

INTERIORIDAD Y POLÍTICA

Antoni COMÍN

*Bienaventurados aquellos que son perseguidos
a causa de la justicia, pues de ellos será
el reino de los cielos (Mt 5,10).*

Introducción

¿Cuál es la relación entre la política y la interioridad? ¿Hay efectivamente alguna relación no simplemente azarosa entre ambas? Y, si la hay, ¿es una relación fácil o compleja? ¿Cuál es el valor de la interioridad para la política? ¿Cuál es el valor de la política para la interioridad? ¿A qué nos referimos cuando usamos cada uno de estos dos términos?

De manera preliminar, casi intuitiva, podemos establecer que, de entrada, parece haber un cierto desacuerdo entre la lógica de la interioridad y la lógica de la política. La política tiene que ver con la preocupación por lo público: su objeto es la república, los asuntos de la vida social, lo que se discute en el ágora. La interioridad, en cambio, parece que nos remite al ámbito de lo privado: la experiencia interior es, más bien, la de quien se aleja de la ciudad y, al margen del mundanal ruido, intenta escuchar la voz de Aquel que solo habla en el corazón del silencio. Lo sagrado diríase que no se revela en medio del bullicio de la plaza pública. La experiencia interior requiere la búsqueda de la soledad necesaria para oír el susurro del Ausente, del Callado. Si admitimos que la mística es el paradigma privilegiado del cultivo de la interioridad, ¿no indica esto que el Espíritu solo se revela «al margen» de las

tribulaciones políticas de los hombres, «al margen» de la historia pública?

Parece como si, de entrada, entre la acción política y la experiencia de la interioridad haya una incompatibilidad estructural. Y que no pueda ser de otra manera: que sea imposible conjugar, combinar, ni siquiera hacer convivir, la actitud que se requiere para la actividad relativa a lo público y la requerida para la experiencia interior. La política es pura exterioridad, es dirigirse a los otros, trabajar y luchar con y enfrente de otros, proyectar y construir colectivamente. ¿Cómo podría esta necesidad de volcarse hacia fuera compadecerse de la experiencia interior, que, en principio, se nos presenta como un viaje al centro de uno mismo y un ejercicio de aislamiento radical? ¿Cuál es la dimensión «política» de la vida de un anacoreta?

Y, sin embargo, si acudimos a las tradiciones religiosas más relevantes descubriremos pronto que la revelación de lo divino es profundamente dialéctica y que, en muchas de ellas, lo mismo la experiencia mística que el acontecimiento histórico, social, público, son lugares de la experiencia de Dios o de la divinidad. Si acudimos, por ejemplo, a aquellas que tenemos más cercanas, como son la tradición cristiana y la judía, maestras a la hora de hablar de la revelación y expresar qué cosa pueda ser la experiencia del Espíritu, encontraremos muchas figuras donde se pone de manifiesto esta dialéctica. Figuras como por ejemplo los profetas: aquellos a quienes Dios se revela normalmente en momentos de apartamiento y retiro y, al mismo tiempo, guías de la comunidad. Ya desde el principio del Antiguo Testamento, el Dios de la religión judía se revela como el Dios de un pueblo, al que acompaña a lo largo de su historia y con quien pacta una Alianza de fidelidad recíproca.

¿Qué otra cosa es la interioridad sino el receptáculo donde Dios se revela a cada uno de manera intransferible, si callamos lo bastante como para oírle? Sin embargo, el Antiguo Testamento parece indicarnos que el receptáculo de la revelación no es el alma de un hombre, sino un pueblo entero en su caminar histórico. Es solo

un ejemplo, cazado aleatoriamente, que nos permite vislumbrar una dialéctica interesante entre el Espíritu que se revela en el corazón de los hombres y el Espíritu que se implica en el destino histórico de un pueblo, que quiere ser un único y mismo Espíritu.

Si avanzáramos hasta el Nuevo Testamento, podríamos detenernos en la persona de Jesús, ese hombre cuya vida transcurre siempre por la senda dialéctica de la intimidad con el Padre (interioridad) y el amor a los hermanos, una tarea en parte «política» —hasta el punto de que desafiaba a los poderes políticos reales de la época, ya fuera el imperio romano, ya fuera el sanedrín judío—. ¿No es acaso la esperanza en la llegada del Reino del Padre aquello que inspira a Jesús en su tarea pública y lo conduce a hacer de la justicia social —esto es, la reivindicación de los más pobres y la fraternidad radical entre todos los hombres— un centro constante de su mensaje y de su testimonio? ¿Y qué es esta esperanza en el Reino sino una llama interior, una llamada íntima y casi secreta? Es la fe en un Dios-Padre (o Padre-Madre), algo de naturaleza mística, aquello que lleva a Jesús a buscar la liberación social, histórica y concreta de las víctimas de su tiempo: pura política; y al mismo tiempo a relativizar todos los poderes políticos (absolutos) de este mundo. Un triángulo entre remisión espiritual (vida interior), rechazo de la «política del poder» y compromiso con la «política de la liberación» de los pobres.

Estos ejemplos, cazados al aire, apenas esbozados, bastan para iluminar la pregunta que vamos a intentar responder a lo largo de estas páginas: ¿de qué manera se puede sortear este «recorrido imposible» que va de la interioridad a la política y viceversa, de acuerdo con las claves del pensamiento de nuestros días? Es decir: ¿cómo podemos esclarecer, en nuestra cultura actual, heredera más o menos conflictiva de la modernidad, la relación entre la experiencia interior (la experiencia del mundo espiritual, místico, callado, quieto, solitario) y la acción política (la experiencia del mundo exterior, práctico, colectivo, en movimiento y en voz alta)?

PRIMERA PARTE
DE LA INTERIORIDAD A LA POLÍTICA

1. Los dos límites de la política (a propósito de Mounier)

La dialéctica entre la interioridad y la política podría explicarse de un plumazo con una frase célebre –y arriesgada– de Mounier: «La política es la forma más alta de la caridad». ¿No era la caridad la virtud teologal por excelencia? No hay caridad sin religión, y no hay religión sin cultivo de la interioridad. De la misma manera que no hay religión sin caridad: no hay experiencia de filiación, de saberse y sentirse religado al Padre, que no se desborde en experiencia de fraternidad universal, de amor desinteresado por todos los hermanos. Si la acción política es la forma superior de la caridad, entonces es evidente que la interioridad, entendida como el espacio de la experiencia religiosa, tiene ahí un rol fundamental que jugar.

Sin embargo, esta frase no resuelve las posibles paradojas de la relación entre la vida interior y la acción política, sino que las empieza. Si decimos que la caridad requiere el concurso de una fuerte e intensa sensibilidad espiritual nadie se va a sorprender. Lo problemático de la frase no es la posible identidad *implícita* entre caridad e interioridad, sino la identificación *explícita* entre caridad y política. ¿No debería ser motivo, si no de escándalo al menos sí de extrañeza, esa idea de la política como la más privilegiada expresión de la caridad? Solo la comprensión de la política como lucha por y realización de la «fraternidad universal» podría dar sentido a una afirmación así. Pero, ¿es realmente la política la búsqueda desinteresada del bien de todos aquellos que conviven en la «ciudad», fuertes o débiles, afortunados o desgraciados, de todos por igual? ¿No es la política más bien el ámbito de la lucha por el poder, algo más bien poco emparentado con la fraternidad?

Según qué entendamos por «política». En el límite, se puede comprender la política de dos maneras radicalmente opuestas. Siempre y en todos los casos, la política es la resolución de intereses sociales en conflicto entre sí, puesto que se encarga de la organiza-

ción de la vida en común por medio de leyes, costumbres e instituciones, y la vida en sociedad es una realidad en sí misma no armónica. La diferencia entre las dos maneras de entender la política está en el método para resolver estos intereses contrapuestos.

Por un lado está la política como choque bruto de fuerzas. De acuerdo con esta forma de organizar la vida en común, y el choque de voluntades que esta conlleva, simplemente se impone la voluntad más fuerte. En este caso, la fuerza sería la fuente del derecho. No hay criterio alguno de justicia para dirimir conflictos, no hay búsqueda de una legitimidad más allá de la autoridad natural del poder en sí mismo. Según este paradigma, la política se desarrolla como una mera lucha por el poder: el poder es el objetivo –y no el medio– de la misma, un fin en sí mismo. El poder como fin justifica cualquier método –desde una perspectiva maquiaveliana– que sirva para alcanzarlo, conservarlo y extenderlo. Esta comprensión de la política nos lleva a una «justicia sin ética» que consiste en un mero equilibrio de fuerzas. El lugar de cada cual en la sociedad es el resultante de su poder relativo en el juego de fuerzas general en que, según esta visión, consiste la convivencia social¹. Este sería el «límite negativo» de la política.

