

LA VERDAD COMO PRAXIS

Insatisfecho y ansiando una revelación de lo alto, el Fausto de Goethe abre el Nuevo Testamento y lee el comienzo del evangelio según san Juan: «En el principio estaba la Palabra». Inmediatamente, Fausto reacciona ante este mensaje y se niega a aceptarlo. No puede estar de acuerdo en que sea preciso otorgarle tanto valor a la Palabra. Así que se decide a retraducir aquel versículo escribiendo por cuenta propia: «En el principio existía el Sentido». La verdad es que tampoco queda satisfecho con el resultado y trata de ensayar una nueva forma: «En el principio estaba la Fuerza». Sin embargo, ya en el mismo momento en el que escribe esta nueva expresión, algo le avisa de que no ha de rendirse tan pronto. Es preciso hacer un nuevo intento. De pronto, parece lleno del Espíritu y escribe, decidido: «En el principio existía la Acción». Ése parece ser el final de su proceso de búsqueda.

Se ha dicho que en ese preciso instante, simbolizado por la inquietud de Fausto ante la «buena noticia tradicional», nacía la época moderna y nacía con ella su protagonista: el ser humano que parece dedicar un verdadero culto religioso a la acción. Pero los aullidos del perro de Fausto, que se revuelve en un rincón de la habitación en la que él escribe, parecen revelarnos, al mismo tiempo, que ninguna traducción es inocente. Al traducir la Palabra por la Acción, el demonio ha entrado en la escena del mundo.

La «acción» parece haber sustituido a la reflexión. De pronto, es más importante actuar que escuchar. Para el hombre fáustico, no es la palabra la que juzga a la acción, sino que es la acción la que hace germinar y fructificar a la palabra. El mundo moderno ha abierto sus puertas al imperio de la praxis. Es más,

la praxis se convierte en paradigma de la verdad: de la verdad concebida y expresada, de la verdad diseñada y compartida ¹.

Los griegos llamaban «praxis» a un quehacer, transacción o negocio, pero el término fue usado también con frecuencia para designar la acción moral. En este caso puede referirse a la acción transitiva, pero también a esa acción intransitiva que tiene por finalidad el agente mismo. En algunas ocasiones la «praxis» se contraponía a la contemplación» y siempre o casi siempre a la teoría ².

Como ha subrayado Apel, «la filosofía aristotélica (...) desconoce cualquier otro concepto estructural de la *praxis* que no sea el de la *acción teleológica de personas individuales*, que intentan realizar sus intenciones y fines utilizando medios adecuados» ³.

Como se sabe, «la relación teoría-praxis designa aquella relación existente entre la realización inmediata de la moralidad en la acción (el *ethos* del agente) y la conceptualización teórica de esta acción (la ética)» ⁴. Los movimientos pendulares que marcan las oscilaciones de esa relación configuran, en realidad, toda la historia de la ética.

Sin embargo, la concepción de la praxis en modo alguno podía ser unívoca. De hecho, la praxis no siempre y en todas partes ha sido comprendida de un sólo modo. Por limitarnos por ahora tan sólo a la historia del pensamiento del siglo xx, es preciso recordar que la praxis ha sido interpretada desde ángulos muy diversos y dotada de sentidos muy diferentes.

1. LA PRAXIS EN LA FILOSOFÍA MODERNA

Para considerar de forma adecuada el concepto de la praxis, seguramente habría que remontarse a la figura de Ludwig A. Feuerbach (1804-1872). Reaccionando contra Hegel, en sus aforismos titulados *Para la reforma de la filosofía*, escribe él que «el

1 Cf. G. Ezorsky, «Pragmatic Theory of Truth», en *The Encyclopedia of Philosophy*, 6 (Londres 1967) 427-430.

2 Ver J. Ferrater Mora, «Praxis», en *Diccionario de Filosofía*, III (Barcelona 1994) 2877-78.

3 K. O. Apel, «¿Límites de la ética discursiva», en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y Política en K. O. Apel* (Salamanca 1985), 256.

4 A. Schöpf, «Teoría-praxis, relación», en O. Höffe, en *Diccionario de Ética* (Barcelona 1994) 278.

principio de la filosofía no es Dios, ni el absoluto o la Idea; el principio de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo real»⁵.

En consecuencia, la verdadera filosofía no se ocupa de lo infinito como finito, sino de lo finito como infinito. La realidad concreta, inmediata y tangible, es lo que importa. Y entre esas realidades, importa sobre todo el ser humano concreto. La praxis del hombre concreto se convierte necesariamente en el objeto primario y fundamental de la reflexión filosófica.

1.1. *La praxis en el pragmatismo*

Sin embargo, la glorificación de la praxis es obra de las diversas corrientes que se agrupan bajo el título del «pragmatismo». El pragmatismo no es una invención reciente. Es antiguo como el mundo y ha sido repensado a lo largo de toda la historia de la filosofía, desde Protágoras y Sócrates hasta Locke, Berkeley, Hume y Bergson, aunque como doctrina sistemática haya sido expuesta precisamente en el siglo xx. Se puede decir que la praxis ha pasado a ser una palabra clave en el diálogo cultural de este último siglo.

a) Se admite generalmente que el pragmatismo moderno se basa en los esfuerzos de Charles S. Peirce (10.9.1839-19.4.1914) por elaborar una lógica de la ciencia y, posteriormente, una metafísica. Ya en 1878 afirmaba él un principio fundamental, según el cual «nuestras creencias son realmente reglas para la acción»⁶. De hecho, bien pronto este filósofo norteamericano se manifestaría insatisfecho con las versiones populares que el pragmatismo iba asumiendo y aun con la propia exposición que él había ofrecido en los primeros tiempos. De todas formas, en este contexto, «un juicio sería verdadero si regula efectivamente nuestro obrar, es decir, si conduce a una adaptación con éxito a las posibilidades y exigencias de la cosa juzgada»⁷.

En 1903, Peirce consideraba la ética como «la disciplina que estudia qué fines de la acción estamos dispuestos a adoptar de

5 *Sämtliche Werke*, ed. W. Bolin y F. Jodl, II, 1959, 230.

6 Ch. S. Peirce, «How to Make Our Ideas Clear» (1978), en *Collected Papers*, de Ch. Hartshorne - P. Weiss, 5, *Pragmatism and Pragmaticism* (Cambridge [Mass] 1934); cf. J. Buchler (ed.), *Philosophical Writings of Peirce* (Nueva York 1955).

7 C. Schoonbrood, «Pragmatismo», en *Sacramentum Mundi*, 5 (Barcelona 1974) 524.

manera deliberada». Seguramente se trataba de un fin que pudiera ser buscado en todas las circunstancias y que otorgara una cierta unidad compleja a la vida del agente ⁸. Es preciso reconocer que Peirce se pronunció contra un pragmatismo ético vulgar, que no aspiraría más que a la satisfacción de las necesidades sensibles. El fin último de la acción responsable se recomienda en definitiva por motivos racionales, es decir, por un ideal digno de admiración, aunque sea perseguido concretamente por una comunidad ilimitada en un proceso ilimitado ⁹.

b) Veinte años después de aquella primera afirmación, su pensamiento sería recogido y popularizado por su amigo y protector, William James (1842-1910), según el cual «el significado de un pensamiento sólo es comprensible en relación con la práctica». «Para adquirir una comprensión perfecta del pensamiento sobre un objeto, debemos preguntarnos qué efectos prácticos puede implicar. Un significado que no sea práctico carece de sentido... La verdad según el pragmatismo, lo es en relación con un sistema de realidades».

En una de sus conferencias, publicadas en 1907, William James explicó precisamente la «concepción de la verdad según el pragmatismo». Allí afirmaba la tesis que se proponía defender: «La verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella. La verdad *acontece* a una idea. *Llega a ser* cierta, *se hace* cierta por los acontecimientos. Su verdad *es*, en efecto, un proceso, un suceso, a saber: el proceso de verificarse, su *verificación*. Su validez es el proceso de *validación*» ¹⁰. Como se ha podido escribir, con W. James «desaparecía la distinción entre juicios de valor y juicios de hecho» ¹¹.

c) Situándose en una clave pragmática muy semejante, John Dewey (1859-1952) gustaba, como se sabe, de denominar su propia doctrina con el nombre de «instrumentalismo»: en efecto, las ideas, las hipótesis y las teorías serían para él meros instrumentos para realizar en la práctica los fines concretos de la vida. Su teoría, que podría definirse también como un «naturalismo organicista», estudia el fenómeno de la percepción, la formación de las ideas y la

8 Cf. R. A. Putnam, «Pragmatisme», en M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Paris 1996) 1180-1187.

9 O. Höffe, «Pragmatismo» en *Diccionario de Ética*, 220.

10 W. James, *Pragmatismo* (Barcelona 1984) 131. Sería interesante contrastar su opinión con las que le atribuyen F. C. S. Schiller, «William James and the Making of Pragmatism», en *The Personalist* 8 (Los Ángeles 1927), y J. Dewey, *Philosophy of William James: Problems of Men* (Nueva York-Londres 1946).

