mismo, es decir, la universalidad (la justicia como igualdad) y la felicidad, coinciden. La diferencia entre la ética de la gracia y la

ética kantiana de la razón práctica es que en la primera no hay espacio para un deber sin amor propio, ni para una felicidad sin deber. Y, en cambio, sí existe esta posibilidad en la segunda.

Para la ética del amor la fuerza para cumplir el deber no nace de la propia razón, sino de la experiencia del límite como experiencia religiosa, es decir, de la experiencia del ser como amor. En la ética de la gracia no es que se actúe éticamente porque se busque la felicidad, sino que la propia actuación ética es en sí misma una prueba de la felicidad, porque una y otro, la felicidad y el deber, nacen de la misma fuente trascendente.

A diferencia de la ética kantiana, en la perspectiva mística, la justicia siempre lleva la felicidad consigo, hasta el extremo que esta visión incluso permite entender el llamado cristiano a “dar la vida por los hermanos” (que, de natural, podría ser entendido como fruto de la justicia y del amor, pero nunca de la felicidad), también en términos de felicidad, religiosamente considerada. En definitiva, es el mismo amor el que permite al hombre ser justo y el que le permite, a un tiempo, ser feliz, es decir, *esperar (confiar oscuramente en)* una vida que alcanza el más allá de la muerte. En este sentido decimos que la fraternidad *actualiza* la eternidad del hombre; porque en el amor, ambas están en perpetua comunión.

Para Kant, en cambio, la **unidad** entre el deber, o el bien, o la justicia y la felicidad sólo puede ser un *postulado* de la razón. Para Kant y su visión moderna, aquello de lo que la

razón no puede dar cuenta, acaba quedando fuera de la vida. Sin embargo, la razón kantiana sólo puede dar cuenta de una naturaleza que se detiene ante los límites del espacio y el tiempo. Por esto, la ética kantiana no es capaz de descubrir la unidad entre la felicidad y la justicia, porque no es capaz de descubrir la unidad secreta entre la felicidad y el sufrimiento.

Sin embargo, la experiencia espiritual también forma parte de la vida, y es una experiencia que trasciende los límites de la razón. No es la razón la fuente de universalidad —como piensa de manera radical Kant y con él todo el pensamiento moderno— sino la gracia. Y en la experiencia espiritual, que transfigura la naturaleza, la unidad entre la felicidad y el sufrimiento es una evidencia innegable.

8.2. Universalidad de la razón = no cerrarse a la gracia

Fundamentar la ética exclusivamente en la experiencia de la razón —y prescindir de la experiencia de la gracia— es lo que ha acarreado, a nuestro entender, todos los problemas característicos de las éticas y filosofías políticas de la modernidad (kantianas, hegelianas, marxistas). La libertad, para poder ser justa y cumplir el deber, necesita la gracia. Si el cumplimiento del deber se deja a las solas fuerzas de la razón, entonces la libertad acaba cayendo bajo el peso de la gravedad —porque ésta es su fuerza propia, su dinámica espontánea—.

La razón no puede hacer de con-

trapeso de la gravedad, porque no tiene una energía propia. No hay una espontaneidad moral en el individuo –no hay una capacidad natural para el bien– sino una tendencia natural hacia el egoísmo, en virtud de la ley de la gravedad. Una ley que sólo la gracia –lo sobrenatural– puede vencer. Por esto, la libertad, para obedecer a la razón, es decir, para cumplir el imperativo, necesita la gracia, aquella “energía que viene de otra parte” y que trasciende las posibilidades de la libertad. *Necesita la fuerza sin fuerza de la gracia si quiere cumplir sus propios ideales de universalidad.* Este descubrimiento es la diferencia clave que separa la “filosofía” de la gracia del pensamiento de la modernidad.

La obediencia al imperativo –o la capacidad para regirse según el criterio de la igualdad– es, por así decirlo, algo que *me pasa*, no algo que *yo hago*. Es algo que me es permitido por una energía ajena, no algo que yo hago en virtud de la fuerza de mi voluntad. Si se considera que mi voluntad es capaz, por sí misma, de obedecer la ley universal (el imperativo) entonces inmediatamente se corre el riesgo de poner las bases del totalitarismo. Porque si yo soy capaz, *por mi mismo*, de lo incondicionado (lo absoluto), en este caso estoy concibiendo que mi libertad tiene un poder absoluto. Me estoy absolutizando a mi mismo.