El otro paradigma de comprensión –el «límite positivo» de la política– se sitúa en el extremo opuesto: la entiende como la «búsqueda de la justicia». Es la «política con ética», en la cual se busca un criterio superior a la mera fuerza para dirimir los conflictos y los choques de intereses. En esta política, los intereses del débil tienen posibilidad de prevalecer sobre los del fuerte, los del pobre sobre los del rico, los del desgraciado por encima de los del afortunado, porque parte de una necesidad de legitimidad en la cual se sustentan

¹ Esta primera comprensión del fenómeno político permite entender el recurso habitual del poder a la brutalidad o a la crueldad. Pensemos en los ejemplos más tópicos: en la Edad Media y durante buena parte de la modernidad, la tortura y la muerte fueron un instrumento en la lucha por el control del poder y el miedo, un mecanismo para ejercer la fuerza. En nuestra era contemporánea son muchas las dictaduras y los totalitarismos que han recurrido a estos métodos que, desde la Ilustración y la instauración progresiva de los derechos humanos, la historia pretende haber dejado atrás.

las leyes, las costumbres y las instituciones. Es la política que distingue entre «lo justo» y «lo injusto», y que trabaja para el cumplimiento de las normas justas. En este paradigma, por lo tanto, el poder ya no es un fin en sí mismo, sino solo un medio necesario para llevar a cabo la justicia. Sin poder, la justicia nunca sería una realidad, pero el poder no proporciona contenidos a la justicia, sino el criterio de legitimidad que en cada época y en cada sociedad se acepta como tal². Este «límite positivo» de la política es el horizonte «ideal», nunca alcanzado, hacia el cual, en nuestros días, apunta la democracia como sistema político.

Desde una perspectiva ilustrada cabría decir que, así como la política como búsqueda del poder es la forma pervertida de la política, la política como búsqueda de la justicia es su vocación real. Una afirmación así puede hacerse desde una perspectiva antropológica y sociológica optimista, es cierto. Pero un optimismo que no necesariamente tiene por qué tomar la forma de un idealismo iluso, negado por la evidencia empírica, sino simplemente la forma de una apuesta, sin garantía alguna, por el lado bueno de la balanza. Una apuesta que consiste en reconocer que la libertad humana está igualmente capacitada para el bien que para el mal, pero que tiene su cumplimiento y su vocación auténtica en el bien. Es decir, para esta antropología (trágicamente) optimista, la relación de la libertad con el bien y el mal no es simétrica, porque considera que, aunque las probabilidades de bien y de mal sí son simétricas, solo en el bien la libertad se ejercita o realiza como tal (desde una perspectiva kantiana), mientras que en el mal, no. A la hora de la verdad, sin embargo, la política real, también en las sociedades con un sistema político democrático, está siempre entre los dos límites. Es, de hecho,

² Esta «política positiva» es la que en la Edad Media se entendía como realización del bien común; y en la Ilustración como conquista de la libertad, igualdad y fraternidad; en el liberalismo como libertad universal; en el socialismo como emancipación y justicia social; en la filosofía política contemporánea como diálogo público que tiene como misión la emanación de un consenso del que depende la legitimidad de las normas, diálogo en el que todos los afectados por la norma han tenido la oportunidad de participar en igualdad de condiciones (Habermas).

la mezcla dramática entre ambas lógicas, entre la «lucha por la justicia» y «la lucha por el poder» como fin en sí mismo.

2. La virtud sobrenatural de la justicia (a propósito de S. Weil)

La frase de Mounier habla, obviamente, de la política comprendida desde su «límite positivo»: la forma superior de la caridad es, efectivamente, aquella política que consiste en la búsqueda de la justicia, en la voluntad de servicio a los otros de manera desinteresada. Aquella que deja al margen la fuerza relativa de cada sujeto social, a la hora de dirimir los conflictos de intereses que surgen entre ellos, y privilegia los más legítimos, independientemente de que correspondan a los sujetos más fuertes o más débiles. La caridad sería, precisamente, lo que nos decanta en favor de las «razones de la justicia» y nos permite prescindir de las «razones de la fuerza». Sin embargo, llegados a este punto, un interrogante debería inquietarnos: cuando la lógica de la justicia y la lógica de la fuerza entran en conflicto, ¿cómo hacer para que la primera prevalezca sobre la segunda?

La filósofa francesa Simone Weil, con su lucidez y su radicalidad habituales, nos da algunas de las claves para comprender en toda su profundidad esta cuestión. La caridad encierra el secreto de la posibilidad de la justicia; y ello, por paradójico que parezca, gracias al hecho de que, según Weil, se trata de una virtud sobrenatural. La justicia y la caridad no están a nuestro alcance, así como así. Nuestra naturaleza moral tiende, de manera espontánea, por su «gravedad natural», al egoísmo, a la maximización del propio poder. Solo gracias al carácter «sobrenatural» de la caridad, dirá Weil, podemos contradecir la «gravedad» de la naturaleza moral, que consiste en hacer todo aquello que nuestra fuerza nos permita. Escribe:

Quando dos seres humanos tienen que actuar juntos y ninguno de ellos tiene el poder de imponer nada al otro, es preciso que se entiendan. Entonces se examina la justicia (natural), por-

que solo la justicia (natural) tiene la capacidad de hacer convergir dos voluntades. (...) Pero cuando hay un fuerte y un débil no hay ninguna necesidad de unir dos voluntades. Solo hay una voluntad: la del fuerte³.

Para Weil, hay una «justicia natural» que consiste en una comunidad de intereses derivada de un equilibrio de fuerzas. Atendemos las razones del otro cuando no podemos dominarlo. Pero cuando las fuerzas no están equilibradas, ¿de dónde proviene la justicia? Sigue Weil:

La virtud sobrenatural de la justicia consiste, si un hombre es superior en la relación desigual de las fuerzas, en comportarse exactamente como si hubiera igualdad. Exactamente desde todos los puntos de vista, incluyendo los menores detalles de acento y de actitud. (...) La simpatía del débil por el fuerte es natural, porque el débil, al transportarse dentro del otro, adquiere una fuerza imaginaria. Pero la simpatía del fuerte por el débil, siendo la operación a la inversa, es contra natura⁴.

Estamos en el meollo de la cuestión: si la justicia supone actuar o decidir según un criterio de legitimidad que prescinde por completo de la fuerza y la debilidad relativas de los individuos o grupos en conflicto, y si la renuncia a la propia fuerza es algo que va contra la naturaleza (moral) humana, ¿cómo la justicia puede ser posible en la historia humana? Solo eso que Weil llama «virtud sobrenatural de la justicia» es capaz de explicar algo así. Abunda en su reflexión:

(Cristo nos ha enseñado que) el amor sobrenatural por el prójimo es el intercambio de compasión y gratitud que se produce como un relámpago entre dos seres, uno de los cuales está

³ S. WEIL, *En espera de Déu*. Barcelona, Edicions 62, 1965, p. 111 (la traducción al castellano de todas las citas de Simone Weil es mía).

⁴ S. WEIL, *o. c.*, pp. 111 y 115.

provisto de la persona humana y el otro privado de ella. Uno de los dos es solo un poco de carne desnuda, inerte y sangrante al lado de una fosa, sin nombre, de quien nadie sabe nada. Quienes pasan por su lado apenas se dan cuenta de su presencia, y al cabo de apenas unos minutos ni siquiera se acuerdan de haberlo visto. Solo uno se da cuenta y pone atención. (...) Esta atención es creadora. Pero en el momento en que opera, es un acto de renuncia. Al menos si es pura. El hombre acepta una disminución cuando se concentra para un gasto de energía que no extenderá su poder, que solo hará existir un ser distinto de él, independiente de él. (...) Esta operación es *contra natura* ⁵.