11 M. Warnock, *Ética contemporánea*, Barcelona 1968, 98.

elaboración del juicio como datos que constituyen momentos de «emergencia» del proceso mismo de la naturaleza.

Desde esos presupuestos, elaboró una concepción moral y una ética política abiertas, que no aceptan fines ni valores éticos previos. Los fines de la actuación responsable remiten a los medios y a la situación problemática concreta. La sociedad es una especie de comunidad de experimentación de personas adultas: cada una de ellas reconoce en las demás el derecho a defender una hipótesis plausible, sin que nadie tenga que conceder a nadie el privilegio de una verdad absoluta. El comportamiento moral se determina por el control de las situaciones en armonía con los niveles de complejidad del ser humano. La ética se confunde con la estética.

Aun teniendo en cuenta las diferencias que median entre ellos, se puede afirmar que todos estos pensadores comparten la preocupación por liberar a la filosofía tanto del idealismo como del «dogmatismo». En ellos, la filosofía vuelve a repensar su relación con la teología. Su esfuerzo por reivindicar su autonomía merece todo encomio.

Pero ante sus planteamientos pragmáticos es preciso recordar, al menos, dos cosas. En primer lugar, que no es posible confundir la verdad con el conocimiento de la verdad o la aplicación de la verdad a la acción concreta. Y, en segundo lugar, que la reducción de la verdad a los datos de la experiencia empírica termina por convertirse en una reducción metafísica y antropológica. La consecuencia inmediata sería la negación de las normas morales absolutas y la implantación de un relativismo ético incontestable.

d) Recientemente se ha traducido al castellano una obra que recoge una serie de artículos, escritos durante la última década del siglo xx, con los que Richard Rorty ha intentado entrar en diálogo con una serie de filósofos contemporáneos, precisamente sobre sus afirmaciones en torno a la verdad ¹². En la obra, quiere dar «argumentos en contra de la teoría de que las creencias o los enunciados verdaderos se corresponden con la naturaleza intrínseca de la realidad, y también contra la opinión de que lo que ahora necesitamos es una nueva teoría de la verdad que sustituya

¹² Se trata, en efecto, de otras tantas recensiones a obras de Donald Davidson, Crispin Wright, Hilary Putnam, John Searle, Charles Taylor, Daniel Dennett y Michael Williams. De todos estos estudios el más importante para este tema es precisamente el primero: «¿Es la verdad una meta de la investigación?», en R. Rorty, *Verdad y progreso* (Barcelona 2000) 31-61.

ya a la de la correspondencia»¹³. Resulta curiosa y casi patética una de sus afirmaciones más retóricas:

«El pragmatista se encuentra en la misma situación que los ateos en las culturas abrumadoramente religiosas. Tales personas sólo pueden aspirar a trazar las líneas generales de lo que Shelley llama 'las gigantescas sombras que el futuro tiende sobre el presente'. Ellos anticipan un tiempo en el que las nociones de voluntad divina y de mandato cognitivo habrán sido sustituidas, por razones similares, por la de un consenso libre de los investigadores. Pero, en el ínterin, el pragmatista que reclama a nuestra cultura que abandone el activismo metafísico, no puede argüir que semejante activismo sea inconsistente con una buena porción de nuestras demás creencias, como no podían los ateos de la Grecia antigua decir que hacer sacrificios a los moradores del Olimpo fuera inconsistente con una buena porción de otras creencias griegas. Todo lo que puede hacer el pragmatista es lo que aquéllos hicieron: puede señalar la aparente futilidad de la actividad metafísica, como ellos señalaron la aparente futilidad de la actividad religiosa»¹⁴.

El alegato nos sitúa en una situación de escepticismo ante el pretendido realismo metafísico que no deja otro clavo ardiente al que agarrarse que no sea el de un pragmatismo, que a toda costa trata de defenderse de la culpa de la irresponsabilidad intelectual, como hace el mismo R. Rorty. Apelar a una «comunidad de mentalidades análogas» para justificar la única afirmación posible de la verdad no se diferencia mucho de apelar a un puro subjetivismo, de hecho «su pragmatismo equivale a una preferencia por sus propias inclinaciones»¹⁵.

Sin duda, la mera exposición del pensamiento de W. James y la de los pragmatistas modernos, como K.O. Apel¹⁶, S. Haack o R. Rorty, tan cercanos y lejanos entre sí¹⁷, nos llevaría todo el espacio que es posible reservar para una reflexión como ésta, pero es

13 R. Rorty, *Verdad y progreso*, 23.

14 R. Rorty, *Verdad y progreso*, 60.

15 F. Fernández-Armesto, *Historia de la verdad y una guía para perplejos* (Barcelona 1999) 192.

16 Véase la obra de A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, especialmente su explicación de la «pragmática trascendental», como la llama el autor estudiado (111-121).

17 Véase, por ejemplo, J. A. Nicolás - M. J. Frápolli, «Teorías actuales de la verdad», en *Diálogo Filosófico* 38 (1997) 148-178.

preciso dar algunos otros pasos. En primer lugar, se nos impone la pregunta sobre el papel de la praxis en la filosofía contemporánea.

1.2. *La praxis en el marxismo*

Como es bien sabido, la tesis XI de Marx sobre Feuerbach nos recuerda que «hasta ahora los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo de diversas maneras: en el momento presente lo que importa es transformarlo». Se suelen recordar estas palabras como la máxima afirmación de la primacía de la praxis sobre la verdad. Con ello se olvida que el mismo Marx escribía también: «No basta con que la idea reclame claridad; también la realidad tiene que tender al pensamiento»¹⁸. La relación dialéctica entre ambas magnitudes ha ocupado todo el recorrido filosófico del marxismo.

a) El mismo Lenin confiesa que entre los primeros revolucionarios la consigna del sentido práctico fue la menos popular, mientras tenían por objeto destruir la vieja sociedad capitalista. En ese contexto, el sentido práctico venía a significar simplemente la diligencia, el amor al trabajo y la exactitud en su ejecución¹⁹. Sin embargo, ya esa virtud del sentido práctico -que en la burguesía habría sido un fenómeno inmoral- era presentada por Makarenko como un objeto privilegiado y un criterio para evaluar la cualidad moral de todo hombre soviético²⁰.

En esta línea, la concepción de la praxis habría de evolucionar del campo «ascético» al campo antropológico y consecuentemente al terreno estrictamente ético. La praxis es para el marxismo la acción por la que el ser humano transforma la naturaleza para someterla a sus necesidades. La praxis compromete al hombre en una estructura social determinada y ésta, a su vez, determina históricamente el ser y la consciencia del hombre. La teoría no vale si no se apoya en la praxis. Es más, la praxis se convierte en principio de verificabilidad de toda teoría.

Ahora bien, «la praxis designa no la acción del individuo sobre sí mismo (moral) o sobre las condiciones materiales o sociales de su existencia, sino ese auto-engendramiento constante del ser-

18 K. Marx, *Nachlass*, I, 392.

19 Lenin, «Primer borrador del artículo *Las tareas inmediatas del poder soviético*», en A. Shishkin (ed.), *Ética marxista* (Buenos Aires 1966) 350-351.

20 A. Makarenko, «A propósito de la ética comunista», en A. Shishkin, o. c., 354-356.

social por él mismo a través de la pluralidad diferenciada de sus niveles»²¹. Si el sujeto individual tiene algún deber ético, ése es precisamente el de tratar de entender qué pasa con la praxis social y con sus contradicciones, es decir, despojarse de las ilusiones que le impiden ver esas contradicciones sociales e insertarse en el movimiento histórico de los explotados en busca de la liberación. La moral se identifica con la militancia.

b) Es usual reservar hoy el nombre de praxis para caracterizar uno de los elementos fundamentales del marxismo, especialmente en algunas de sus direcciones como, por ejemplo, en Georg Lukács (1885-1971)²². El marxismo ha sido presentado incluso como una «filosofía de la praxis» (Antonio Gramsci [1891-1937]). Pero en los cuadernos que escribía en la cárcel, el sardo Gramsci entendía la praxis también como la práctica de la teoría. La insistencia de Gramsci en la práctica coincide con la insistencia en la realidad y en la necesidad de comprenderla. La filosofía de la praxis equivale a la filosofía de lo real, o sea, a la filosofía entendida «en la praxis de la humanidad»²³.