En cambio: creer que mi voluntad es capaz de lo incondicionado *si la concibo como un principio pasivo*, es respetar la trascendencia de lo ab-

soluto –del espíritu–. Poner el espíritu bajo el poder de la razón, esto es, concebir la voluntad como un principio activo capaz de lo absoluto, es convertir cada voluntad humana en voluntad universal. Esta fue, más o menos, la crítica de Nietzsche a la ética kantiana. Si la universalidad como regla moral no tiene su fundamento en la experiencia de *la raíz sagrada de la fraternidad*, entonces corre el riesgo de ser aquello de que la acusaba Nietzsche: un camino hacia el totalitarismo, un subterfugio de la voluntad de poder.

La modernidad identifica la gracia con la razón, pero al hacer esta operación incurre en un peligro muy grande. Porque la razón moderna es una razón que pretende fundamentarse a sí misma. Y, por este motivo, *la razón se vuelve inevitablemente totalitaria*: porque sólo depende de sí misma –se autofundamenta– y cree disponer del poder universal de la gracia. Así, cuando la razón se apodera del espíritu, el totalitarismo está servido. Según nuestro análisis las bases de este robo –que se consume en Hegel, y se materializa históricamente en el marxismo– están ya en la ética kantiana.

Lo que no se puede hacer, en definitiva, es hablar de la gracia sin citarla por su nombre. Porque la gracia es demasiado poderosa y, por lo tanto, demasiado peligrosa. Esto es lo que una y otra vez la modernidad hace inconscientemente. Pero los demonios que se crían con esta ocultación no tienen vuelta atrás.

CONCLUSIÓN: SOBRE LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA IGUALDAD

Si la fraternidad es capaz de reconciliar la justicia entendida como igualdad con la naturaleza desigual, porque por obra de la gracia la persona es capaz de renunciar a su fuerza natural para permitir la satisfacción del bien del "otro" (que deja de ser rival para ser hermano), entonces ya nos podemos responder todas las preguntas que nos hacíamos al principio de este viaje.

1. Igualdad, justicia, felicidad

¿Por qué la igualdad es el contenido de la justicia? Porque sólo en ella el hombre puede realizar su máxima vocación, que es la felicidad. La *justicia* para con uno mismo y la justicia colectiva coinciden.

¿Por qué hay que ser justos, si la libertad natural se opone a la igualdad (y la justicia no se asimila, como sería lo propio de una visión liberal, a esta libertad natural)? Porque sólo en la justicia encuentra el hombre la felicidad espiritual que lo realiza como persona, mucho más alta que la felicidad natural que puede encontrar por medio de la libertad natural.

Estas dos respuestas nos ponen en disposición de responder la última y definitiva pregunta. *¿Es realmente posible la igualdad?* ¿Es posible pensar en un orden social igualitario y considerarlo como un orden factible, además de deseable? Podemos

respondernos positivamente porque sabemos que es la propia fuerza que rige la vida de los hombres —el deseo de ser feliz— la que los lleva a golpear a las puertas del palacio de la justicia. Ciertamente, la libertad puede quedarse a medio camino, puede no acceder a dar los saltos del espíritu, puede huir del vacío y no dejar un espacio para la gracia. En este caso, la igualdad no tiene ninguna posibilidad de ser realizada. Pero entonces tampoco el ser humano será realmente feliz.

Quien crea que la vocación del hombre hacia su plena realización es la fuerza que, a fin de cuentas, está en la base de la actuación humana, éste puede rescatar el ideal de la igualdad como un horizonte social posible. El único problema son las dificultades que encuentra el ser humano en el proceso de maduración de su libertad. Porque el paso de la libertad natural a la libertad espiritual no es nunca un paso automático. Es el miedo al

salto, el enemigo de la madurez, el que impide a las comunidades humanas realizar tanto su felicidad como su justicia. La igualdad —a diferencia de lo que creía el marxismo— es sólo una posibilidad de la libertad humana, y no una necesidad asegurada de la naturaleza. Hay una *posibilidad* para la igualdad, y esta posibilidad está inscrita en lo más profundo del hombre. Esto es todo. No podemos hacer predicciones científicas sobre la evolución de la sociedad humana.

2. Si la igualdad es posible ¿de qué manera lo es?

Así, la sociedad justa basada en la igualdad no es segura, pero es posible. En este punto del trayecto aparece una nueva pregunta. Si la igualdad es posible ¿de qué manera lo es? ¿De que manera se materializa históricamente? ¿Cómo se puede realizar en la sociedad? Estas preguntas abren un último tramo del recorrido, que de hecho supondría un nuevo horizonte para nuestra investigación. Por esto no las vamos a desarrollar aquí. Necesitaríamos una *filosofía política* y una *filosofía de la historia*. Y aquí nos hemos limitado a un intento de *fundamentación* de la igualdad como criterio ético y como principio político.

