

ENSAYOS DE TEOLOGÍA



## Caridad en la verdad

Comentario a la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI

Ángel Galindo García y José-Román Flecha Andrés (Coords.)

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA Y FUNDACIÓN PABLO VI



# CARIDAD EN LA VERDAD

Comentario a la encíclica  
*Caritas in veritate*,  
de Benedicto XVI

# ENSAYOS DE TEOLOGÍA

## 4

PROFESORES DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

# CARIDAD EN LA VERDAD

Comentario a la encíclica  
*Caritas in veritate*,  
de Benedicto XVI

Ángel Galindo García y José-Román Flecha Andrés (Coords.)

Universidad Pontificia de Salamanca

FUNDACIÓN PABLO VI

2010

© Servicio de Publicaciones  
Universidad Pontificia de Salamanca  
Compañía, 5 • Teléf. 923 277128 y Fax 923 277129  
37002 Salamanca

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de esta publicación pueden reproducirse, registrarse o transmitirse por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma y por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electroóptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de los titulares del Copyright.

Diseño de cubierta: Sandra Alonso. Gabinete de comunicación. UPSA

Ilustración de cubierta: "Caridad" de William-Adolphe.

I.S.B.N.: 978-84-7299-879-7  
Depósito Legal: S. 495-2010

Imprenta KADMOS  
Salamanca, 2010

## ÍNDICE

JOSÉ-ROMÁN FLECHA ANDRÉS, INTRODUCCIÓN: progreso para todo el hombre y todos los hombres .....	9
--	---

### I. PRESENTACIÓN

ÁNGEL GALINDO GARCÍA, <i>Horizonte pastoral de “Caritas in veritate”</i> . Algunas claves de lectura .....	17
JUAN VELARDE FUERTES, <i>Una encíclica a tener en cuenta</i> .....	37
MONS. JUAN JOSÉ OMELLA OMELLA, “ <i>Caritas in Veritate</i> ”. <i>Caridad y Doctrina Social de la Iglesia</i> .....	45

### II. COMENTARIOS

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “ <i>Caritas in Veritate</i> ” de <i>Benedicto XVI</i> . <i>Intencionalidad y fundamento teológico de un texto social</i> .....	57
GONZALO TEJERINA ARIAS, <i>La radicación de la caridad en la verdad en la nueva encíclica social de Benedicto XVI</i> ...	73
FRANCISCO JOSÉ ANDRADES LEDO, <i>Caridad y Verdad, fuentes de una Pastoral Evangelizadora. Un comentario pastoral a “Caritas in Veritate”</i> .....	87

JOSÉ LUIS SEGOVIA BERNABÉ, <i>Las migraciones y la responsabilidad de proteger</i> .....	113
ÁNGEL GALINDO GARCÍA, <i>Lógica del Mercado, del Estado y del Don en el horizonte de la sociedad civil</i> .....	137
FRANCISCO JAVIER HERRERO HERNÁNDEZ, <i>Técnica y Religión como desencantamiento del mundo</i> .....	173
ILDEFONSO MURILLO MURILLO, <i>La caridad en la verdad de la técnica</i> .....	207
JOSÉ-ROMÁN FLECHA ANDRÉS, <i>Caridad, ecología y ecoética en la encíclica “Caritas in veritate”</i> .....	223
JESÚS GARCÍA ROJO, <i>Desarrollo integral y humanismo cristiano.</i>	253
<i>Elenco de colaboradores</i> .....	275



# TÉCNICA Y RELIGIÓN COMO DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO

FRANCISCO JAVIER HERRERO HERNÁNDEZ

«Lo que necesitamos no es menos técnica sino más; mejor dicho: una técnica más fuerte, más reflexiva, más 'humana'. Más ciencia, pero más espiritual, mejor configurada. Más energía económica y política, pero más desarrollada, más madura, más consciente de su responsabilidad (...)»<sup>1</sup>.