En efecto, en el marxismo la llamada «praxis humana» constituye el fundamento de toda posible «teorización». Ello no equivale a subordinar lo teórico a lo práctico, en el sentido habitual de esta última palabra; en rigor, la praxis es en el marxismo la unión de la teoría con la práctica.

Las discusiones sobre tal relación han marcado toda la historia del marxismo hasta que Louis Althusser (1918-1990) ha llegado a afirmar que la teoría es una «práctica específica», una forma de la praxis, una producción de conocimientos, desde una posición abiertamente antipragmática y antiempírica.

1.3. *La praxis en el existencialismo*

Pero no es sólo el marxismo el que se ha apropiado de esta terminología. También la ha defendido el existencialismo. Seguramente habría que recordar a S. Kierkegaard como precursor de esta corriente intelectual. «En última instancia su test de ver-

21 P. Valadier, «Morale», en *Dictionnaire de Spiritualité* 10 (1980) 1702.

22 Véase, p. ej., G. Lukács, *Historia y consciencia de clase*, I (Barcelona 1985) 45-49.

23 J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 2 (Barcelona 1994) 1506.

dad era ético: la verdad era todo lo que te permite vivir mejor tu vida». Convencido de que ese test era meramente subjetivo, apeló a una verdad superior que corresponde solamente a Dios. «Cuando existencialistas posteriores sacaron a Dios de la foto, sólo quedó subjetivismo»²⁴.

a) Entre los filósofos del siglo xx que han hecho uso del término «praxis» como concepto fundamental figura, además de muchos marxistas, Jean-Paul Sartre (1905-1980). Sartre toma la praxis en el sentido de Marx y trata de descubrir en la praxis «la racionalidad dialéctica».

De un modo que recuerda el uso del concepto de «comprensión» (*Verstehen*) por Heidegger, aunque con propósito muy distinto, Sartre llega a declarar que «la comprensión no es otra cosa sino la traslucidez de la praxis a sí misma, sea que produzca, al constituirse, sus propias luces, o sea que se encuentre en la praxis del otro»²⁵.

De todas formas, la actitud intelectual de fidelidad a lo real, propugnada por Gabriel Marcel y, entre nosotros, por J. Ortega y Gasset, X. Zubiri y J. Marías, ha ayudado a la filosofía a autocomprenderse como una reflexión sobre las realidades radicales de la existencia²⁶.

b) Se podrá decir que han pasado los tiempos del marxismo y del existencialismo. Su comprensión de la verdad como praxis seguramente no está tan vigente hoy día como se pensaba hasta hace muy poco tiempo. Sin embargo, será muy difícil ignorar la resonancia que estas intuiciones que, de una forma u otra, podrían ampararse bajo el título general del pragmatismo, han tenido y siguen teniendo en la forma de pensar y de actuar de nuestro siglo.

Los análisis de las corrientes sociales coinciden en subrayar la orientación pragmática de las elecciones humanas, privadas y públicas, tanto las más superficiales como las más trascendentes. La coincidencia es especialmente llamativa cuando se trata de analizar y juzgar desde el punto de vista ético algunos avances técnicos logrados en el campo de la biotecnología²⁷.

24 Las frases entrecomilladas son de E. Fernández Armesto, *Historia de la verdad*, 190.

25 *Critique de la raison dialectique*, I (1960) 160.

26 Cf. J. Marías, *Razón de la filosofía* (Madrid 1999).

27 Por poner solamente un ejemplo, nos parece altamente cuestionable el estilo de razonamiento ético empleado sobre estos temas por P. Singer, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbre de nuestra ética tradicional* (Barcelona 1997), como ya hemos dicho en la recensión de esa obra que publicamos en *Salmanticensis* 45 (1998) 342-343.

Ante ese panorama, Juan Pablo II se ha mostrado especialmente preocupado por la aparente desconfianza moderna respecto a la verdad objetiva. Su encíclica *Veritatis splendor* da testimonio repetidas veces de esta preocupación²⁸. A ella ha retornado ulteriormente, al escribir en su encíclica *Fides et Ratio* que el hombre parece haber olvidado su vocación a orientarse hacia una verdad que lo trasciende: «Sin esta referencia, cada uno queda a merced del arbitrio y su condición de persona acaba por ser valorada con criterios pragmáticos basados esencialmente en el dato experimental, en el convencimiento erróneo de que todo debe ser dominado por la técnica»²⁹.

2. LOS DESAFÍOS A LA TEOLOGÍA

Como es fácilmente comprensible, esta nueva comprensión del pensamiento y de la acción, de la teoría y de la práctica, habría de constituir un auténtico reto para la reflexión teológica. Si no fuera por otras razones importantes, habría que recordar, al menos, que las reflexiones de S. Kierkegaard nunca se han alejado del horizonte de Dios. Por otra parte, las conferencias de William James, antes citadas, mantienen como continuo punto de referencia las afirmaciones de la teología judeo-cristiana y hasta ejemplificaciones concretas tomadas de la Biblia (por ejemplo, cuando afirma que los nombres de Caín y Abel no pueden ser intercambiados a capricho: forman parte de un sistema de significados) o bien tomadas de la reflexión sobre la fe (por ejemplo, la explicación de la eucaristía como la única aplicación pragmática de la idea de sustancia).

También la aproximación del pragmatista al ateo, en la similitud establecida por Richard Rorty, nos pone sobre aviso con relación a las implicaciones que la afirmación del pragmatismo puede tener con relación a la experiencia religiosa, a su comprensión y su expresión.

En un mundo postracionalista y postmoderno, la apelación a la praxis como verificación de la verdad juega con frecuencia un papel no sólo epistemológico, sino hasta político. La presentación de las religiones en una sociedad pluralista con la tímida preten-

28 Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, 31-34; 54-64.

29 Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 5b.

sión de reivindicar la posesión de la verdad y, en consecuencia, de proclamar el *kerygma* y la *parenesis* que ella exige, es visto como «políticamente incorrecto».

En un mundo pragmático, que deviene necesaria e irremisiblemente subjetivista, las pretensiones de cualquier sistema teológico aparecen como fabulaciones y restos de grandes relatos, *rari nantes in gurgite vasto*.

En ese mundo pragmático, sin embargo, la teología cristiana puede y debe aceptar el desafío, precisamente por su doble «pragmatismo»: fundamental y consecuencial. En primer lugar, la teología cristiana es inevitable y obstinadamente positivista, en cuanto que no pretende ser bordada sobre un cañamazo de ideas, sino sobre un hecho histórico concreto, cual es la Encarnación del Verbo de Dios. Y en segundo lugar, como ahora se verá, la teología cristiana profesa la necesidad *sine qua non* de una verificación de la fe en el terreno de los compromisos éticos, tanto individuales cuanto comunitarios.

2.1. *La verdad como praxis en las fuentes de la fe*

La teología cristiana, como no podía ser de otra manera, ha tenido que reflexionar muchas veces sobre la importancia que la praxis adquiere en sus mismos documentos fundamentales. Como una referencia inesquivable, no ha dejado de prestar atención a la equivalencia entre «comprender» y «hacer» la verdad, que se encuentra en los escritos bíblicos a los que vuelve su mirada, a la vez afectuosa y responsable.

a) Ya en la literatura sagrada de Israel se empleaba la fórmula de «hacer la verdad» como equivalente a la de llevar una vida fiel y virtuosa. Esa hermosa expresión, también traducida a veces como «caminar en la verdad», se puede encontrar tanto en los libros históricos como en los proféticos (cf. Gén 32, 11; 47, 29; Tob 3, 15; 4, 6; 13, 6; 1 Re 2, 4, y 2 Re 20, 3 [LXX]; Neh 9, 33).

Una idea muy semejante se encuentra también reflejada en el apócrifo *Testamento de Benjamín*: «Que cada uno trate con verdad y justicia a su prójimo. Obrad fielmente (=haced la verdad) y guardad la ley del Señor y sus mandamientos» (Test. Benj. 10, 3)³⁰.

³⁰ Trad. de A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid 1987) 156.

b) Por lo que se refiere a los escritos neotestamentarios, en el evangelio según san Juan se emplea también con alguna frecuencia este curioso semitismo que identifica hacer el bien con obrar conforme a la verdad o, más escuetamente, «hacer la verdad». Así se pone en labios de Jesús la conocida expresión: «El que hace la verdad va a la luz» (Jn 3, 21). Para el evangelista, la verdad no es sólo ni primariamente algo que se conoce o se manifiesta: es más bien algo que se «hace». Pero lo que se hace no son primordialmente las «obras buenas». Las obras no preceden a la fe, sino que son su fruto y su manifestación, como bien ha entendido X. León-Dufour:

«Por tanto, 'hacer la verdad' no significa aquí 'practicar' honradamente la moral requerida, sino responder al atractivo ejercido por la palabra de Dios dirigida a Israel o (y) por la creación. Dejarse conducir por este primer atractivo es 'venir a la luz' que es Jesús, cuando él se haga presente»³¹.