En síntesis: si la justicia, en un mundo dividido entre fuertes y débiles, es «*contra natura*», solo se explica que la justicia ocurra porque ha acontecido algo que contradice y supera la naturaleza. Un acto «sobrenatural» que consiste, según Weil, en renunciar al propio poder, esto es, en negar la gravedad propia de la vida moral. Solo algo sobrenatural, por paradójico que parezca, hace posible la justicia. «Ocurre, aunque sea extremadamente raro, que un hombre, por pura generosidad, se abstenga de mandar cuando tiene el poder.» La justicia pura –no la justicia natural, derivada del equilibrio de fuerzas similares– consiste exactamente en esto: en renunciar a la propia fuerza, por parte de los fuertes, para que la convivencia se organice de acuerdo con unos principios fundados no en la desigualdad de poder, sino en la igualdad de dignidad que define a los seres humanos ⁶.

⁵ S. WEIL, *o. c.*, p. 114.

⁶ Para Weil, esta «virtud de justicia» es sobrenatural por cuanto es una réplica, en el ámbito humano, de la naturaleza de Dios. Para Dios, el acto de creación –que hay que pensar como un acto eterno– es un acto de renuncia, un acto de abstención del propio poder. Dios al crear el mundo y el hombre ha hecho posible la libertad humana, y con ello ha renunciado a que sea «su voluntad» la que rijan la historia. Dios tiene un destino para el mundo, pero este solo se cumplirá si el ser humano, haciendo uso de su libertad, así lo decide. Dios, por lo tanto, se ha disminuido a sí mismo (por amor) al crear la naturaleza y el hombre. Escribe Weil: «La creación es por parte de Dios no un acto de expansión de sí mismo, sino de contracción, de renuncia» (S. WEIL, *o. c.*, p. 113).

Recapitulemos. La política, en su límite positivo, persigue el establecimiento de la justicia. Pero la justicia supone una renuncia al propio poder, algo que contradice la naturaleza de la voluntad humana. Esta renuncia es sobrenatural, porque es una réplica a escala humana del acto (eterno) que realiza Dios en la creación. La conclusión a la que nos lleva Weil parece inevitable: la justicia solo es posible por medio de la Gracia, de la apertura a una dimensión sobrenatural. Se trata de una grave afirmación, que debería ponernos los pelos de punta a todos aquellos que consideramos la modernidad y la secularización del poder político, la separación del trono y el altar, como un gran progreso en el largo camino de la libertad y la emancipación humanas. ¿Cómo salir de este atolladero?

3. Los límites de la fundamentación moderna (a propósito de Habermas)

Obviamente, no se trata de recuperar esquemas premodernos en los que la vida política estaba sometida a la vida religiosa, la razón a la revelación, las instituciones seculares a las instituciones sagradas, y en que los papas sancionaban el nombramiento de reyes y emperadores. Se trata, si acaso, de superar la modernidad en positivo, se trata de resolver cierta contradicción en la que cayeron la Ilustración y el pensamiento moderno cuando creyeron que la razón bastaba para fundamentar los grandes ideales modernos: la libertad, la igualdad, la fraternidad. La modernidad supuso un paso adelante de gigante, en lo que a la historia política de la humanidad se refiere, al entronizar la libertad como el principio a partir del cual entender la justicia social y política. El reconocimiento, la explicitación y la formulación de los derechos humanos son una de las conquistas políticas más importantes que, indudablemente, haya hecho nunca el ser humano. Quieren ser la concreción jurídica y política de esta constatación antropológica y escasamente empírica que es la «dignidad humana».

Y los derechos humanos son una larga y fatigosa obra de la modernidad. Y su universalismo se explica, precisamente, por su fun-

damentación racional y no religiosa. La razón, tal y como la entendieron los ilustrados, es precisamente aquello que se define por su universalismo: las leyes de la naturaleza valen para «todos» los seres que están dentro del espacio y el tiempo, y rigen todos los «fenómenos»; y de la misma manera, la dignidad humana vale para «todos» los seres racionales. Sin la secularización del pensamiento y las instituciones políticas difícilmente hubieran podido nacer y desarrollarse los derechos humanos, al menos tal y como los conocemos hoy.

Sin embargo, una vez establecidos los grandes ideales modernos por parte de la razón; una vez reconocido el valor de la libertad como pilar central de todo proyecto político; una vez la razón proyecta su universalismo connatural a estos valores y, en consecuencia, proclama la igualdad como piedra de toque de cualquier criterio de justicia, queda todavía un interrogante, un problema por resolver. Y es el problema con el que se ha encontrado la modernidad tardía, que en la segunda mitad del siglo XX ha empezado a tomar conciencia de su agotamiento. Si la dignidad de los débiles exige la renuncia al propio poder por parte de los fuertes, ¿de dónde sacamos la fuerza para contradecir la tendencia de la naturaleza (moral) a expandir su poder ahí donde puede? Dicho en palabras de Weil: «¿Dónde encontrar la energía para un acto sin contrapartida?». Un acto sin contrapartida: la renuncia al propio poder por «pura generosidad».

Es aquello que Kant hubiera llamado «imperativo categórico»: un acto justo (o bueno) hecho en virtud de su justicia (o de su bondad), de manera completamente incondicional. La pregunta que hace Weil, por lo tanto, se la podemos dirigir directamente al proyecto ilustrado. La razón ha sabido formular los ideales de justicia en los que hoy nos reconocemos los herederos del mundo moderno. Pero ¿dispone la razón de la «fuerza» necesaria, de la «energía» precisa para llevarlos a su cumplimiento? Parece que no, *porque no parece que haya en la razón la capacidad para impulsar por sí misma «actos contra natura»*. Y, sin embargo, la propuesta moderna, enunciada por la razón ilustrada en forma de libertad,

igualdad, fraternidad y derechos humanos, es una propuesta «contra natura».

La razón ilustrada propuso estos ideales como valores a la vez universales e incondicionales. La razón humana tiene una fuerza considerable para responder a la pregunta: ¿qué es lo bueno?, ¿qué es lo justo? Kant, en su proyecto ético, cumbre del proyecto ilustrado, intentó cifrar la respuesta a la primera pregunta en la universalidad. Es bueno aquel acto (propio) que pueda considerar bueno también cuando lo imagino como un acto ajeno. Es incondicional todo lo que se puede universalizar: vale para mí lo que vale para los demás. Y es precisamente este carácter incondicional (categórico) aquello que hace verdaderamente valiosos los ideales ilustrados: estos no valen en función de otro valor distinto, sino que valen por sí mismos.

Habermas, el último hijo del pensamiento y la razón modernos, ha intentado reconstruir en clave dialógica –y, por tanto, política– la propuesta kantiana para responder a la segunda pregunta. Es justa toda norma que sea fruto del consenso derivado de un diálogo, en igualdad de condiciones, entre todos aquellos que van a ser afectados por esa norma. Eso viene a ser la democracia (deliberativa).

Como buen heredero de la modernidad, Habermas tiene mucho interés en dejar bien sentado que la religión no tiene ningún papel a la hora de fundamentar los principios de justicia de una sociedad. Es más, en la modernidad el diálogo social del que nace el consenso sobre lo justo y lo injusto –este diálogo que Habermas resume en el concepto de «acción comunicativa»– ocupa el lugar que antaño ocupara la religión a la hora de dotar de valor normativo a los principios de justicia. La «acción comunicativa», dirá el filósofo alemán, sustituye a la religión en la función sociopolítica que esta había venido desempeñando antes de la modernidad:

Las funciones social-interpretativas que antes asumía la práctica ritual pasan a la acción comunicativa. La autoridad de lo sagrado viene sustituida por la autoridad de un consenso que

se considera fundado una y otra vez. Esto significa que la acción comunicativa queda liberada de contextos normativos tutelados por lo sagrado. (...) El aura del encanto y del temor que emanaba de lo sagrado, la fuerza subyugante de lo sacro pasan a ser sublimadas y al mismo tiempo cotidianizadas en la fuerza vinculante de supuestos de validez criticables (las bases de la acción comunicativa o del diálogo social)⁷.