## 1. LA TÉCNICA Y LA IDEA DE PROGRESO EN EL PENSAMIENTO MODERNO

Heidegger nos ha acostumbrado a una cómoda condena de la técnica. El hombre actual se encuentra emplazado, solicitado y provocado (*gestellt, beansprucht und herausgefordert*) por un poder que él no domina: el poder de la esencia de la técnica<sup>2</sup>. Se trata de un poder que

1 R. Guardini, *Briefe vom Comer See. Gedanken über die Technik* (Mainz: M. Grünewald <sup>2</sup>1927) p. 89. Estas cartas se editaron nuevamente en 1981 por la misma editorial bajo el título *Die Technik und der Mensch. Briefe vom Comer See*. Existe una versión española de Víctor Bazterrica, *Romano Guardini. Cartas del lago de Como* (San Sebastián: Dinor 1957).

2 Cf. M. Heidegger, «Nur ein Gott kann uns retten» Gespräch in *Der Spiegel* (1976) pp. 193-219, aquí p. 209. Esta entrevista de 1966 se halla publicada en la *Gesamtaus-*

no reside, sin embargo, en la propia técnica, sino en su esencia. No se contempla, por tanto, algo técnico, ni ningún producto o resultado de la acción humana. Pensar la esencia de la técnica implica siempre ir más allá del esquema de la causalidad y del mero aspecto instrumental-antropológico para interpretarla a la luz del evento o del destino (*Geschick*) del ser. *Gestell*<sup>3</sup> fue el extraño término elegido por Heidegger para expresar la esencia de la técnica moderna. Comprendida así, como un modo concreto del acaecer la verdad del ser, la técnica representa el mayor peligro (*die höchste Gefahr*) para el hombre. Porque cuando lo real deja de ser objeto frente al sujeto (*Gegenstand*) para transformarse en lo que está a su disposición (*Bestand*), el hombre comienza entonces a considerarse el “señor de la tierra” pensando engañosamente que todo es un producto suyo<sup>4</sup>. Lo propio de la visión técnica sobre la realidad

---

*gabe* (GA), Band 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (Frankfurt: Klostermann 2000) pp. 652-683. Se puede encontrar también en la trad. de Ramón Rodríguez, *M. Heidegger. Escritos sobre la Universidad alemana* (Madrid: Tecnos 21996). La contribución principal de Heidegger sobre la técnica lleva por título: *Die Frage nach der Technik*. Se trata de un texto de 1954 que reformula a su vez la segunda conferencia del ciclo de Brenien pronunciada en 1949: *Einblick in das, was ist* (GA, 79). Allí es donde Heidegger empleó por vez primera el célebre término *Ge-stell* para referirse a la esencia de la técnica. En realidad, su preocupación por este tema fue temprana. Aparece ya claramente en el *Rektorsrede* (1933) y en el curso de 1935 *Einführung in die Metaphysik* publicado en 1953 (GA, 40). En esta primera fase, su reflexión está condicionada por la interpretación del mundo griego e irá evolucionando a raíz, sobre todo, de la larga ocupación mantenida con Nietzsche desde 1936 a 1940. Los frutos de esta lenta maduración, los encontramos ya recogidos tanto en los *Beiträge zur Philosophie* de 1936/38 publicados en 1989 (GA, 65)-en los que se tematiza directamente la cuestión de la *Machenschaft* como determinante de nuestra cultura-, como en el texto sobre la *Überwindung der Metaphysik* de 1936-1946 publicado en 1954 en *Vorträge und Aufsätze* (GA, 7) donde se recoge su citada contribución *La pregunta por la técnica*. Los juicios posteriores hasta el final de los sesenta no hacen sino ampliar la profunda significación que adquiere el imperar del *Gestell* para el tránsito de la filosofía hacia ese “otro pensar”. Cf. Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen: Neske 1962); Id., *Identität und Differenz* (GA, 11), edición bilingüe de H. Cortés y A. Leyte (Barcelona: Anthropos 1988).

3 Cf. Peter Probst, art. «Gestell» en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (hrg. von J. Ritter und K. Gründer) Band 3 (1974) 552.