Esa doble referencia a la verdad y a la luz es evidentemente cristológica. Ni la verdad se refiere aquí al campo del conocimiento especulativo, ni la luz es identificada con un fenómeno de la naturaleza. Hacer la verdad e ir a la luz identifican la vocación de aquellos que encuentran en Jesús al Mesías enviado por Dios y aceptan su vida y su mensaje.

Igualmente, se puede observar que la primera carta de Juan presenta la verdad no tanto como el término de una aprehensión intelectual sino como el boceto de un comportamiento práctico. Un comportamiento religiosa y éticamente negativo es expresado en términos que se refieren a esta dimensión praxica de la verdad: «mentimos y no obramos (*poioumen*) la verdad» (1 Jn 1, 6).

En este contexto, las expresiones «caminar en la luz» y «hacer» (no «decir») la verdad están en conexión estrecha y reflejan la santidad moral del creyente, que tiene su origen en la santidad misma del Dios que nos ha sido revelado en Jesucristo³².

Más frecuentemente citada es la exhortación al amor verdadero que se encuentra en la misma carta: «Hijitos míos, no amemos de palabra y con lengua, sino con obra y verdad (1 Jn 3, 18).

31 X. León-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, I (Salamanca 1997 13.^a ed.) 252. Sobre el concepto joánico de «verdad», cf. R. Bultmann, «Aletheia», en TWNT, 1, 245-246; H. Schlier, «Meditationen über den johanneischen Begriff der Wahrheit», en *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag* (1979) 195 ss.; ver también H.G. Link, «Verdad», en DTNT, 4, 339-340, con amplia bibliografía.

32 Cf. R. Schnackenburg, *Cartas de San Juan* (Barcelona 1980) 120, 333-334.

De nuevo la verdad es presentada como criterio último de la sinceridad del amor.

Como se puede deducir de estos y otros textos, en la literatura joánica la verdad se refiere a un itinerario vital, que incluye un claro subrayado comportamental. El ideal cristiano es caminar en la verdad (2 Jn 4; 3 Jn 3). La verdad trasciende la «correspondencia» lógica, pero también la sinceridad moral. La verdad humana se acerca a la fidelidad de Dios. De ella brota y a ella se dirige. Su fe incluye para el creyente una clara exigencia de comprometerse con la verdad ³³.

Seguramente un contenido semejante hay que atribuir a la famosa expresión por la que se exhorta a los cristianos de Éfeso a «hacer» la verdad en el amor (Ef 4, 15). El verbo *aletheuo*, aquí empleado, podría significar tanto «amar» o «mantener» como «decir» la verdad, o bien «hacer» o «vivir» la verdad.

Es discutible la reducción de esta frase a un sentido puramente testimonial. Para demostrarlo se han evocado otros textos que aluden al testimonio verbal exigido a las primeras comunidades cristianas (Ef 4, 4-6, 11, 14, 20-21, 25) ³⁴ y se ha afirmado que el mismo verbo significa en Gal 4, 16 «decir la verdad» o predicar el evangelio. Creemos que no se puede afirmar el paralelismo entre ambos textos y que, mucho menos se puede deducir que «no hay evidencia de que Pablo haya conocido los significados de ‘amar’ la verdad o ‘hacer’ la verdad» ³⁵. La diferencia entre ambas cartas o las cuestiones relativas a su autoría no han de ser discutidas aquí. Baste observar que el contexto de este pasaje de Ef 4, 15 es bastante diferente y parece sugerir una referencia implícita a la expresión hebrea ya citada, así como la necesidad de «hacer» la verdad, seguirla o comportarse según la recta vía.

En consecuencia, se puede afirmar que ésta es «una de las fórmulas más bellas de la vida cristiana, el lema mejor acuñado de esta moral religiosa (...) Ser verdadero para un cristiano es

33 Cf. R. E. Brown, *El Evangelio según san Juan* (Madrid 1979) 1, 330; 2, 1469-72; I. de la Potterie, «L'arrière-fond du thème johannique de vérité», en *StEv* I, 277-94; Id., «La verità in S. Giovanni», en *RivBib* 11 (1963) 3-24; Id., *La verità dans saint Jean* (Roma 1977) 479-535; C. Spicq, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, I (París 1970) 271-272.

34 Además Gal 4,16; 2,5.14; 2 Cor 6,7; 7,14; Col 1,5; 1 Tim 3,15; 2 Tim 2,15; Gen 42,16 (LXX) y Josefo, *Vita*, 132, 338.

35 Tal es la opinión defendida por M. Barth, *Ephesians 4-6* (Garden City, NY 1974) 444.

responder al amor que Dios le tiene; esta respuesta es la de la vida entera»³⁶.

c) Estas expresiones parecen haber estado en vigor también en la comunidad de Qumrán. La regla de los esenios, en efecto, tiene como fin ayudarlos a «obrar la verdad, la justicia y el derecho» (1QS 1, 5). Los miembros de la comunidad se definen como «voluntarios de la verdad de Dios» (1QS 1, 10) y han de «obrar juntos la verdad y la humildad, la justicia y el derecho, el amor misericordioso y la conducta modesta en todos sus caminos» (1QS 5, 3-4). La comunidad misma habrá de ser una casa de perfección y de verdad en Israel (1QS 8, 9)³⁷.

Así pues, tanto la reflexión sobre las fuentes de la fe y las expresiones religiosas paralelas como la confrontación con las nuevas corrientes de pensamiento han exigido de la teología cristiana una múltiple revisión de su relación con ese doble hemisferio epistemológico de la verdad y la praxis.

Veamos algunas de las múltiples consecuencias teológicas que comporta esta nueva comprensión de la verdad.

2.2. *La praxis como contenido de la teología*

Los seres humanos se preguntan muchas veces acerca del valor del camino con respecto a la meta. Esa cuestión, que ha ocupado tanto la atención de los poetas como de los filósofos, es una formulación de la pregunta por el sentido de lo inmediato con relación a lo último.

También los cristianos se preguntan con frecuencia por el valor inmediato y por la valía trascendente de su praxis concreta. ¿Qué significado adquieren los bienes encontrados en el más acá, así como la actividad humana desarrollada para alcanzarlos, con relación a un futuro más-allá, del que ofrecen promesa las fuentes de su fe? De acuerdo con ellas, los cristianos deberían anunciar ese más allá e intentar ofrecer de él un testimonio coherente y creíble en el más acá. La praxis haría creíbles y esperables las promesas.

36 C. Spicq, *Agape en el Nuevo Testamento* (Madrid 1977) 671.

37 Trad. de F. García Martínez, *Textos de Qumrán* (Madrid 1992).

La pregunta surge cada vez que la persona se pregunta por la relación entre sus esperanzas intrahistóricas y la esperanza trascendente anunciada por su fe ³⁸.

La pregunta resurge también al plantear los objetivos, las prioridades y los métodos de la evangelización: ¿se ha de formular una opción prioritaria por la promoción «humana» o más bien por el anuncio explícito del «mensaje» cristiano? ¿Son compatibles tales opciones o son contradictorias?

Resurge la pregunta en el campo de la responsabilidad social y política de los cristianos. ¿Las esperanzas humanas son tan diferentes de las esperanzas cristianas? ¿Se identifican con ellas total o parcialmente? La construcción de una sociedad justa, ¿equivale y se identifica con la llegada del Reino de Dios anunciado por Jesús de Nazaret? Las luchas por conseguir una sociedad más humana preparan de alguna manera el advenimiento de ese Reino? ³⁹

Y resurge, por fin, la pregunta en el contexto de las nuevas preocupaciones ecologistas por la integridad del planeta tierra y la responsabilidad de los humanos frente a este mundo concreto que les sirve de morada ⁴⁰.

Como bien se sabe, estas preguntas no son nuevas. Se las plantearon ya los cristianos que huían al desierto, pero también se las formularon los teólogos medievales y los grandes predicadores de la época barroca. ¿Hay que huir de este mundo malo o amar a este mundo creado por Dios?

a) *Teologías de la actividad humana*

Tales cuestiones han sido también modernamente reformuladas por los representantes de la Teología de la Liberación ⁴¹. Pero se encontraban ya antes del Concilio Vaticano II en los presu-

38 Cf. J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969) 425-436; J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Barcelona 1972) 199-227; J.-R. Flecha, «El cristiano y la esperanza», en *Studium Legionense* 17 (1976) 9-66; A. dos Santos Marto, *Esperança cristã e futuro do homem* (Porto 1987) 206-216.