Diremos, sólo, que en la historia se produce una dialéctica entre lo que podríamos llamar *momentos místicos* y la *institucionalización* de los mismos. Hay etapas en que determinados movimientos sociales (re-

formistas, revolucionarios, transformadores) encarnan nuevos ideales de justicia e igualdad.

Estos movimientos sociales —sin afán de hacer identificaciones simplificadoras— corresponden al momento místico que hemos señalado en nuestro recorrido.

Esta primera “revelación” a nivel social de la gracia tiene luego que asentarse por medio de realidades permanentes, es decir, de instituciones. Por esto, al momento místico lo sigue dialécticamente un segundo momento de institucionalización de la justicia. Y por medio de esta dialéctica, la igualdad se va perfeccionando a lo largo de la historia, de manera infinita. La realización social de la igualdad es, por lo tanto, un proceso siempre inacabado, que puede alcanzar cotas siempre mayores, regido por una dinámica de perfeccionamiento progresivo.⁵

Por otro lado, en nuestro momento actual, podríamos decir que la institución que tendría que encarnar lo que hemos definido como *reconocimiento del derecho del otro a la felicidad*, independientemente de su fuerza o de su debilidad, es **la democracia**. Ella permite que se dé la igualdad como fruto de un proceso de *reconocimiento recíproco* de los derechos de los distintos individuos entre sí. La democracia se plantea así como un *diálogo*, que permite un proceso de creación de consensos por medio de los cuales los deseos de los distintos individuos se hacen compatibles.

Pero un diálogo no fundamentado en ninguna de las instancias trascendentales típicas de la modernidad, sino un diálogo que requiere

del concurso indefectible de la *gracia*. Se trata, por resumirlo de modo gráfico, no de un diálogo "a dos", entre dos individuos, sino de un diálogo "a tres", entre dos individuos, y un *tercero ausente*, que es el Centro amoroso del cual procede la gracia. Ello no quiere decir que esta estructura de "diálogo a tres" se haga patente *en el proceso social*. Nos referimos, solamente, a la *fundamentación* de la democracia, que requiere, necesariamente, de la referencia a la gracia. Sin religión –sin dimensión simbólica– no hay democracia ni derechos humanos.

Así, este texto ha sido, a la vez, una reflexión sobre la gracia y una reflexión sobre la democracia. ¿Cómo es esto posible? Porque sólo la gracia hace de los hombres fines en sí mismos. Y la democracia es aquella forma de organizar la convivencia humana en que los hombres se tratan los unos a los otros como fines en sí mismos, es decir, sujetos de derechos inalienables.

Para otra ocasión queda una reflexión más detallada sobre estas últimas cuestiones. Nuestro reto actual, si queremos hacer progresar la sociedad humana hacia un estadio de mayor justicia y, por lo tanto, de mayor felicidad, es la *profundización de la democracia, en todas las esferas de la sociedad*. A esto nos referíamos cuando, al principio de estas líneas hablábamos de *socialismo*.

3. En resumen

Rehagamos del modo más sintético posible el camino: la felicidad

(natural) nos llevó a la finitud, ésta nos reveló la gracia como dimensión fundamental de la vida, y de ésta pasamos a la fraternidad y la igualdad, además de recuperar la felicidad (espiritual). Nuestro recorrido podría construirse como una *teoría ética* (esto es, una teoría de la felicidad y la libertad) que da lugar a una *teoría de la religión* (esto es, una teoría de la mortalidad y la gracia), que acaba desembocando en una *teoría política* (esto es, una teoría de la fraternidad y la igualdad).

Ha sido la libertad en búsqueda de su felicidad la que ha trazado este camino hasta la fraternidad. Una libertad que a medio camino *se ha convertido*, porque ha tenido que renunciar a sí misma, ha sido capaz de saltar, para luego ser nuevamente recibida como gracia. Lo que ha hecho al hombre verdaderamente libre ha sido su capacidad para amar. Porque sólo el amor quita el miedo, el miedo a renunciar a uno mismo. Y el miedo –y no la esclavitud– es lo contrario de la libertad.