4 «...dorthin wo er selber nur noch als Bestand genommen werden soll. Indessen spreizt sich gerade der so bedrohte Mensch in die Gestalt des Herrn der Erde auf» (M. Heidegger, «Die Frage nach der Technik» en *Vorträge und Aufsätze* [GA, 7] p. 30). Cassirer había pronosticado ya, con anterioridad a Heidegger, que este dominio del hombre sobre la naturaleza mediante el uso de la técnica, lejos de beneficiarle se convertía en una maldición para él. Cf. E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (1942) en *Gessamelte Werke* Band 24: *Aufsätze und kleine Schriften 1941-1946* (Hamburg:

radica, en definitiva, en esa unilateralidad (*Einseitigkeit*) y en este pensar de una sola vía (*eingleisiges Denken*) que todo lo invade: Consumación de la metafísica<sup>5</sup>.

Pero la relación entre metafísica y técnica no ha sido formulada únicamente por Heidegger. En el período, sobre todo, de los años 50 y 60 del pasado siglo otros filósofos, como K. Jaspers, K. Löwith, M. Horkheimer, H. Marcuse, J. Habermas, etc., se mostraron también especialmente críticos con la ciencia y técnica moderna<sup>6</sup>. Tal pesimismo solo es explicable en un clima posbélico que acababa de observar con

---

Felix Meiner (2007) pp. 357-486, aquí p. 383; existe una traducción española de Wenceslao Roces, *Las ciencias de la cultura* (México: Fondo de Cultura Económica 1951).

5 Cf. Id., *Was heißt Denken?* (Tübingen: Max Niemeyer 1971) p. 56ss también en GA, 8; «Überwindung der Metaphysik» en *Vorträge und Aufsätze* (GA, 7) p. 72. Sobre la complicada relación de Heidegger con técnica cf. Modesto Berciano, *Técnica moderna y formas de pensamiento. Su relación en Martin Heidegger* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca 1982); G. Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik* (Freiburg: Alber 1986); W. Biemel und F. W. v. Hermann (Hrsg.), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von M. Heidegger* (Frankfurt: Klostermann 1989); Borges Duarte, «La tesis heideggeriana acerca de la técnica» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (1993) pp. 121-156; Michael E. Zimmerman, *Heidegger's confrontation with modernity: technology, politics and art* (Bloomington: Indiana University Press 1990); Jean-Philippe Milet, *L'absolut technique: Heidegger et la question de la technique* (Paris: Kimé 2000); Otto Pöggeler, *Bild und Technik: Heidegger, Klee und die Moderne Kunst* (München: Fink 2002); Thomas R. Wolf, *Hermeneutik und Technik: Martin Heideggers Auslegung des Lebens und der Wissenschaft als Antwort auf die Krise der Moderne* (Würzburg: Königshausen und Neumann 2005); Andreas Luckner, *Heidegger und das Denken der Technik* (Bielefeld: Transcript 2008).

6 Cf. el capítulo que K. Jaspers dedicó a la técnica moderna en *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (München: R. Piper 1949) trad. española *Origen y meta de la historia* (Madrid: Revista de Occidente 1968); K. Löwith, «Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100 Geburtstag» en *Merkur* (1964) reproducido con el título «Max Webers Stellung zur Wissenschaft» en K. Löwith, *Vorträge und Abhandlungen* (Stuttgart: Kohlhammer 1966) pp. 228-252; M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Frankfurt am Main: S. Fischer 1967) en *Max Horkheimer, Gesammelte Schriften*, Band 6: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969* (Frankfurt am Main: Fischer 1991) traducción de Jacobo Muñoz, *Crítica de la razón instrumental* (Madrid: Trotta 2002); Id., *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie: Ausgewählte Essays* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976) pp. 270-290; H. Marcuse, *One-dimensional man. Studies in the Ideology of advanced industrial society* (Boston: Beacon Press 1964) traducción española *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (Barcelona: Seix Barral 1971); J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969) traducción de Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, *Ciencia y técnica como „ideología“* (Madrid: Tecnos 2002).

justificada sospecha la destrucción causada por la técnica. Se trata de la misma cautela con la que muchos autores habían abordado ya el problema de la técnica al final de la Primera Guerra mundial. Husserl, por ejemplo, llegó entonces a la conclusión de que el origen de la crisis de la modernidad europea, de sus ciencias e, incluso, de su aspiración a una filosofía objetivista universal, se localizaba, fundamentalmente, en lo que él denominó como la “tecnificación” (*Technisierung*). Este proceso, vinculado indisolublemente a la matematización de las ciencias naturales, terminaría disgregando la realidad en una pluralidad de mundos posibles con el consiguiente vacío de sentido<sup>7</sup>: «Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos»<sup>8</sup>.