39 Cf. J.-R. Flecha, «Ciudadanos de dos ciudades: escatología y política», en *Salmanticensis* 46 (1999) 59-87; Id., «Giustizia e speranza nella dottrina sociale della Chiesa», en *Esperienze Sociali* 40/79 (1999) 63-79.

40 Cf. J.-R. Flecha, «Esperanza cristiana y responsabilidad ecológica», en *Coram Deo. Memorial Juan Luis Ruiz de la Peña* (Salamanca 1997) 543-555.

41 Cf. J.-R. Flecha, «La esperanza en la Teología de la Liberación», en *Revista Católica Internacional Communio*, 6 (1984) 358-372.

puestos de las diversas Teologías de la Historia ⁴². Estas preguntas, agudizadas por el desafío del Marxismo y del Existencialismo, han dado lugar en su momento a una nueva Teología de las realidades terrenas.

De entre las diversas acepciones que puede asumir la «Teología de la Historia», los teólogos católicos se han fijado en ella como en un intento de explicación del sentido del esfuerzo profano con relación a la salvación religiosa de la humanidad.

A la hora de considerar la relevancia humana y salvífica de tales realidades terrenas, surgieron a mediados del siglo xx dos corrientes aparentemente antagónicas de pensamiento y de acción pastoral: La «vía de la Encarnación» y la «vía de la escatología».

La «Vía de la Encarnación» surge hacia la mitad de la década de 1930 con motivo de una encuesta realizada y publicada por la revista *La Vie Intellectuelle*. Se trata de una actitud de vida que intenta oponer la riqueza de la fe frente al liberalismo individualista. Pretendía esta corriente de pensamiento y de acción establecer un contacto nuevo entre la fe y el mundo moderno, entre la fe y la praxis.

Como precursor de esta corriente teológica puede mencionarse el pensamiento del poeta, filósofo y polemista francés Charles Péguy (1873-1914). Convertido al catolicismo en 1908, su obra había dejado una impronta muy notable en el cristianismo francés.

Pero también se contaba, entre las líneas precursoras de esta escuela, con la encíclica *Quas Primas* (11.11.1925), en la que Pío XI exponía la doctrina sobre la realeza de Cristo e instituía la fiesta litúrgica de Cristo Rey con el intento de oponerse a la «peste» del laicismo (n. 23).

Promovida por el mismo pontificado, habría tenido una notable influencia la Acción Católica.

Pero ¿qué significado podía tener esta línea teológica? Antes de la segunda guerra mundial (1939-1945), se entiende por «encarnación» un despliegue de actividades sociales y de influencia: una necesidad de presencia y un despliegue de lo espiritual en el ámbito de lo temporal. En los años posteriores a la guerra se prefirió hablar de «compromiso» de los cristianos con el mundo y con la sociedad: se trata ahora de ser «fermento en la masa», de estar en comunión con los hombres: «ser de ellos».

42 J.-R. Flecha, «Esperanza y Teología de la Historia», en *Studium Legionense* 19 (1978) 41-130.

De una forma muy concisa, se podría resumir en dos puntos el contenido de esta corriente teológica:

Se insiste con frecuencia en el dogma de los orígenes: el mundo ha sido creado por un Dios providente; responde a un proyecto de Dios y ha salido bueno de sus manos. Es preciso, por tanto, recuperar el valor de la creación, su sentido y su mensaje.

Además se insiste en el dogma de la Encarnación: el Verbo de Dios ha asumido en Jesús la naturaleza humana y la ha transformado desde su mismo interior respetando sus valores. La praxis mostraría la fe en la creación y en la redención.

Entre los representantes principales de esta línea teológica uno piensa espontáneamente en la poesía de Paul Claudel. Pero cabe citar al teólogo Gustave Thils, autor de una conocida *Teología de las realidades terrenas*⁴³ y al paleontólogo padre Joseph Teilhard de Chardin, estudioso de *El fenómeno humano* y defensor de un movimiento evolutivo de la materia y de la humanidad hacia un «punto omega» personalizante y socializante de toda la creación.

Impresionante resulta todavía en nuestros días volver a leer su famoso *Hymne à la Matière* con que culmina aquella contemplación —*La puissance spirituelle de la Matière*— sobre la partida de Elías, arrebatado a los cielos por un carro de fuego:

«—Bendita seas tú, áspera Materia, gleba estéril, dura roqueda, tú que no cedes más que a la violencia, y nos fuerzas a trabajar si queremos comer (...)

—Yo te bendigo, Materia, y te saludo, no tal como te describen, reducida o desfigurada, los pontífices de la ciencia y los predicadores de la virtud —un amasijo, dicen, de fuerzas brutales o de bajos apetitos—, sino tal como tu me apareces hoy, *en tu totalidad y en tu verdad*»⁴⁴.

b) *Teologías de la praxis*

Como ramas de aquel movimiento surgieron un poco por todas partes las llamadas «Teologías de la praxis», denominadas también a veces, y no sin una cierta ironía, como teologías del genitivo objetivo.

43 Cf. G. Thils, *Théologie des réalités terrestres* (Louvain 1946-1948).

44 P. Teilhard de Chardin, *Hymne de l'Univers* (Paris 1961) 11-112.

El profesor Battista Mondin estudiaba ya hace unos años el origen de las teologías de la praxis para enumerar y analizar posteriormente el origen, la configuración y los representantes principales de algunas de las más conocidas: la teología de la cultura, la teología del trabajo, la teología del juego, la teología del progreso, la teología política, la teología de la revolución y, finalmente, la teología de la liberación ⁴⁵.

El paso del tiempo ha ido ayudando a clarificar un tanto el panorama. Algunos de aquellos intentos, que muchos recordamos como familiares a nuestro entorno, se limitaron a una moda pasajera o a un subrayado especial sobre algunos de los temas más importantes de la actividad humana. Otros intentos, como el de la teología de la liberación, han trascendido los límites de la coyuntura local y temporal para arrogarse la misión de reinterpretar la revelación, las creencias religiosas, la práctica moral y la celebración litúrgica a partir de ese centro de interés.

Bien es verdad que el paso del tiempo se ha encargado también de exigirnos un repensamiento radical de la misma teología. Al final hemos debido volver al principio, es decir a las afirmaciones fundamentales sobre las que se basa la experiencia religiosa, su confesión y su articulación epistemológica. El «descubrimiento» puede haber sido sorprendente». No hay más Dios que Dios. No hay más teología que la que reflexiona sobre Dios mismo, su presencia y su gracia. La teología es reflexión sobre el ser y el hacer de Dios, sobre su esencia (*Wesenheit*) y su presencia (*Anwesenheit*).

Es bien cierto, sin embargo, que esa referencia inescusable a Dios no significa que la teología haya de desentenderse de la praxis humana que prefigura, configura o desfigura la marcha de la historia. Como ya hubo de justificar santo Tomás, al principio de la segunda parte de la *Suma Teológica*, la teología cristiana, habrá siempre de mirar la actividad humana a la luz de la fe en el Dios de Jesucristo. Pero la actividad humana no puede convertirse en criterio de discernimiento de la revelación, su misterio y su ministerio, sus ofertas y sus demandas.

45 B. Mondin, *Teologías de la praxis* (Madrid 1981).

2.3. *La praxis como herramienta hermenéutica*

Evocados estos referentes históricos, es preciso añadir a renglón seguido que la praxis no sólo se convirtió en objeto directo de la reflexión teológica, sino en una nueva hermenéutica.

El diálogo entre grupos cristianos y marxistas al final de los años sesenta puso de relieve la importancia de la identificación-distinción de la verdad con la praxis. Parecía como si por un consenso tácito, ambas partes hubieran decidido marginar por un tiempo las cuestiones doctrinales, para tratar de dialogar sobre las demandas éticas y políticas más apremiantes. Es como si se hubiera decidido iniciar el diálogo desde otro punto de vista totalmente nuevo: si no era posible un acuerdo en la fe, tal vez podría ser posible un acuerdo en el compromiso ético.

Es más, se llegó a pensar que era preciso dar un salto de la afirmación de la ortodoxia al reconocimiento de la ortopraxis y, en consecuencia, de la exclusión de la heterodoxia a la condena de la heteropraxis. El nuevo planteamiento venía a significar que, en resumidas cuentas, no importaba tanto la defensa de una verdad creída cuanto la promoción de una verdad practicada ⁴⁶.

Tal identificación entre la verdad y la praxis jugaría el papel de pieza fundamental para los intentos de verificación de las teorías de ambas posturas.

Pero esa pieza fundamental del juego no estaría nunca libre de sospechas, como se habría de ver en las discusiones a propósito de las teologías de la liberación.