Por medio de la conversión operada por la gracia, la igualdad se ha reconciliado con la libertad, y la naturaleza, reconciliándose con la justicia, se ha hecho espíritu. Así, la fraternidad y su correlato político, la solidaridad, abren la libertad a la igualdad. Sólo por medio del sentido de la gratuidad la igualdad puede ser una exigencia desinteresada. Si el fuerte sospecha que la igualdad es simplemente la ideología del débil, la considerará siempre como algo ilegítimo, y no la asumirá como "*ideología*"

propia. En tal situación, no habrá nunca igualdad, por más que el débil la defienda, porque el fuerte tiene las de ganar. Sólo cuando el fuerte descubre que también su felicidad pasa por la igualdad, esta igualdad tiene posibilidad de convertirse en doctrina

universal, y de desarrollarse entonces en la realidad social por medio de la institucionalización de la solidaridad. La igualdad es deseable porque en ella está la felicidad de los débiles, pero porque en ella está también la verdadera felicidad de los fuertes.

NOTAS

1. Dos pioneros de esta actitud de diálogo entre una razón científica no absoluta y el mundo de la religión, fueron, cada uno en su campo, *Pierre Teilhard de Chardin*, en el campo de las ciencias naturales, y *Emmanuel Mounier*, en el de la filosofía política. El segundo puso en diálogo la razón materialista —culminación final de la absolutización moderna de la razón— propia de la visión marxista de la sociedad, con la experiencia espiritual del amor, tal y como lo concibe el cristianismo, y de su potencial transformador de la realidad social.

2. Pero entonces hay que darle necesariamente la vuelta a *Feuerbach*. Que el hombre se haya inventado a Dios es justamente la prueba de que Dios existe. Porque sólo Dios puede haber creado un ser que quiera ser divino. Sólo desde el poder creador del amor se puede crear un ser que quiera ir más allá de sus posibilidades. La proyección de que acusa *Feuerbach* a las religiones es, precisamente, la mejor prueba de la existencia de Dios. La naturaleza, que se rige por las leyes de la causalidad, el tiempo, el espacio y la mortalidad implacable que conllevan, ha creado un ser que no se conforma con ser un simple mortal; ha creado un ser espiritual, que puede trascender la ley de la gravedad, por medio de su libertad, gracias a su encuentro con la gracia. Porque la naturaleza surge del espíritu, por esto el espíritu puede surgir de la naturaleza. Porque la gravedad se fundamenta en la gracia, la gravedad (el hombre) puede aspirar a la gracia.

3. En este esquema general que hemos trazado, el arte sería aquella actividad que re-presenta la presencia oculta de la gracia en el mundo de la naturaleza. El arte suspende la gravedad, intenta materializar en una obra, que pertenece al mundo natural, lo inmaterializable, lo que se experimenta no a través del conocimiento, sino sólo a través

de los saltos del espíritu.

4. En esta distinción encuentra sentido la diferencia entre resurrección e inmortalidad. Sólo es congruente hablar de “deseo de inmortalidad” y de “esperanza de resurrección”, ya que el deseo sólo puede tener como objeto la inmortalidad, mientras que la esperanza sólo puede tener como objeto la resurrección. La esperanza es lo que se da como contrapartida de un riesgo, un salto, es decir, de una noche oscura, y, por lo tanto, algo que viene después de un paso por la muerte. El deseo, que supone una continuidad sin ruptura, desea la inmortalidad, la continuación de la vida. Mientras que la esperanza, que ha pasado por la ruptura de la noche y el vacío, espera la resurrección.

5. Esta perspectiva es la que nos permite resolver el problema de la confrontación entre la izquierda y la derecha, que habíamos apuntado al principio de nuestro camino, de una manera no maniquea. Para decirlo sintéticamente, la derecha de hoy sería, simplemente, la izquierda de ayer. Cuando un grado de justicia ha quedado institucionalizado, se ponen las bases para un nuevo momento místico que empuje a la sociedad un paso más hacia la realización de la justicia. De esta manera, quien se queda en el grado de justicia ya institucionalizada está olvidando la posibilidad de alcanzar una mayor justicia. Pero por la naturaleza misma de la gracia, la justicia siempre puede trascender la realidad fáctica de una sociedad, y siempre la gracia pedirá seguirse encarnando en nuevas instituciones e ir más allá. Nunca se alcanza el cielo definitivamente. Aunque ello no quiere decir que no sea la izquierda, en tanto que defensora de la igualdad, la que camine en la dirección de la historia, es decir, de la felicidad humana.

"Cristianisme i Justícia" (Fundación "Lluís Espinal") es un Centro de Estudios promovido por la Compañía de Jesús de Catalunya. Agrupa un equipo de profesores universitarios y especialistas en teología y en diversas ciencias sociales y humanas interesados por el cada vez más indispensable diálogo cultural fe-justicia.