La demonización de la técnica no es, sin embargo, un asunto tan pretérito como podría parecer a primera vista<sup>9</sup>. Hans Jonas personifica ejemplarmente esa misma corriente de opinión, tan difundida en la literatura de los años 70<sup>10</sup>, que nos advertía sobre la amenaza apocalíptica

7 «[Eine] Sinnentleerung der mathematischen Naturwissenschaft in der ‘Technisierung’» (Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine einleitung in die Phänomenologische Philosophie en Gesammelte Werke* (Husserliana) Band VI (Den Haag: Martinus Nijhoff 1976) Traducción española de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica* (Barcelona: Crítica 1990) § 9s.

8 «...bloße tatsachenwissenschaften machen bloße tatsachenmenschen» (Ibid. § 8). Cf. Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband texte aus dem nachlass 1934-1937 en Husserliana*, Band XXIX (Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic 1993); Juan Ramón Medina Cepero, *El pensamiento de Husserl en “La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”* (Barcelona: Apóstrofe 2001).

9 Cf. Hermann Ley, *Dämon Technik?* (Berlin: Deutscher Verlag Wissenschaften 1961); Félix Duque, *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y apocalipsis* (Madrid: Akal 2000).

10 A título ilustrativo, baste recordar la divulgadísima obra publicada en el significativo contexto del 68 por Erich Fromm: *The revolution of hope. Toward a humanized technology* (New York: Harper & Row 1968) traducción de Daniel Jiménez Castillejo *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada* (México: Fondo de Cultura Económica 1970). Referentes clásicos siguen siendo, por ejemplo, las novelas de Aldous Huxley, *Brave new world* (London: Chatto & Windus 1932) traducción de Ramón Hernández, *Un mundo feliz* (Barcelona: Edhasa 2009) y de George Orwell, *Animal farm. A fairy story* (London: Longman 1945) traducción de Rafael Abella Barcelona, *Rebelión en la granja* (Madrid: Destino 2006). Y en esta misma línea de acusación a la decadencia occidental habría que colocar, en mi opinión, a literatos de prestigio tan reconocido como T. S. Eliot o James Joyce.

en que se había convertido la técnica para el futuro de la humanidad y el medioambiente. Este autor escribió, justo al terminar aquella década, un sugerente *Tractatus technologico-ethicus* donde propuso su teoría de la responsabilidad (*Verantwortung*) como la vía más adecuada para responder éticamente a los desafíos utópicos lanzados por la técnica moderna<sup>11</sup>. Pero es el proyecto marxista más cálido, y su utópica fe en el progreso técnico, el que alberga, en su opinión, la tentación más peligrosa, precisamente por el idealismo de sus promesas. Jonas, no cabe duda, es uno de los últimos representantes en vaticinar el final de la idea de progreso. Rousseau, al menos el de los *Discursos de Dijon*; Tocqueville y Burckhardt; Schopenhauer, Nietzsche y Kierkegaard; Weber y Spengler; o nuestro Ortega y Gasset, son solo unos pocos nombres de una larga lista de profetas que, abandonando la confianza ilustrada en el progreso, anunciaron a los cuatro vientos un futuro nada halagüeño de soledad, homogeneización y decadencia para el hombre y la sociedad<sup>12</sup>.

Tal vez haya llegado ya el momento de aceptar el fracaso del dogma de la idea de progreso, pero sería absolutamente negligente, por nuestra parte, si ahora no mencionásemos como mínimo a sus numerosos y persistentes defensores. La civilización occidental en absoluto se entiende sin la concepción –dominante al menos desde 1750– de que la historia ha de interpretarse como un paulatino y necesario ascenso de la humanidad hacia un fin. Que la meta de la historia solo sería alcanzada a través de un proceso histórico movido por causas puramente naturales, fue la intuición que respaldaron, entre otros, Turgot, Condorcet, Comte, Mill, Spencer, Marx o Bloch. Pero, además de esta idea secularizada de progreso, hubo también quien siguió pensando que

11 Cf. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Frankfurt am Main: Insel 1979) traducción de Javier M<sup>a</sup> Fernández Retenaga, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Barcelona: Herder 1995); *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987) traducción de Carlos Fortea Gil, *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad* (Barcelona: Paidós Ibérica 1997).