El primero de los documentos que a estas cuestiones dedicaría la Congregación para la Doctrina de la fe se refería claramente a la subversión que el marxismo había introducido en el sentido de la verdad y de la violencia (LN VIII):

«Se ve que la concepción misma de la *verdad* en cuestión es la que se encuentra totalmente subvertida: se pretende que sólo hay verdad es y por la *praxis* partidaria. La *praxis*, y la

46 Th. Schneider, «Orthodoxie und Orthopraxie», en *GuL* 42 (1969) 359-373; M. D. Chenu, «Teoría y praxis en teología», en *CiTom* 99 (1972) 3-10; J. M. Rovira Belloso, «Ortodoxia y ortopraxis», en *PastMis* 10 (1974) 211-123; R. Simon, «Orthodoxie et Orthopraxie», en *BSS* 116 (1976) 93-107 y 117 (1976) 219-235; B. Mondin, *Teologías de la praxis*, Madrid 1981, 190-194; J. M. González Ruiz, «Ortodoxia-ortopraxis», en C. Floristán (ed.), *Conceptos Fundamentales del Cristianismo* (Madrid 1993) 923-937.

verdad que de ella deriva, son *praxis* y verdad partidarias, ya que la estructura fundamental de la historia está marcada por la *lucha de clases*... La verdad es verdad de clase, no hay verdad sino en el combate de la clase revolucionaria».

«La lucha de clases es, pues, presentada como una ley objetiva, necesaria. Entrando en su proceso, al lado de los oprimidos, se 'hace' la verdad, se actúa 'científicamente'. En consecuencia, la concepción de la verdad va a la par con la afirmación de la violencia necesaria, y por ello con la del amoralismo político».

Para el mismo documento vaticano, estos presupuestos llevarían a sus defensores a una «subordinación de toda afirmación de la fe y de la teología a un criterio político dependiente de la teoría de la lucha de clases, motor de la historia» (LN IX, 6).

De esta forma, esta comprensión de la verdad como *praxis* revolucionaria de clase se habría convertido en una nueva hermenéutica para la admisión o rechazo de los pronunciamientos teológicos y de las orientaciones del Magisterio romano. Según el mismo documento, el Magisterio no es totalmente ajeno a este lenguaje: sabe y confiesa que una sana metodología teológica ha de tener en cuenta la *praxis* de la Iglesia, en donde encuentra uno de sus fundamentos, en cuanto que deriva de la fe y es su expresión vivida» (LN X, 3).

Pero precisamente ahí se encuentra el punto de fricción: la *praxis* habría sido entendida en un sentido demasiado reduccionista. La *praxis* de la experiencia cristiana no se identifica simplemente con la *praxis* de la liberación socio-económica y, mucho menos, con la *praxis* orientada por y hacia la lucha de clases. La *praxis* de la Iglesia, como comunidad diacrónica y sincrónica, sobre la que retorna y ha de retornar una y otra vez la Teología, no puede ser reductivamente identificada con la *praxis* revolucionaria de las clases explotadas. Tal pretendida identificación haría extremadamente difícil el diálogo con algunos «teólogos de la liberación»:

«Porque estos teólogos parten, más o menos conscientemente, del presupuesto de que el punto de vista de la clase oprimida y revolucionaria, que sería la suya, constituye el único punto de vista de la verdad. Los criterios teológicos de verdad se encuentran así relativizados y subordinados a los imperativos de la lucha de clases. En esta perspectiva se sustituye la *ortodoxia* como regla de la fe, por la idea de *ortopraxis* como criterio de verdad» (LN X, 3).

Es preciso observar, con todo, que el juicio no puede ser universalizado. En otras ocasiones hemos analizado las diversas corrientes que suelen arracimarse bajo el epígrafe común de la Teología de la Liberación. Ninguna de las moniciones al uso puede, sin más cautelas, colocarse sobre todas y cada una de las corrientes o de los pensadores que bajo aquella etiqueta se identifican.

3. LA PRAXIS EN LAS DISCUSIONES ÉTICAS

Los problemas relativos a la apelación a la verdad como praxis no terminan con aquellos diálogos ecuménicos postconciliares ni con estas disquisiciones intraeclesiales.

Como es de imaginar, la identificación de la verdad con la praxis habría de tener una enorme importancia en la reflexión teológica, especialmente en el ámbito de la teología práctica⁴⁷. Dicho sea de paso, parece que, por lo que se refiere a este contexto, la teología práctica podría incluir tanto a la teología pastoral —entendida aquí también en su concepción anglosajona— cuanto a la teología moral y a la teología espiritual.

En este momento solamente podemos fijar nuestra atención en tres aspectos que nos parecen fundamentales tanto para la reflexión moral cuanto para su anuncio y catequesis.

3.1. *La importancia del compromiso ético*

A lo largo de este siglo ha sido cada vez más evidente que el comportamiento moral no podía ser estudiado solamente a través de los parámetros de la ley o de la obligación. La praxis humana tampoco podía ser reducida al ámbito de la casuística.

Por otra parte, una atenta mirada a las fuentes de la fe impedía establecer una distinción radical entre los aspectos noéticos y las consecuencia éticas de la fe⁴⁸. Los grandes dones de la exis-

47 Cf. J. van der Ven, *Practical Theology. An Empirical Approach* (Leuven 1998) esp. 41-59, donde el autor estudia los esquemas de la praxis hermenéutica y de la praxis comunicativa como bases de la teología práctica.

48 J.-R. Flecha, «Proyección de la fe en los ámbitos de la praxis», en *Revista Española de Teología* 49 (1989) 241-171; Id., *Teología moral fundamental* (Madrid 1999 [3.ª ed.]), 116-122.

tencia se nos entregan como «quehacer». La fe es dádiva, pero es también tarea.

Los padres presentes en el Concilio Vaticano II actuaron correctamente al rechazar el esquema previo sobre el orden moral. Pero inevitablemente habrían de ir introduciendo una reflexión teológica sobre la actividad del ser humano en el mundo. Pero sería una reflexión muy diferente. El Concilio llevó a cabo una especie de cambio de paradigma. El comportamiento moral se veía con anterioridad como una consecuencia de la experiencia religiosa y de la confesión de la fe. Ahora, sin dejar de serlo totalmente, se convertía el comportamiento moral en ocasión para develar los pliegues de esa experiencia religiosa y para articular la misma confesión de la fe. La Constitución pastoral *Gaudium et Spes* es la consagración de esa asunción. La praxis humana se convertía allí en una especie de *locus theologicus*.

Este cambio de paradigma habría de afectar con el tiempo a la comprensión y explicación de la Doctrina Social de la Iglesia, que ha ido posteriormente reencontrando su auténtico lugar epistemológico en el marco de la Teología Moral⁴⁹. La experiencia de las demandas de la sociedad a la fe y de la presencia activa de los cristianos en la sociedad habría de determinar un profundo cambio en la intelección y presentación de esa Doctrina Social. La praxis humana y cristiana exigía un nuevo proceso de explicitación y verificación de la fe.

Ahora bien, si la creencia determina un comportamiento, no es éste el que ha de ser elemento de discernimiento a la hora de evaluar la creencia. La praxis no puede constituir el criterio supremo de la verdad, aunque pueda constituir un criterio subsidiario, siempre que se admitan algunas condiciones:

- a) Que la praxis no sea tomada de modo reductivo, sino que corresponda a la universalidad diacrónica y sincrónica del Pueblo de Dios.
- b) Que el análisis y estudio de la praxis tenga en cuenta la reserva original de luz y motivación que significa el hecho definitivo de la fe en Jesucristo.
- c) Que los instrumentos científicos que analizan la praxis puedan ser confrontados con la luz de la fe y con la metodología propia de las ciencias teológicas.

⁴⁹ Así ha ocurrido, sobre todo, a partir del *Documento de Puebla* y de la encíclica *Sollicitudo rei socialis*.

No haría falta añadir que, tanto para la evaluación de la ortodoxia cuanto para la calificación de la ortopraxis, sigue siendo válido el célebre principio expuesto por san Vicente de Lerins en su *Commonitorium*: «In ipsa item catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est». Pero tampoco hace falta subrayar que su aplicación a la evolución de la ortopraxis es todavía más problemática que su difícil aplicación para el discernimiento de la ortodoxia ⁵⁰.

3.2. *La praxis en el diálogo ecuménico*

En los últimos tiempos, la dialéctica entre la verdad y la praxis ha vuelto a adquirir una notable importancia, sobre todo en el ámbito del diálogo ecuménico.