La razón, pues, puede explicarnos qué es lo bueno y qué es lo justo. Pero que sea capaz de reconocer el bien y la justicia no conduce a la voluntad humana a su cumplimiento inmediato. La razón no puede responder a la pregunta nuclear de la ética y de la política, que no es qué es el bien o la justicia, sino: «¿Por qué debo ser bueno?, ¿por qué debo desear la justicia y actuar según sus principios?». Haciendo una glosa en clave ética de la interrogación clásica de Leibniz: «¿Por qué el bien, y no más bien el mal?»⁸. Esta es una de las preguntas fundamentales de la existencia humana. Y la razón no puede responder a esta cuestión porque, tal y como anunciaba Weil, esta respuesta nos remite, queramos o no, a lo sobrenatural. El propio Habermas lo reconoce explícitamente, de una manera muy clara, cuando afirma que una cosa es que la religión no sea necesaria para fundamentar nuestras convicciones morales, puesto que esta tarea es propia de la razón dialógica expresada en la acción comunicativa, pero que: «...otra cosa es dar una respuesta motivadora a la pregunta de por qué hemos de seguir nuestras convicciones morales. En este sentido tal vez se pueda decir (con Horkheimer) que mantener un sentido incondicional sin Dios es cosa vana»⁹.

⁷ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa II* (ed. original: *Theorie des Kommunikativen Handels*. Frankfurt, Suhrkamp, 1981), pp. 118-119, citado en J. VIVES, *Fe y construcción de la sociedad* (de próxima publicación).

⁸ La frase-interrogación original de Leibniz, de tipo no ético sino ontológico, reza así: «¿Por qué el ser, y no más bien la nada?».

⁹ J. HABERMAS, *Texte und Kontexte*. Frankfurt, Suhrkamp, 1992, p. 125, citado en J. VIVES, *Fe y construcción de la sociedad*, o. c.

La incondicionalidad del bien parece imposible sin Dios, porque solo un cierto sentido de lo sobrenatural puede proporcionar el impulso para el cumplimiento de nuestras convicciones morales y políticas (Habermas); la justicia entendida como renuncia al propio poder por respeto a la dignidad de otro más débil es sobrenatural y, en consecuencia, solo la Gracia nos puede proporcionar la energía para un acto sin contrapartida (Weil). En este sentido, sin que retrocedan los progresos impagables de la modernidad, el pensamiento ético y político contemporáneo parece haber re-descubierto el lugar ineludible de la religión. Hay en toda ética de la incondicionalidad –como la que quiso levantar Kant, para culminar el pensamiento moderno ilustrado– algo de experiencia religiosa ¹⁰. Y con la política de la justicia y de los derechos humanos universales –que son, sobre todo, los derechos de los débiles– ocurre lo mismo.

Ahora ya empezamos a estar en condiciones de responder la pregunta inicial: ¿cuál es el valor de la interioridad para la política? La interioridad es el lugar donde se produce la *experiencia* de lo sobrenatural, que proporciona el impulso que requiere la gratuidad (la incondicionalidad) de los principios ético-políticos (el bien y la justicia). Si la caridad de la que nos hablaba Mounier es sobrenatural, la interioridad es la puerta por donde lo sobrenatural entra en nosotros. La experiencia interior nos permite pasar de «lo natural» (lo normal), que es el mal y la injusticia, a lo sobrenatural (lo anormal), que es la «pura generosidad» de que hablaba Weil, y sin la cual no hay justicia (ni política) que valga.

¹⁰ Es cierto que Kant no aceptaba la posibilidad de que la ética *se fundamentara* en la religión, en el mismo sentido antes señalado por Habermas para los principios de justicia. La razón sola, por medio de la universalidad del imperativo, nos dice qué acciones son buenas y cuáles no. Pero lo que el propio Kant advierte es que esta experiencia del bien incondicional nos abre la puerta, es vecina, de la experiencia religiosa –entendida, en el caso de Kant, como esperanza de inmortalidad y de reconciliación absoluta del bien y la felicidad–.

4. De la gratuidad del ser a la gratuidad del bien

Sin cultivo de la interioridad, es difícil dar cabida a la «pura generosidad» de la que nos habla Weil ¹¹. Porque para alcanzarla es necesario contradecir la entropía del alma, la inercia o la gravedad casi inconsciente de nuestra vida moral, que consiste en ponernos a nosotros mismos (y nuestros intereses) en el centro del universo. El cultivo de la interioridad es la manera de recuperar el sentido de la «gratuidad» del ser. Nuestra vida no es creación nuestra, sino que es un don. Un don gratuito e inexplicable, del cual nadie sabe el porqué. El que hizo la vida ¿qué intención tenía? Es esta una pregunta religiosa, que prescinde del lenguaje lógico-racional y utiliza un lenguaje simbólico. Una pregunta sin sentido y sin respuesta, pero que los humanos tenemos derecho a hacernos.

El espacio interior es aquel lugar donde se nos revela la *gratuidad absoluta* de la realidad y de la vida. Quizá ahora estemos en condiciones de definir un tanto más ajustadamente que al principio el concepto de interioridad, que de hecho no es más que una palabra-símbolo, una metáfora que se refiere a algo que no acepta definición empírica alguna. La interioridad no es tanto lo que se opone a «lo exterior», sino una determinada manera de vivir «lo exterior», el mundo y la vida. El encuentro con el fondo de nuestro ser no consiste tanto en apartarse del mundo, como en comprender el mundo de una determinada manera. La interioridad, como apunta una de las autoras que nos acompaña en estas páginas, no va tanto de sentir a Dios en *mi interior*, como de sentirme a mí en *el interior de Dios*.

¹¹ Otra cosa es que este cultivo de la interioridad haya cristalizado en el seno de una tradición religiosa particular, o se haya construido asilvestradamente, al margen de religión alguna, algo cada vez más habitual en las sociedades secularizadas de Occidente. En este punto, lo que parece de justicia reconocer es que las tradiciones religiosas son herederas de un proceso, en algunos casos milenario, de sedimentación de prácticas y experiencias espirituales, que las convierte potencialmente en maestras en el cultivo de la interioridad. Digamos que las religiones son, potencialmente, unos «andadores» de lujo, difícilmente sustituibles, a la hora de enseñar a andar a las personas por la difícil senda del cultivo del «espacio interior».

El cultivo del espacio interior proporciona una determinada manera de «vivir» el ser, la vida y de comprender el mundo. En virtud de la interioridad descubrimos que «nuestra vida no es nuestra», sino un don completamente gratuito. Esta experiencia nos pone en un plano de igualdad ontológica –y, en consecuencia, ética– con el resto de los seres humanos. Y es solo ahí donde empieza a encontrar un fundamento sólido la universalidad de los derechos humanos. Si mi vida es recibida, pasa a tener necesariamente el mismo valor que la vida de los otros: yo la he recibido de la misma manera que la han recibido ellos. Todos tenemos idéntico «origen». Si nuestro estatus ontológico es idéntico, entonces de manera automática pasa a serlo nuestra dignidad. Todos tenemos el mismo derecho a la felicidad, todos tenemos el mismo derecho a ver reconocidos nuestros intereses.

Es la conciencia de la gratuidad lo que nos permite sentir que compartimos origen y destino con el resto de los seres vivos: solo en tanto que «criaturas» –en tanto que receptores de vida que no procede de nosotros mismos–, somos «iguales». Es difícil fundamentar la igualdad ontológica de todos los seres en algo que no esté orientado hacia el reconocimiento de la gratuidad del ser. Por esto, solo ante las preguntas propias de los momentos de interioridad, las preguntas que solo acertamos a hacer por medio del lenguaje simbólico y para las cuales la razón no tiene respuesta, dejamos, cada uno de nosotros, de ser el centro del mundo. Y solo entonces emergen «los otros» como personas con el mismo valor que uno mismo –o las otras sociedades, las otras naciones y los otros Estados, como sociedades, naciones y Estados con el mismo valor que el propio o la propia–.

La igualdad entre seres racionales, seres autocentrados de manera espontánea en sí mismos, se alcanza en el momento en que uno acierta a vislumbrar que el «origen» (ontológico) de los otros está vinculado al «origen» de uno mismo. El hecho de compartir origen nos hace portadores de los mismos derechos. Y esta «comunidad de origen» se revela, se descubre, en virtud de la experiencia de la gratuidad del ser, que, a nuestro entender, es la experiencia clave y fundante de la vida interior.

Así, la gratuidad del bien nos remite, de un modo u otro, a la gratuidad del ser. O mejor al revés: la gratuidad del ser posibilita

la gratuidad del bien y, en consecuencia, hace factible el criterio (ilustrado) de la incondicionalidad. Si la gratuidad del bien es la esencia de la justicia –de toda ética y de toda política, tal y como el pensamiento moderno acertó a formularlas–, la gratuidad del ser es la puerta de toda religión. Por esto, en algún sentido radical, podemos llegar a afirmar que no solo hay compatibilidad entre política e interioridad, no solo hay un hilo que las comunica de manera más o menos contingente, sino que la interioridad pasa a ser la condición de toda política en su límite positivo –entendida como reivindicación de los débiles, los marginados y las víctimas de la vida social–.