La colección "Cristianisme i Justícia" presenta algunas de las reflexiones de los seminarios del equipo del Centro o algunos de los trabajos de sus miembros y colaboradores. La Fundación envía gratuitamente los Cuadernos a las personas que los solicitan.

46. J.SOLS. Teología de la marginación - 47. E.ROJO. El derecho de huelga - 48. J.RENAU. Formación social en la escuela - 49. J.MIRALLES. El debate del Estado del Bienestar - 50. PNUD. El abismo de la desigualdad* - 51. J.I.GONZÁLEZ FAUS. Pasado y futuro de la evangelización - 52. L.SEBASTIÁN, E.ROJO, CiJ. Pensemos sobre Maastricht - 53. D.SCHWEICKART. Democracia económica - 54. A.GARCIA RUBIO. ¿Dominad la tierra? - 55. I.SENILLOSA. El derecho a ser niño - 56. M.D.OLLER. Ante una democracia de "baja intensidad" - 57. TESTIMONIOS. Creer desde la Noche Oscura - 58. C.TAIBO. Veinte preguntas sobre los Conflictos Yugoslavos - 59. R.DÍAZ SALAZAR. La Izquierda, hoy - 60. CiJ. ¿Gendarmes o motores de la Economía? - 61. J.GIRALDO. Colombia, esta democracia genocida - 62. J.GARCÍA ROCA. Las Constelaciones de los Jóvenes* - 63. J.I.GONZÁLEZ FAUS. De "la tristeza de ser hombre" a "la libertad de hijos" - 64. V.CODINA. Lluís Espinal - 65. J.I.GONZÁLEZ FAUS. El derecho de nacer - 66. R.DÍAZ SALAZAR. La cultura de la solidaridad internacional en España* - 67. J.RICART. El largo éxodo de los refugiados y desplazados - 68. P.CODURAS. Voluntarios* - 69. CiJ. "No hay nada que hacer"* - 70. CiJ. Textos olvidados de la Doctrina Social de la Iglesia - 71. COLLECTIU CRISTIÀ PER LA INSUBMISSIÓ. El debate de la insumisión - 72. F.ALMANSA, R.VALLESCÁ, P.MALLA, R.ESPASA, J.I.GONZÁLEZ FAUS. 1996, Año de la erradicación de la pobreza - 73. F.PODGA DIKAM. África Negra, el futuro de una humanidad rota - 74. E.LÓPEZ DÓRIGA. Cuba, experiencias para el diálogo, datos para la solidaridad - 75. J.VIVES. ¿Hablar de Dios en el umbral del siglo XXI? - 76. H.ASSMANN. Las falacias religiosas del mercado - 77. J.FLAQUER. Fundamentalismo. Entre la perplejidad, la condena y el intento de comprender - 78. M. J.ARANA. Rescatar lo femenino para reanimar la tierra - 79. E.FALCÓN. Dimensiones políticas del voluntariado - 80. N.ALCOVER, M.T.SIMÓN. La trama oculta de la gran prensa española - 81. TESTIMONIOS. Creer desde la Noche Oscura (II) - 82. L.SOLS. El Islam para un diálogo necesario - 83. J.VIVES. Viento de libertad, fuente de vida - 84 extra. F.LLUÍS ESPINAL. "Teología" del mercado - Crecimiento sostenible - Nuevos parámetros - 85. L.DE SEBASTIÁN. La pobreza en Estados Unidos - 86. J.SOLS. El legado de Ignacio Ellacuría, para preparar el decenio de su martirio - 87. J.VITORIA. Un orden económico justo - 88. J.M.CASTILLO. Escuchar lo que dicen los pobres a la iglesia - 89. J.MENACHO. El reto de la tierra, ecología y justicia en el s. XXI - 90. S.GHEZALI, C.TAIBO, J.I.GONZALEZ FAUS. Las tinieblas de la guerra, Argelia y Kosovo - 91. CRISTIANISME I JUSTÍCIA. El tercer milenio, como desafío para la Iglesia - 92. A. COMÍN I OLIVERES. La Igualdad, una meta pendiente

* Los títulos con asterisco están agotados en formato papel pero se pueden encontrar y copiar en internet: <http://www.fespinal.com>

Cuadernos Cristianisme i Justícia

N. 92, octubre 1999

R. de Llúria, 13 - 08010 Barcelona

tel: 93 317 23 38 - fax 93 317 10 94

E-Mail: espinal@redestb.es - <http://www.fespinal.com>