Por una parte, las diversas comunidades cristianas, llevan años tratando de encontrar algunos puntos de confluencia en su servicio a la humanidad dolorida. De esta forma, dejadas de lado por un momento sus diferencias doctrinales o rituales, podrían ofrecer al mundo el testimonio unido del único servicio en la caridad. La cuestión, como hemos escrito en otra parte, es especialmente urgente por lo que se refiere al respeto a la vida humana y a otros valores fundamentales ⁵¹.

Pero el ámbito ecuménico podría ampliarse mucho más. Los miembros de las tres grandes religiones monoteístas se preguntan hoy si en realidad adoran al mismo y único Dios y si «cada una de ellas está dispuesta a reconocer que las otras son diferentes pero son respuestas igualmente válidas a la última Realidad divina que llamamos Dios» ⁵². Pero, en este plano práctico, se preguntan, sobre todo, si las tradiciones religiosas que se remontan a la tradición abrahámica pueden considerarse a sí mismas y presentarse ante el mundo como agentes de la paz o, por el contrario, como responsables de la aniquilación de la humanidad ⁵³.

50 Cf. G. Bardy, «Vincent de Lérins (Saint)», en *DThC* 15 3045-55, esp. 3050.

51 Cf. J.-R. Flecha, «Preocupaciones morales en perspectiva ecuménica», en *Diálogo Ecuménico* 25 (1990) 165-189; Id., «Hacia una actitud común en la defensa de la vida», en *Diálogo Ecuménico* 38 (1993) 283-302.

52 J. Hick, «Do We All Worship The Same God?», en L. Swidler (ed.), *Theoria - Praxis. How Jews, Christians, and Muslims Can Together Move from Theory to Practice* (Leuven 1998) 59.

53 G. D. Kaufman, «The Abrahamic Religious Traditions: Makers of Peace or Contributors to Human Annihilation?», en *Theoria - Praxis*, 60-70. Toda la obra es interesante para el tema aquí evocado.

En este contexto, es comprensible que se multipliquen, un poco por todas partes, los intentos para trabajar en el proyecto de una ética mundial que pueda orientar de forma humana los campos de la economía y de la política, de la promoción de la justicia y de la fraternidad, de un cierto consenso en el campo de la biotecnología, del respeto a la naturaleza y al medio ambiente ⁵⁴.

Tales intentos, sin embargo, habrán de ser sometidos a un cuidadoso discernimiento. Con frecuencia, la pretendida primacía de la praxis, por ejemplo en el sano ideal de la defensa del planeta tierra, está apoyada por una determinada teoría, más o menos explícita, que presenta muchos flancos discutibles desde el punto de vista de una antropología integral ⁵⁵. En este campo, novedoso y fascinante a la vez, el cambio de paradigma que se pretende imponer parece desconocer la dignidad inesquivable del ser humano como imagen y semejanza del mismo Dios. No es extraño que, de vez en cuando, se denuncie que bajo el proyecto de la *Carta de la Tierra*, promovido por la ONU, subyace una ideología de fondo incompatible con la fe cristiana ⁵⁶.

3.3. *El peligro del pragmatismo*

Una segunda cuestión que se nos plantea en el ámbito de la reflexión ética cristiana es la de la posible reducción de los valores morales a las prioridades impuestas por una praxis histórica concreta.

a) A lo largo de este siglo se ha ido haciendo evidente el riesgo de contemplar y orientar el comportamiento humano a la luz de una praxis que se presentaba desnuda de toda referencia objetiva.

Aquellas acusaciones que, ya a principios de siglo, intuía William James que serían esgrimidas contra el pragmatismo, se

⁵⁴ Cf. H. Küng, *Proyecto para una ética mundial* (Madrid 1992); Id., *Una ética mundial para la economía y la política* (Madrid 1999).

⁵⁵ Recuérdese el antiantropocentrismo radical propuesto por la llamada «ecología profunda», tal como fue propugnada por Arne Naess (1973) o Warwick Fox (1990): un lúcido análisis de tales posturas puede encontrarse en C. Velayos Castelo, «El *Deep Ecology Movement*: ¿Un viaje hacia las profundidades de la Ética?», en J. M. García Gómez-Heras (ed.), *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia* (Madrid 1997) 145-154.

⁵⁶ Así, por ejemplo, se expresa un comunicado de J.C. (Jesús Colina) publicado en el semanario *Alfa y Omega* 198 (3.2.2000) 20.

han visto desgraciadamente confirmadas por el trágico destino que ha desgarrado a millones de personas, víctimas de la utilización de la praxis revolucionaria, o nacionalista, como criterio de verdad y de bondad moral. El consecuencialismo no es un fantasma inventado por los movimientos reaccionarios para frenar la marcha del conocimiento empírico⁵⁷.

La apelación al pragmatismo ha justificado genocidios masivos, promovidos por una ideología u otra —de un color u otro—, actos de terrorismo mortal e indiscriminado, respuestas claramente ilícitas de organizaciones gubernamentales a tales atentados, experimentaciones monstruosas sobre seres humanos, procesos sangrientos de «limpieza étnica» y tantos otros hechos que constituyen otros tantos capítulos de vergüenza para la civilización (?) contemporánea.

b) En el momento actual el pragmatismo puede llegar a confundirse peligrosamente con el utilitarismo propio de una ética más que dispuesta a asociarse y a bendecir las aventuras de un mundo basado sobre la lógica y las estrategias del mercado, como ha escrito Ross Poole:

«Si la satisfacción de las necesidades puede contar como felicidad y el esfuerzo como sufrimiento y, además, la diferencia entre la felicidad y el sufrimiento es la utilidad, entonces la utilidad parece ser lo que el mercado proporciona y el utilitarismo la doctrina adecuada que necesita»⁵⁸.

La pérdida de unas mínimas referencias objetivas ha llevado con frecuencia a los que han de tomar las decisiones éticas a depender de los dictámenes legales positivos o bien de las opiniones expresadas por medio de tácitos consensos sociales y de pactos explícitos entre las fuerzas dominantes.

Para no quedar en el ámbito de las grandes declaraciones de principios y denuncias abstractas, por lo que a España se refiere, conviene recordar, al menos, la ley sobre reproducción humana asistida. En el primero de los párrafos introductorios que se pre-

57 Cf. M. A. Carrasco Barraza, *Consecuencialismo. Por qué no* (Pamplona 1999) 398: «La dignidad del hombre en cuanto tal es la piedra de toque del cálculo técnico, y es el gran 'escollo' —el elemento irreductible y no plausiblemente sobrepasable— con que la *poiesis* se encuentra al tratar materias de la *praxis*».

58 R. Poole, *Moralidad y modernidad. El porvenir de la Ética* (Barcelona 1993) 25.

sentan como un intento de justificación de la naturaleza, la oportunidad y la necesidad de la misma ley, se ofrece un párrafo que sería preciso recordar con más frecuencia:

«Desde una perspectiva ética, el pluralismo social y la divergencia en las opiniones se expresan frecuentemente sobre los distintos usos que se dan a las técnicas de Reproducción Asistida. Su aceptación o su rechazo habrían de ser argumentados desde el supuesto de una correcta información, y producirse sin motivaciones interesadas ni presiones ideológicas, confesionales o partidistas, sustentándose únicamente en una ética de carácter cívico o civil, no exenta de componentes pragmáticos, y cuya validez radique en una aceptación de la realidad una vez que ha sido confrontada con criterios de racionalidad y procedencia al servicio del interés general; una ética, en definitiva, que responsa al sentir de la mayoría y a los contenidos constitucionales, pueda ser asumida sin tensiones sociales y sea útil al legislador para adoptar posiciones o normativa»⁵⁹.

No habría nada que objetar contra la pretensión de una ética de carácter cívico o civil, siempre que se entendiera como un esquema de valores basados en la dignidad de la persona. Pero la letra de la ley apuesta explícitamente por una ética fundada en un pragmatismo político que, si, por una parte, tiene mucho de utilitarista, por otra se muestra emparentado con un positivismo práctico que, en este caso apela tanto a la normatividad constitucional como al sentir de la mayoría, no ulteriormente especificado.

c) Este reduccionismo de la verdad humana a razones técnicas, políticas y pragmáticas ha sido denunciado con frecuencia por el Magisterio de la Iglesia.