Solo la experiencia *religiosa* (interior) puede fundar y consolidar el compromiso con los pobres, los desgraciados o los débiles, y darle la resistencia y la duración necesarias. Porque «lo normal», «lo natural», cuando uno no pertenece al mundo de los pobres, de los perdedores, es prescindir de ellos. No tenerlos en cuenta, porque, efectivamente, no cuentan: no tienen peso suficiente para decantar a su favor la balanza de los intereses sociales. Ya Weil nos avisaba de que, de natural, el alma huye de la desgracia, ya sea la propia o la ajena, igual que la carne rechaza la muerte: con un espasmo de horror. Y solo la experiencia interior es capaz de subvertir la naturaleza del alma, suspender su gravedad moral y permitir que el alma se comporte según lo contrario de la gravedad, que es la Gracia. Solo así es posible la política-caridad de la que nos hablaba Mounier.

La teología cristiana de la liberación, en las últimas décadas del siglo xx, ha hecho suya esta idea bajo la fórmula de que la justicia brota siempre de la fe. De la fe verdadera solo puede brotar justicia, en la medida en que la fe nos libera de la gravedad (moral) que nos hace tender hacia nosotros mismos, y nos hace disponibles ante las necesidades y los intereses de los demás. Tan disponibles que las necesidades e intereses ajenos pasan a tener el mismo valor, para nosotros, que los nuestros propios. Y, recíprocamente, la fe es la fuente necesaria (y suficiente) de la justicia, puesto que solo «Dios» puede lograr que el reconocimiento de los otros no se acabe realizando a la manera de una hegeliana lucha a muerte, sino como una identificación entre iguales.

SEGUNDA PARTE
DE LA POLÍTICA A LA INTERIORIDAD

5. Vivificar y verificar (a propósito de la teología de la liberación)

En cuanto descubrimos que la experiencia espiritual es condición necesaria de la justicia pura (no natural), empiezan a vislumbrarse una serie de dialécticas interesantes entre lo que clásicamente se llamaba «los dos planos»: el plano de lo temporal, de lo histórico, y el plano de lo supratemporal, de lo trascendente. En términos antropológicos: el plano de la acción y el plano de la contemplación.

La primera de estas dialécticas se despliega en el ámbito ético: es la que se produce entre la fe y la praxis histórica (social o política). La experiencia espiritual, venimos diciendo, *vivifica* la acción a favor de la justicia. Pero el camino también se puede recorrer en sentido inverso: no de la interioridad a la política, sino de la política a la interioridad. Si la experiencia espiritual es la condición de la justicia, esta experiencia debería incluir siempre, de una manera u otra, el compromiso histórico a favor de las víctimas y de los débiles. Así, la acción a favor de la justicia *verifica* la vida interior, de la misma manera que esta *vivifica* la acción. El compromiso social, la solidaridad con los vencidos, viene a ser como la prueba del algodón de todo cultivo de la vida interior.

En consecuencia, nos enfrentamos a un problema teórico ineludible para una mente moderna: si toda acción desinteresada por la justicia, si la gratuidad pura, proviene de la experiencia espiritual, ¿qué ocurre con aquellos que no se confiesan creyentes de ningún tipo, con aquellos que no reconocen la gratuidad del ser y de la vida como el misterio fundamental y final de la realidad? ¿Solo pueden ser «justos» aquellos que reconocen explícitamente el papel de la interioridad en la fundamentación de la incondicionalidad de la justicia? ¿No puede, en síntesis, haber una apuesta radicalmente laica por la justicia y los derechos humanos? ¿No es cierto que a cada rato encontramos testimonios de desinterés y de generosidad incon-

dicional en personas que no reconocen ninguna relación entre su praxis y ningún tipo de vida espiritual? Recurramos de nuevo a las palabras de Simone Weil para intentar responder esta (¿aparente?) contradicción:

Un hombre no tiene suficiente con todo su poder de atención para ser capaz, simplemente, de mirar este trozo de carne inerte y sin vestido en el margen del camino. No es el momento de girar el pensamiento hacia Dios. Así como hay momentos en que es necesario pensar en Dios olvidando sin excepción todas las criaturas, hay momentos en que al mirar a las criaturas no hay que pensar explícitamente en el Creador. En estos momentos, la presencia de Dios en nosotros tiene por condición un secreto tan profundo, que tiene que ser un secreto incluso para nosotros. Hay momentos en que pensar en Dios nos distrae de él. El pudor es la condición de la unión nupcial ¹².

En la tradición bíblica, y en muchos momentos de otras tradiciones religiosas, se considera que la generosidad, el bien desinteresado, la justicia, aun cuando no se sepa inspirada por el «Espíritu», es siempre portadora del «Espíritu». El bien es siempre un sacramento de «Dios», una «encarnación» de Dios en la historia humana ¹³.

¹² S. WEIL, *En espera de Déu*, o. c., p. 117.

¹³ Es la enseñanza del buen samaritano. Es la idea de los «cristianos anónimos» de Rahner: siempre que hay caridad, ahí está el Amor que todo lo funda y que ha hecho posible esta caridad, este desinterés, esta incondicionalidad, más allá de que sea o no reconocido como tal. Esta es, en fin, la lección de Mateo 25: «Y el Señor dirá a los de su derecha: Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber (...). Los justos le contestaron: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer, sediento y te dimos de beber? (...) Y el Señor les respondió: Tened por seguro: en la medida en que lo hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis. Y entonces dirá a los de su izquierda: Huid de mí, malditos (...). Porque tuve hambre y no me disteis de comer, tuve sed y no me disteis de beber. Y ellos le contestaron: Señor, ¿cuándo te vimos con hambre o con sed (...) y no te asistimos? Y Él les responderá: Tened por seguro: en la medida en que no lo hicisteis a uno de mis hermanos más pequeños, no me lo hicisteis tampoco a mí. Y estos irán al castigo perdurable, y los justos, en cambio, a la vida perdurable» (Mt 25,34-46).

Se puede ser «religioso» sin saberlo, por así decirlo, porque donde uno actúa por desinterés, según la virtud sobrenatural de la justicia, allí está dejando que actúe «Dios» en el mundo. De la misma manera, aquellos que hablan de Dios, que alardean de vida espiritual, pero prescinden de la justicia, estos están lejos de Dios. Se puede ser un «falso creyente» de la misma manera que se puede ser un «creyente anónimo». En la historia política del siglo xx podríamos encontrar muchos ejemplos de lucha por la justicia y por las víctimas al margen –o incluso en contra– de la religión y de cualquier inspiración espiritual. Vendrían a ser estos «ateos» como los justos del «pequeño apocalipsis» de Mateo 25. Así como muchos ejemplos de grupos o personajes que, en nombre de la religión o resguardándose en ella, han creado todavía más desgracia y marginación. Estos son como los condenados de la parábola.

En efecto, para una teoría que defiende la necesidad de fundamentar en la experiencia espiritual la construcción de la justicia, el problema práctico, en realidad, no son tanto aquellos que participan en las causas de la justicia sin profesar espiritualidad alguna. Dios está ahí anónimamente, *porque su presencia es tan secreta que tiene que ser un secreto incluso para nosotros*. El problema, la contradicción fundamental, son los que, con su testimonio, niegan de manera práctica la tesis según la cual la vida interior es el fermento donde fructifica el compromiso con los pobres. Aquellos que practican la vida interior, pero se desentienden de la suerte de las víctimas y de los débiles. ¿Qué responder ante tamaña negación práctica de la fuerza ética y política del Espíritu? Simplemente, como Mateo 25, que no conocían a «Dios», puesto que el conocimiento de Dios es un conocimiento eminentemente *práctico*, que pasa, sobre todo, por la caridad, ya sea este conocimiento secreto o explícito para nosotros.

La parábola no pone en duda que los justos hayan procedido según la voluntad del Señor, aun sin saberlo. La parábola simplemente toma como criterio de verificación de la fe la praxis histórica, la acción *política*: dar de comer, dar de beber. Para el Evangelio, los justos eran creyentes aun sin saberlo –irán a la vida eterna, que es el destino preparado a aquellos que tienen fe–.