12 Cf. la magnífica presentación del desarrollo histórico de la idea de progreso reelaborada por Robert A. Nisbet, *History of the idea of progress* (London: Heinemann 1980) traducción española de Enrique Hegewicz, *Historia de la idea de progreso* (Barcelona: Gedisa 1981); igualmente Manuel Calvo Hernando, *Las Utopías del progreso* (Barcelona: Guadarrama 1980); Ronald Wright, *Breve historia del progreso. ¿Hemos aprendido por fin las lecciones del pasado?* (Barcelona: Urano 2006).

dicha confianza no excluía la fe en Dios. El papel desempeñado por la Providencia fue defendido, entre otros, por Lessing y Herder, incluso Kant o Hegel, y, desde luego, por el padre Teilhard de Chardin o Bergson. Y la misma actitud positiva ante el progreso hizo que Guardini o Dessauer terminaran abogando también por una técnica más humanista en un tiempo, por cierto, en el que se prodigaban los ataques contra la misma<sup>13</sup>.

Después de décadas de crítica existencialista a la técnica y de la posterior cuarentena político-social-ecológica a la que se la ha venido sometiendo, creo que debemos hacer un giro a la técnica preocupándonos, sobre todo, de sus dimensiones éticas<sup>14</sup>. Este viraje implica que antes de atacarla tendremos que preocuparnos por conocer sus avances mucho mejor. Hoy más que nunca es necesario llevar a cabo una verdadera «ilustración tecnológica»<sup>15</sup> en todos los sectores de la sociedad. Porque solo con este nuevo enfoque logrará la filosofía superar su invertebrada crítica a la técnica valorando su enorme potencial de progreso. Previamente deberíamos haber arrancado ya de nuestras conciencias

13 1926 fue el año en que Guardini publicó su reflexión en forma epistolar sobre la técnica y la crisis cultural del momento –fruto, seguramente, del fecundo encuentro con cuatrocientos jóvenes en el castillo de Rothenfels– y en el que también vio la luz el libro de Dessauer sobre la filosofía de la técnica, prohibido en 1934 por el régimen nazi. Cf. R. Guardini, *Die Technik und der Mensch. Briefe vom Comer See...* o.c.; F. Dessauer, *Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung* (Bonn: F. Cohen 1926) existe una versión española realizada por Álvaro Soriano y Lucio García Ortega de la obra *Streit um die Technik* de 1956, *Discusión sobre la técnica* (Madrid: Rialp 1964) que es, en realidad, la cuarta edición del primer libro.

14 Nos oponemos frontalmente, pues, al intento de Luhmann de devaluar el aspecto moral en la interpretación de la técnica. Una racionalidad cerrada como la que esta autor ha estado proponiendo en su teoría sistémica rebaja el papel que la ética debe desempeñar a la hora de regular el proceso tecnológico. Cf. Niklas Luhmann, *Paradigm Lost: Über die etische Reflexion der Moral* (Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990). En torno a los desafíos y límites éticos de la técnica cf. Hans Lenk und Günter Ropohl (Hrsg.), *Technik und Ethik* (Stuttgart: Philipp Reclam 1987); Christian Walther, *Ethik und technik. Grundfragen - Meinungen - Kontroversen* (Berlin-New York: Walter de Gruyter 1992); Philipp Schmitz, *Fortschritt ohne Grenzen? Christliche Ethik und technische Allmacht* (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1997); Mario Bunge, *Ética, ciencia y técnica* (Buenos Aires: Editorial sudamericana 1996); Guido Gatti, *Técnica e morale* (Roma: Las 2001).

15 Es la propuesta que hace G. Ropohl en su libro *Technologische Aufklärung*, (Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991).

ese temor exagerado ante unos riesgos tecnológicos que, objetivamente, han disminuido<sup>16</sup>.