Para la encíclica *Veritatis splendor*, algunas formas de la teoría ética denominada «teleológica» habrían surgido, en el marco de la teología católica, precisamente para buscar distanciarse del utilitarismo y del pragmatismo, «para los cuales la moralidad de los actos humanos sería juzgada sin hacer referencia al verdadero fin último del hombre» (VS 74). En efecto, la verdad fundamental

59 Ley 35/1988, de 22 de noviembre, sobre Técnicas de Reproducción Asistida, I, en *Boletín Oficial del Estado* 282 (24.11.1988) 33373. Conviene recordar que, tras una impugnación por parte de la oposición parlamentaria, el Tribunal Constitucional ha reafirmado en 1999 la constitucionalidad de la ley, aunque con el pormenorizado voto en contra del prof. Jiménez de Parga.

del ser humano y el fin último del mismo habrían sido abandonados como criterio objetivo de moralidad. Todavía más adelante el texto de la misma encíclica advierte del peligro de caer en tales peligros. Por eso observa que «el teólogo moralista debe aplicar el discernimiento necesario en el contexto de la cultura prevalentemente científica y técnica actual, expuesta al peligro del pragmatismo y del positivismo» (VS 112a) ⁶⁰.

Es conveniente subrayar, en este contexto, que, por lo que a España se refiere, también la Conferencia Episcopal había ya llamado explícitamente la atención sobre estos reduccionismos en su exhortación *La verdad os hará libres* (Jn 8, 32) ⁶¹. Apenas hace falta recordar cómo fue manipulado por los medios de comunicación social el número 7 de aquel documento, en el que se defendía la irreductibilidad de la verdad a los criterios manifestados por las mayorías. Pero sí convendrá recordar que un conocido político y académico no dudó en cambiar la frase evangélica que titulaba aquel documento para afirmar con tranquilidad que «La libertad os hará verdaderos» ⁶².

Con razón ha podido escribir el profesor Saturnino Álvarez Turienzo que en este siglo se ha producido un deslizamiento de la moral a la ética y de la ética a la praxis ⁶³. Es cierto que, aquí y allá se perciben algunos intentos de superar los riesgos de un pragmatismo reduccionista. Los más importantes se pueden descubrir en tres campos que gozan hoy de una indiscutible actualidad: el de la Bioética, el de la Ecoética y el de la defensa de los Derechos humanos ⁶⁴. Como se ha hecho notar, en estos tres ámbitos es posible descubrir una cierta reacción contra la tentación de reducir la verdad y la bondad a los estrechos límites de la utilidad o de la legalidad ⁶⁵.

60 Pueden verse, además, otras referencias en las posteriores encíclicas de Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, 69, y *Fides et ratio*, 89.

61 El documento episcopal se situaba así en la línea ya señalada por Juan Pablo II, en su primera encíclica *Redemptor hominis* 12.

62 Cf. J.-R. Flecha, «Pautas éticas para un mundo nuevo», en J. L. Ruiz de la Peña (ed.), *Para ser libres nos libertó Cristo* (Valencia 1990) 87-116.

63 S. Álvarez Turienzo, «La Ética, disolvente de la moral; la praxis, disolvente de la ética», en Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, *Temas actuales de Ética. Sentido y legitimación del poder* (Salamanca 1994) 11-31.

64 Así se viene a afirmar en la interesante obra de E. Fuchs - M. Hunyadi (eds.), *Ethique et nature* (Ginebra 1952).

65 Cf. J.-R. Flecha, *Teología moral fundamental*, 253-254.

4. CONCLUSIÓN

Para concluir estas ya largas reflexiones, nos parece necesario señalar un riesgo que trasciende los límites del razonamiento filosófico para adentrarse en la médula de la teología de la Iglesia y de la evangelización. Consideramos que la reflexión teológica sobre el misterio y la misión de la Iglesia han de tener en cuenta la praxis. No cualquier tipo de praxis ciertamente, sino la práctica del encuentro salvador de la palabra de Dios y de los gestos de Dios con las palabras y gestos propios de la cultura humana, en una época y en un lugar determinados. Ahora bien, si se concediera una primacía de contenidos o de interpretación a la praxis, incluso a la praxis eclesial y pastoral aquí evocada, la fe cristiana se vería privada de su última radicalidad y, al fin de su misma vocación profética.

Hace años se hizo famoso entre nosotros un libro que llevaba un título llamativo y, ciertamente, afortunado: *Crear es comprometerse*.

Efectivamente la fe implica un compromiso serio y consecuente en los diversos ámbitos de la praxis. La fe no es una mera explicación de la existencia, sino una renovación de la existencia, según el paradigma —*lógos* y *eikon*— que nos ha sido revelado en Jesucristo.

Crear es comprometerse. Pero no sólo se compromete quien milita en un partido político o quien pone en marcha un proceso de educación, de concienciación, de producción. Se comprometen también el enfermo, el minusválido, el anciano que aceptan, sin comprenderlo apenas, el sentido redentor de su dolor. Una excesiva insistencia en la acción no debería llevarnos a sobrevalorar la «satisfacción» y a olvidar el misterio oculto de la «satispasión», cuando «la acción aún realizable estriba casi exclusivamente en la disposición a la pasión, en la aceptación de la pasividad»⁶⁶.

Crear es comprometerse y algo más. Puesto que la fe cristiana es fundamentalmente «positiva», parte de un hecho histórico concreto, como es la manifestación de Dios en la figura, el mensaje y la acción de Jesús de Nazaret. En consecuencia, la fe no puede ser reducida ni a una «teoría» abstracta, dispensada de la verificación práxica, ni a una «praxis» desconectada de un contenido noético que se presenta como *evangelio*, es decir como una buena

66 J. L. Ruiz de la Peña, «Ideas. Últimas anotaciones», en *Coram Deo. Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña* (Salamanca 1997) 13.

noticia que, partiendo de un hecho histórico, no puede dejar intocados e indiferentes los hechos circundantes de la historia.

Crear es comprometerse, ciertamente. Pero creer es también, y previamente, recibir el reino de Dios con la simplicidad de los niños y la gratuidad-gratitud que caracterizan la existencia y la vivencia de los pobres de Dios. Creer es adorar al Absoluto, en medio de la cambiante movilidad de lo relativo. Creer es seguir al Señor manifestado en la historia, en su camino de cruz y en su resurrección. Creer es también esperar y amar, sabiendo y proclamando —hasta la *martyría* diaria y la definitiva— que tales actitudes son inseparables de un compromiso práxico tan humilde como tenaz.

Nadie menciona impunemente la acogida de la gracia, la contemplación o la cruz. Todas esas pretendidas «pasividades» son en realidad las más radicales «actividades». Constituyen también una praxis, que se hace visible y misteriosamente «eficaz» en la vida de tantos «minusválidos» —¡con perdón por la pobreza ofensiva de nuestro lenguaje!—, enfermos, marginados y contemplativos, cuya eficacia pragmática es tan difícilmente evaluable para la cultura de la inmediatez.

La cultura prometeica de hoy nos hace difícil una reflexión sobre las enormes implicaciones que lleva para el cristiano aceptar y adorar al «Dios crucificado»⁶⁷. Y, en consecuencia, esta misma cultura nos hace considerar como escandaloso conceder un criterio de verificación de la fe y de las prácticas eclesiales a algunas acciones o situaciones que se nos presentan bajo el rostro ineficaz de la «pasividad».

«La simbólica cristiana, que representa la situación del hombre en la pasión de Dios, que mantiene vivo su recuerdo y abierta su esperanza, que vivifica su simpatía, no puede ser, si se entiende rectamente, ningún sistema regulador supersticioso, dogmático y patológico. Esa simbólica no hace surgir una racionalidad a-pática de dominio, sino una razón com-pasiva»⁶⁸.

67 La fórmula se remonta a san Agustín, *De Trinitate*, I, 13,28: CCL 50, 69, 13; *Epist.* 169, 2: CSEL 44,617; *Serm* 341A: *Misc. Agust.* 314, 22. Con motivo de la petición de perdón de la Iglesia en el año jubilar 2000, acaba de ser recordada por la Comisión Teológica Internacional en su documento *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado*, VI, 3.

68 J. Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana* (Salamanca 1975) 435.

Evidentemente, el criterio último y verdadero de la verificabilidad de tales «pasividades» y de esta «com-pasión» no puede descubrirse en la praxis misma ni en sus resultados inmediatos, sino en la vida y misterio del mismo Señor Jesucristo, al que la praxis se remite. Él es el camino, la verdad y la vida. Él ha sido identificado por la tradición cristiana con el Siervo doliente de Yahvéh, anunciado por los profetas. Su modo de ser, de actuar y de padecer es normativo para la comunidad de sus seguidores.

JOSÉ-ROMÁN FLECHA ANDRÉS

SUMMARY

Praxis has occupied a very important place in modern philosophy, so much so that it has come to replace truth as a criterion for discernment. This study begins by analysing some different understandings of praxis used in recent philosophy. In a second moment it tries to make more explicit some of the challenges which this primacy of praxis presents to theology, as much when is considered as its object as when it is used as a hermeneutical tool. The third part of the article concentrates on the implications in the field of Ethics and for the study of Moral Theology of the reduction of truth to the limits of praxis.