6. Lo trascendente se revela por medio de la praxis

Esta dialéctica entre la experiencia espiritual y la praxis política abre el recorrido inverso al que habíamos explicitado en la primera parte de este capítulo. Ahora no se trata de que la vida interior sea necesaria para abrirnos a la caridad, y de que la caridad sea la condición de toda política orientada a la justicia. Ahora se trata más bien de recorrer el camino en sentido opuesto: se trata de constatar cómo lo trascendente, Dios, se revela en medio de –y gracias a– la batalla por la justicia. En este caso, es la acción política la que se ha convertido en la puerta de la vida interior.

Dice Weil, en la continuación del último párrafo citado:

La compasión (el amor desinteresado del fuerte por el débil) y la gratitud (el amor desinteresado del débil por el fuerte) proceden de Dios, y cuando se dan una mirada, Dios está presente en el punto mismo donde las miradas se encuentran. El desgraciado y el otro se quieren a través de Dios, pero no por el amor de Dios. Se quieren por el amor del uno por el otro¹⁴.

No es en nombre de Dios como hago la justicia, sino en nombre de los derechos de los vencidos. Lo que ocurre es que ahí donde esto acontezca, en ese punto, como dice la escritora, Dios está presente.

El orden de prelación se ha invertido: ahora no es la interioridad la que abre el camino a la justicia, sino que es la política la que se convierte en el lugar natural de la revelación de la dimensión (el fundamento) espiritual de la realidad. Ya no es la vida espiritual la condición necesaria para la posibilidad de una política de la justicia, sino al contrario: la acción política liberadora es la condición necesaria para que pueda haber conocimiento de Dios. Como la teología de la liberación ha afirmado: es difícil tener experiencia de Dios al margen de la solidaridad con los pobres y, más allá todavía, si no se comparten las luchas de los pobres a favor de la justicia. Allí donde

¹⁴ S. WEIL, *o. c.*, p. 118.

haya un esfuerzo de liberación desinteresado, gratuito, hecho no por amor a Dios, sino por amor a las víctimas y a los vencidos, allí Dios se revela. Y es posible que en medio del fragor de la lucha, esta presencia de Dios, esta revelación del Espíritu, se haga explícita.

En este caso, la lucha social o política, una causa histórica concreta, habrá sido el lugar de conversión, esto es, de apertura a la vida interior. Estamos ahora en un registro cercano al del Éxodo: Dios se revela en la liberación de un pueblo de la esclavitud y de la opresión. El «receptáculo» de la revelación es a la vez individual (el *interior* del profeta, Moisés en este caso) y colectivo (el destino del pueblo judío en su conjunto). Es una revelación hasta cierto punto «política» de Dios. Traducido a nuestro contexto cultural actual, este concepto de revelación «política» no es la coartada para ninguna alianza entre el poder político y el poder religioso. Y menos todavía para ningún tipo de esquema con visos teocráticos, una tentación siempre viva tanto en los poderes religiosos –tan a menudo a un paso de utilizar su autoridad sagrada para organizar la vida social al margen de la libertad de los ciudadanos y de la democracia– como en los poderes políticos –tan a menudo propensos, incluso en la modernidad, a legitimar en nombre de Dios su autoridad civil–.

De lo que se trata es de ser capaces de sentir que la solidaridad con las víctimas, hecha por y para las víctimas, es, al mismo tiempo, el cumplimiento de la voluntad de Dios. Esta solidaridad para ser sincera desea la superación de su condición de víctimas y, por lo tanto, debe buscar una acción eficaz, que para serlo acaba siendo una acción colectiva, organizada, esto es, política. He ahí el vínculo: la solidaridad (acción política) es el cumplimiento de la voluntad de Dios. El «amaos unos a los otros» tiene inevitablemente una dimensión política, si se toma realmente en serio; y el «como yo os he amado» es la experiencia nuclear de la vida interior, su destino y su sentido: saberse «amado» por Dios.

Así, la lucha social –la lucha a favor de las víctimas– es reconocida como un lugar propicio para la revelación. Ahí se descubre a Dios o al Espíritu o como quiera llamársele, ahí se le conoce, porque ahí se puede «practicar-Lo». Porque la apuesta a favor de los desgraciados y

de los pobres es una apuesta difícilmente justificable desde la lógica de la naturaleza moral del ser humano, por ello esta apuesta se convierte en un camino para el descubrimiento –la revelación– de Dios; es un camino para adentrarse, por paradójico que parezca, en la experiencia de la gratuidad del ser, la experiencia interior, a partir de la experiencia de la gratuidad del bien. Esta viene a ser la enseñanza de las bienaventuranzas, que podría considerarse como el compendio de la manera como el cristianismo entiende la relación entre la interioridad y la política: «Bienaventurados aquellos que son perseguidos a causa de la justicia, pues de ellos será el reino de los cielos». Si la búsqueda de la justicia es el destino final de la política, no menos podemos decir que el Reino de los cielos es el destino final de la experiencia interior.

¿Nos dicen las bienaventuranzas que el compromiso con la causa de la justicia es *conditio sine qua non* para la experiencia (siempre imperfecta) de comunicación con Dios? Efectivamente, diríase que indican algo parecido. El pobre, la víctima, el débil pasan a ser entonces el «sacramento» de Dios, por antonomasia. La *fraternidad* (que es política) es la expresión de la *filiación*, que es el percibirse unidos, como los hijos a los padres, a Dios (esto es la experiencia interior). De hecho, ya los padres de la Iglesia, recogiendo y bautizando una idea de procedencia estoica, calificaban la «fraternidad universal» como la «gloria de Dios».

En las últimas décadas del siglo xx, la teología de la liberación ha insistido mucho en que hay una cierta preeminencia de la praxis, en relación a la experiencia estrictamente espiritual. Quizá en el orden lógico, en el orden de la comprensión de la realidad y de las relaciones que la articulan, el camino empieza por la revelación de la gratuidad del ser y acaba en la opción por las víctimas. Pero, posiblemente, en el orden antropológico, el orden de la experiencia humana, el camino es el inverso. El servicio, el compromiso, la caridad son el camino privilegiado de acceso a Dios o, dicho de otro modo, no hay acceso a Dios al margen de ellos. Como escribe Jon Sobrino:

El que conoce a Dios lo hace en la medida en que trabaja porque se haga realidad la voluntad de Dios. (...) También, pues, al nivel trascendente conocer es más que constatar y captar sen-

tido; es también practicar. En palabras de Gustavo Gutiérrez, hay que «practicar a Dios». (...) Lo ético y lo práxico no sobrevienen a un conocimiento teológico ya constituido, sino que le son dimensiones esenciales.

Ambos caminos, en consecuencia, son perfectamente complementarios. Porque la experiencia interior vivifica e inspira la política, puede la política a su vez ser el espacio de la revelación de lo Trascendente. ¿Qué es más propio, descubrir la causa por la justicia porque se está comprometido con Dios, o descubrir a Dios porque se está comprometido con la causa de la justicia? ¿Qué es más propio, que un cristiano piadoso se convierta en un crítico social, o que un militante social y político se abra al espacio interior y descubra el valor de la experiencia espiritual? El primero fue el camino del obispo de origen conservador monseñor Romero, asesinado por su compromiso creciente en la defensa de los derechos del pueblo salvadoreño. El segundo fue el camino de Simone Weil, agnóstica implicada intensamente en la lucha sindical y socialista de la Francia de los años treinta, que en un momento determinado, gracias a su contacto cotidiano con los explotados y los pobres, vivió una conversión al cristianismo ¹⁵. ¿Qué es más propio, pues, el itinerario de Weil o el de Romero? No solo se trata de caminos cada uno de ellos

¹⁵ En el pensamiento filosófico moderno, encontramos muchos ejemplos de preeminencia de la praxis como camino de apertura a lo trascendente. Una formulación clara en este sentido es el sistema de Kant. En el pensamiento kantiano es la ética la que abre el paso a la religión. Para Kant, es la experiencia de la incondicionalidad del imperativo ético (categórico) la que nos legitima para esperar la inmortalidad del alma y la existencia de un Dios entendido como aquel que recompensa al virtuoso con la felicidad. La bondad –actuar éticamente– nos hace dignos de Dios. Solo aquellos que han sacrificado su felicidad en nombre del bien tienen «derecho» a esperar a Dios o, mejor, «merecen» a Dios. Precisamente porque han actuado bien no por miedo a Dios, o por el deseo de ser recompensados por Él, sino de manera incondicional, por el carácter categórico del imperativo ético, precisamente por esto son «dignos» de Dios y de sus recompensas. Esta preeminencia de la praxis es muy propia de la filosofía moderna. En el pensamiento medieval, más teológico y menos secularizado que el pensamiento moderno, las cosas proceden normalmente en un orden distinto: la revelación de Dios precede a toda caridad, y la teología precede a la ética.

con su valor específico, sino que el uno ilumina el otro. Porque desde procedencias distintas –la experiencia interior, el compromiso social o político– se llega a un mismo punto, un lugar común de encuentro: la praxis social o política inspirada por una experiencia espiritual.