Urge mostrar, pues, la cara menos prometeica de la técnica; aquella que nos coloca ante la verdadera esencia del hombre y nos capacita al mismo tiempo para un uso más ético y responsable de la misma. Porque la técnica –como oportunamente se la describe en los diez últimos números de la *Caritas in veritate*– nunca se reduce a mera técnica; no se restringe exclusivamente al aspecto objetivo del actuar humano, sino que manifiesta siempre un polo mucho más subjetivo e íntimo: al hombre que labora. En consecuencia, una filosofía y una teología de la técnica que quieran ser rigurosas, deben comenzar prestando mayor atención a las contribuciones que el progreso tecnológico ha aportado al proceso conocido desde Max Weber como *desencantamiento del mundo*<sup>17</sup>.

16 Lübbe y Höffe son dos de los autores que han estado trabajando en esta dirección. Cf. Hermann Lübbe, *Der Lebenssinn der Industriegesellschaft. Über die moralische Verfassung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation* (Berlin: Springer 1991); Id. *Die Zivilisationsökumene. Globalisierung kulturell, technisch und politisch* (München: Wilhelm Fink 2005); Otfried Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993).

17 Es sabido que la idea del «desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*)» la emplea Max Weber en su presentación de la civilización occidental en camino hacia una humanidad carente de mitos y encantos. Al analizar la historia moderna de Europa, Weber encuentra que la razón instrumental (*Zweckrationalität*), la razón técnico-utilitaria que tiene por finalidad el dominio del mundo, es la que ha resultado victoriosa en el proceso de secularización. Cf. Max Weber, «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus» en *Webers Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, tomo I (Tübingen: Mohr 1947) pp. 1-236. Traducción de J. Almaraz y J. Carabafia, «La ética protestante y el espíritu del capitalismo» en *M. Weber. Ensayos sobre sociología de la religión* (Madrid: Taurus 1984) t. I, pp. 25-202. Para el estudio de esta expresión cf. igualmente K. Löwith «Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100 Geburtstag»... o.c., pp. 228-252; J. M. Weiss, «Die Entzauberung der Welt» en *Grundprobleme der Grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, IV (Göttingen: Vandenhoeck 1981) 9-47.

La expresión ha gozado de especial fortuna y se viene interpretando como el agotamiento del poder que antes tuvieron las religiones a la hora de determinar las prácticas sociales y de dotar de sentido ético la experiencia global del mundo, o bien como criterio para evaluar el papel de la moderna Ilustración. Cf. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Paris: Gallimard 1985) traducción de Esteban Molina, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* (Madrid-Granada: Trotta-Universidad de Granada 2005); Id., *Un monde désenchanté* (Paris: L'Atelier 2004); así como la particular interpretación que Habermas ha hecho de esta noción en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*...o.c., pp. 66ss.

## 2. RELIGIÓN Y TÉCNICA COMO POSITIVA SECULARIZACIÓN

Hoy ya nadie ignora las contradicciones y ambigüedades de la técnica, pero tampoco puede ocultarse el impulso que ella ha supuesto para los avances del espíritu. Superados tanto el optimismo ingenuo como el pesimismo unilateral y apocalíptico, es hora de considerar la virtualidad positiva de la técnica sin ocultar el peligro o el riesgo que trae consigo<sup>18</sup>. No otra es la intencionalidad de fondo adoptada por la encíclica *Caritas in veritate* cuando sale en defensa del cauce más humanista y originario del progreso tecnológico. Desde este punto de vista, resulta todavía más llamativo si cabe que una filosofía tan original como la de Emmanuel Levinas se muestre, en este aspecto, tan cercana a las posiciones adoptadas en el último capítulo del citado documento magisterial. La visión levinasiana de la técnica como secularización, es decir, en cuanto destructora de los dioses paganos, los dioses de los cielos y del *fatum*, los dioses locales y del paisaje, parece converger ciertamente con esa intuición de la virtualidad de la técnica y de la fe para el avance del espíritu que anima el nuevo texto de la doctrina social de la Iglesia. En él leemos, citando expresamente la celebrada *Populorum progressio* del gran Pablo VI,