7. Una determinada filosofía de la historia

La segunda de las dialécticas se establece en el ámbito de la filosofía de la historia. Es, para utilizar términos propios de la teología de la liberación, la dialéctica entre la utopía social y la Utopía escatológica (el Reino de Dios). La política nos habla de utopías sociales intrahistóricas; la interioridad nos remite a una Utopía trascendente, que es aquella realidad, más allá del espacio y el tiempo, en que «Dios será todo en todos», por utilizar la fórmula paulina.

¿Cuál es la enseñanza que el reconocimiento del fundamento espiritual de la justicia social implica a la hora de construir proyectos sociales orientados hacia la superación de la injusticia? La caridad, dijimos, en la medida en que admitamos su lógica sobrenatural, permite albergar la esperanza de una sociedad justa, donde los intereses de los débiles cuenten tanto como los de los fuertes. Aunque sea por la vía más extraña –pero la única posible–, la caridad posibilita la política como búsqueda de la justicia. Sin embargo, este mismo fundamento sobrenatural impide reconocer nunca ninguna justicia histórica como «justicia definitiva». Ningún proyecto social es capaz, en tanto que tal, de institucionalizar la «virtud sobrenatural de la justicia». Sin embargo, esta virtud no puede realizarse al margen de la lucha histórica y de la participación en los proyectos sociales de liberación y emancipación social.

Así, el fundamento espiritual genera una doble aproximación a la vida política. Por un lado, impide la absolutización de toda utopía política de justicia social. Este fue el error trágico de la modernidad: al fundar la justicia en la razón, fácilmente cayó en una construcción totalitaria de las utopías sociales. Las utopías de justi-

cia no se remitían a una justicia sobrenatural, que se presentaba como el «límite positivo» de la justicia, siempre inalcanzable. Las utopías sociales, en la modernidad racionalista e ilustrada, se presentaban como la realización acabada de la justicia, definitiva, cayendo así en el totalitarismo de creer que la historia tiene capacidad para encarnar de manera definitiva aquello que, por definición, es sobrenatural.

Al mismo tiempo, la constatación de que la gratuidad descubierta en la vida interior se proyecta en una praxis concreta, política e histórica, impide desentenderse de las luchas sociales e históricas que intentan la emancipación de los seres humanos. Impide caer en el escepticismo posmoderno, para el cual la provisionalidad de las utopías históricas es la prueba de su futilidad. Contemplada desde la sabiduría interior, esta provisionalidad no es prueba de futilidad, sino de la sacramentalidad de todo proyecto de justicia histórica en relación al Reino, ese «lugar» donde la justicia sobrenatural sí es la única regla y la única realidad. De acuerdo con la frase de Gustavo Gutiérrez: «Lo definitivo (el Reino, la justicia definitiva) se construye en lo provisional (la historia, la justicia parcial)».

De la misma manera, impide caer en la lógica medieval, premoderna, según la cual «el Reino no es de este mundo» y la causa de Dios es por completo ajena a la historia de los hombres. No hay dos historias –la de la salvación y la historia secular–, sino una sola. El Reino no se construye al margen de la historia, aunque la historia no agota el Reino, por avanzado que sea su grado de justicia. Ni escepticismo posmoderno ni dogmatismo moderno. Ni totalitarismo moderno, que reduce el Reino a la historia, ni ahistoricismo premoderno, que expulsa al Reino de la historia.

En síntesis: la interioridad aporta a la política esta sabiduría que impide secularizar la utopía del Reino de Dios en una utopía histórica, que entonces necesariamente se acaba convirtiendo en la coartada del totalitarismo. La misma sabiduría que impide esperar la utopía del Reino al margen de las utopías y las luchas históricas, que son sacramento y anticipación del destino escatológico que Dios propone para este mundo. El mundo medieval falló al no vehi-

cular históricamente la esperanza en el Reino de Dios. Para corregirlo, la modernidad intentó un proyecto de emancipación histórica, pero al edificarlo al margen de todo fundamento espiritual, acabó por absolutizar lo histórico como destino definitivo de lo humano.

¿En qué acertó y en qué falló la modernidad? Acertó en reivindicar la historia como lugar de realización de la especie humana; falló en absolutizar la historia como lugar donde la justicia puede ser alcanzada de manera perfecta y definitiva. ¿En qué acertó y en qué falló el mundo medieval? Falló en no darse cuenta de que la historia es el único camino hacia el Reino; pero acertó a la hora de identificar el Reino, algo que queda más allá del espacio y el tiempo histórico, como el destino de todas las ansias humanas de justicia. La interioridad aporta a la política la sabiduría que permite esquivar ambas tentaciones: el espiritualismo medieval y el secularismo mesiánico moderno.

8. Epílogo: sobre el destino último de la «ciudad»

Hay un camino que va de la interioridad a la política: el reconocimiento de la gratuidad del ser, que es aquello que se nos revela en virtud del Espíritu, es el fundamento de la gratuidad del bien y de la justicia. Hay un camino que va de la política a la interioridad: precisamente porque el Espíritu fundamenta la justicia, la praxis política y la lucha por la liberación de los pobres y los vencidos es el lugar privilegiado para el encuentro con Dios. La política en su límite positivo, por su radicalidad ética, nos abre a la experiencia que acontece en la vida interior: la experiencia de que todo lo que existe tiene un fundamento que lo trasciende radicalmente. Porque esta experiencia puede darse –y de hecho se da de un modo privilegiado– a través del ejercicio de la solidaridad.

Sin embargo, no se agotan ahí los trayectos que van desde la política a la interioridad. Hay otro sentido, muy distinto, en el que también podemos decir que la «política» es la puerta o el vehículo para el descubrimiento de la vida interior. Nos referimos a una idea

de raíz griega según la cual la vida social debe estar organizada de manera que la prioridad de los ciudadanos sea el cultivo de la vida interior. Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, explicaba que la buena vida, la vida feliz, culmina en la contemplación. ¿Dónde alcanza el hombre la verdadera felicidad? En una vida regida por la virtud. Pero más allá de la virtud, nos dirá el griego, está la vida contemplativa, aquella en la que los hombres se comportan como los dioses y en que, como ellos, alcanzan la felicidad. Dice Aristóteles:

Así, pues, el acto de Dios, que supera en felicidad a todos los demás, es puramente contemplativo; y de los actos humanos el que se aproxima más íntimamente a este es también el acto que proporciona mayor grado de felicidad. (...) La existencia de los dioses es toda dichosa, en cuanto a los hombres, solo es dichosa en cuanto es imitación de este acto divino (...). Tan lejos como va la contemplación, otro tanto avanza la felicidad (...) y, en fin, la felicidad puede ser considerada como una especie de contemplación ¹⁶.

El fin de la *polis*, de la «ciudad», para el filósofo griego, es la felicidad del ciudadano. Si esta se alcanza solo gracias a la imitación de los dioses, esto es, gracias a la contemplación, la conclusión inevitable es que la «ciudad» –es decir, la vida social– debe estar organizada con vistas a privilegiar la «actividad» humana más elevada, que es la contemplación. La política, hemos visto a lo largo de todas estas páginas, tiene un primer fin, que es la consecución de la justicia. Pero, ¿cuál sería el fin de una «ciudad» ya justa?: la felicidad del ciudadano, es decir, la imitación de los dioses. La contemplación: este sería el destino último de la política en una «ciudad» donde la injusticia fuera un mero asunto histórico.

El filósofo alemán Ernst Bloch –ese marxista heterodoxo, siempre atento a lo que las tradiciones religiosas aportan como fermento y estímulo para las liberaciones históricas–, en un lenguaje y un registro completamente distintos aunque seguramente con ciertas

¹⁶ ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*. Seleccionados Austral. Madrid, Espasa-Calpe, 1984, p. 331.

reminiscencias aristotélicas, nos pone ante una cuestión muy parecida, adaptada a la filosofía de la historia moderna y al contexto social contemporáneo. ¿Cuál es –se pregunta Bloch– el sentido de la vida en una sociedad libre desde el punto de vista social y material, sin explotación del hombre por el hombre? Si la política ya no debe encargarse de la justicia distributiva porque el conflicto derivado de la escasez material (la lucha de clases) ha sido superado gracias al advenimiento del socialismo y, en consecuencia, también los conflictos políticos han desaparecido, ¿cuál debe ser el objetivo principal de la regulación de la vida social? ¹⁷

Parte Bloch, como buen heredero del marxismo, de la idea del socialismo como sociedad-utopía en que la alienación y la injusticia económica –y política y cultural– han sido superadas, y se pregunta cómo será la vida de los hombres en una sociedad así. ¿Serán felices de manera rotunda? ¿Su realización será plena y perfecta, tal y como prevén los pronósticos más optimistas y utópicos de la tradición socialista? Su respuesta, sorprendente, hace un alarde de realismo antropológico poco habitual en el marxismo. Explica A. Tamayo en un estudio sobre el filósofo:

[Bloch insiste] en que una sociedad socialista no marcará el final de la alineación esencial del hombre. Con ello se distancia nuestro autor de cualquier forma de marxismo vulgar y panfleta-

¹⁷ Notemos que la interrogación blochiana asume dos premisas clásicas del marxismo que, aun teniendo un interés indudable para el análisis social, pertenecen más bien al reducto «mítico» o «ideológico» de esta tradición, que no a su aportación propiamente científica. A saber: por un lado, la certeza de que con la supresión de la propiedad privada de los medios de producción y el advenimiento del socialismo iba a desaparecer el problema central de la vida económica desde el origen de los tiempos, esto es, la escasez. Una economía sin propiedad privada iba a ser, necesariamente, una economía de la abundancia. Esta tesis ha quedado desmentida por la historia del siglo xx. Por el otro, el materialismo a veces un tanto reduccionista según el cual el conflicto político era, fundamentalmente, la expresión del conflicto económico y que, por lo tanto, una vez superada la división de clases (gracias a la eliminación de la propiedad privada) iba a desaparecer también la lucha política como tal y, por ende, el Estado mismo, mera superestructura del conflicto económico. Esta segunda tesis, aun teniendo una parte importante de verdad, ha sido tomada a menudo con una literalidad que la volvía estéril.

rio que ve en la desaparición de la sociedad burguesa el final de todo mal. (...) [Escribe Bloch:] «Las indignidades de la existencia se hacen sentir con más fuerza (en la sociedad socialista), desde las fauces de la muerte hasta los bajamares existenciales del aburrimiento, del tedio. Los mensajeros de la nada que han perdido ya sus valores dimanantes pura y simplemente de una sociedad clasista llevan ahora (en la sociedad socialista) un rostro nuevo que no podemos ahora ni siquiera imaginar. (...) También cuando haya desaparecido el clero en una sociedad sin clases será acuciante la pregunta del hacia dónde y del para qué; más aún, será la más poderosa, mucho más insoslayable que ahora»¹⁸.

Sigue Tamayo:

Bloch rompe decididamente con la idea de la salvación total que comportaría una sociedad sin clases. En una sociedad socialista y solidaria la problemática profunda del hombre saldrá más a flote aún. Se hará más difícil «salvar» al hombre. (...) El reconocimiento de los límites del marxismo y de la perseverancia de la alienación fundamental en el seno de una sociedad socialista llevan a Bloch a defender algo increíble en cualquier pensador marxista (...). En la sociedad del futuro se deberá contar también con la Iglesia. Con un nuevo tipo de Iglesia, sin duda, no clerical, no instrumento de poder, no al servicio de la clase dominante, no ya maestra de la fe, sino de un humanismo nuevo, consistente en el quehacer pedagógico de ayudar a superar a los hombres los bajamares (...) del tedio y de la falta de horizontes existenciales¹⁹.

En palabras de Bloch:

Esta fuerza es la Iglesia, que no queda superada junto con la propiedad y las clases; por lo menos no es tan necesariamente eliminable como el Estado. Ha de asumir (...) algo así como orientar al mundo en el tiempo futuro; (...) algo así como cons-

¹⁸ A. TAMAYO, *La muerte en el marxismo*. Madrid, Felmar, 1979, p. 41.

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 41-42.

tituir una central de consejo, una administradora de sentido. Algo que proporcione orden a los ánimos y que enseñe a los espíritus a seguir viviendo (...) dispuestos y orientados. (...) Entonces, a lo mejor una Iglesia que haya dejado de ser el secular instrumento de dominación y se haya convertido en una instancia docente y educadora (no ya instancia de fe), quitará veneno a la preocupación por el hacia dónde y aclarará esos problemas que no le dejan descansar al hombre una vez terminada su jornada de trabajo. (...) [La nueva sociedad] hará que surja con más fuerza que nunca el dolor, la angustia y la totalidad de la problemática del alma socialmente ineliminable, que será sometida a los medios de gracia grandes, sobrehumanos, supraterrrestres de la Iglesia, de esta Iglesia instaurada necesariamente y a priori tras el socialismo ²⁰.

Si hemos querido recurrir a un autor explícitamente ateo como Bloch, es porque la dimensión paradójica de su reflexión todavía infunde más fuerza, ejemplifica de manera más límpida este otro «recorrido» que empieza en la política y finaliza en la interioridad. ¿Cuál es el destino de los hombres y el sentido de su vida en una «ciudad», en una sociedad donde la justicia ha sido ya realizada? La contemplación, como diría Aristóteles; o la necesidad de responderse a las grandes preguntas existenciales, como diría Bloch. Hasta un ateo como Bloch acaba usando la palabra «Iglesia», para referirse a las instituciones encargadas del apaciguamiento del abismo existencial, ya tome la forma del tedio o del vértigo.

Alguna cosa parecida a la contemplación es lo único que puede dotar de sentido la vida de los hombres en una sociedad desalineada, lo único que puede «quitar veneno a la preocupación por el hacia dónde». Cuando la política desaparece, emerge entonces la interioridad. Así, ya sea en versión religiosa o en versión atea, se ha trazado un último itinerario entre ambas. Casi podríamos hablar de dos fines «naturales» de la política: un fin primero, que es la consecución de la justicia, y un fin segundo, que sería la orientación de la

²⁰ Ibid., p. 43.

vida social a la contemplación. Y, en ambos casos, la relación con la experiencia espiritual es inevitable.

El marxismo yerra, o exagera, cuando cree, por medio de una secularización típicamente moderna de la escatología, que esta sociedad plenamente justa llegará algún día. Pero que la misión primera de la política no quede nunca cumplida, no significa que esta misión segunda no tenga su valor y su presencia. Aun en una ciudad injusta, una parte del sufrimiento humano no deriva de la injusticia social, sino de la finitud humana. Y la política, nos diría Bloch, debe, tanto como luchar por la consecución de la justicia, proporcionar las instituciones que permitan desarrollar una consistencia espiritual suficiente para abordar esta otra angustia humana (extrasocial).

Así, la interioridad no es solo el fundamento que puede dotar de fuerza suficiente a la búsqueda de la justicia y la política liberadora. Ni solo aquello que se revela gracias a la lucha motivada por el sentido de la fraternidad. Además, resulta ser también el fin último de la «ciudad», cuando esta quiere ofrecer un destino y un sentido a la vida de los hombres. La política, entendida como el proceso de construcción de la «ciudad», se orienta hacia la interioridad como necesidad social última.

Aunque no lleguemos nunca a la «ciudad» definitivamente justa, esta otra función de la política seguirá siendo siempre necesaria e importante. Pero no hay problema: la interioridad puede sostener la lucha política que intenta construir la «ciudad» justa y, al mismo tiempo, la política puede no olvidar nunca que el horizonte de la «ciudad» es, más allá de la justicia, dar un espacio a los hombres para el cultivo de su interioridad. La política puede, en fin, reconocer que su inspiración es, a la vez, su misión. O, dicho en otras palabras, que su mejor origen es su mejor destino.