18 Esta viene siendo, al menos, la posición de una amplia mayoría de autores. Cf. Juan David García Bacca, *Elogio de la técnica* (Barcelona: Anthropos 1968, 1987); Heinrich Beck, *Kulturphilosophie der Technik: Perspektiven zu Technik, Menschheit, Zukunft* (Trier: Spee 1979). Se trata de una nueva y ampliada edición de su *Phisosophie der Technik* (Trier: Spee 1969); G. Ropohl, *Eine Systemtheorie der Technik. Zur Grundlegung der Allgemeinen Technologie* (München: Hanser 1979); Id., *Ethik und Technikbewertung* (Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996); H. Lenk, *Zur Sozialphilosophie der Technik* (Frankfurt/Main: Suhrkamp 1982); Id., *Macht und Machtbarkeit der Technik* (Stuttgart: Reclam 1994); Jean C. Baudet, *Le Signe de l'humain. Une philosophie de la technique* (Paris: L'Harmattan 2005); Val Dusek, *Philosophy of technology. An introduction* (Malden [Massachusetts]: Blackwell 2006); Fernando Broncano, *Entre ingenieros y ciudadanos. Filosofía de la técnica para días de democracia* (Barcelona: Montesinos 2006); Paolo D'Alessandro e Andrea Potestio (Eds.), *Filosofia della tecnica* (Milano: Lettere Economía Diritto 2006); Steve Fuller, *The philosophy of science and technology studies* (New York: Routledge 2006); Félix Duque, *Habitar la tierra :medio ambiente, humanismo, ciudad* (Madrid: Abada 2008). Para la historia de la técnica cf. Friedrich Klemm, *Technik: Eine Geschichte ihrer Probleme* (Freiburg: Karl Alber 1954) existe una traducción de F. Sánchez Dragó, *Historia de la técnica* (Barcelona: Luis de Caralt 1962); A. Agostino Capocaccia (Ed.), *Storia della tecnica*, 4 vol. (Torino: Unione tipografico-editrice torinese 1973-1980). Y para un primer acercamiento al tratamiento filosófico de la técnica cf. art. «Technik» en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (hg. von J. Ritter und K. Gründer) Band 10 (1998) 940-952; Ildelfonso Murillo, «Filosofía de la técnica en el siglo XX» en *Diálogo Filosófico* 14 (1998) 4-26.



que «en la técnica se manifiesta y confirma el dominio del espíritu sobre la materia»<sup>19</sup>. El hombre, por tanto, solo habría podido escapar del encantamiento o del embrujo del mundo, gracias, en gran medida, a la técnica y a la religión<sup>20</sup>. Se trata, como vemos, de la misma enseñanza fundamental que, en opinión de Levinas, nos termina suministrando la técnica, a saber: Que todos aquellos dioses pertenecen al mundo y que, por consiguiente, «son cosas, y que, al ser cosas, no son gran cosa»<sup>21</sup>.

Insisto en decir que esta consideración positiva del papel de la técnica no significa en absoluto realizar una concesión sin límites al valor secularizador de la misma desde una perspectiva puramente inmanentista, ni que se esté optando tampoco por concebirla como plena realización de lo infinito o como el cumplimiento de los sueños humanos más elevados.

19 Benedicto XVI, *Carta enc. Caritas in Veritate* (7 de Julio de 2009) 69. A partir de ahora citaremos este texto bajo las siglas CiV seguidas del número correspondiente. La cita aludida de la *Populorum progressio* dice: «[Siendo el espíritu] menos esclavo de las cosas, puede más fácilmente elevarse a la adoración y a la contemplación del Creador» (Pablo VI, *Carta enc. Populorum progressio* [26 marzo 1967] 41: AAS 59 [1967] 277s.).

20 El papel de la técnica, según Levinas, no es otro que el de completar el proceso de desencantamiento y secularización iniciado por el monoteísmo. Como no podía ser menos, él reivindica solo para el judaísmo haber desmitificado el universo. El cristianismo, en cambio, habría integrado a los pequeños dioses domésticos en el culto de los santos locales y con esta catolicidad pudo conquistar la humanidad: «Le judaïsme n'a pas sublimé les idoles, il a exigé leur destruction. Comme la technique, il a démystifié l'univers. Il a désensorcelé la Nature. Il heurte par son universalité abstraite imaginations et passions. Mais il a découvert l'homme dans la nudité de son visage» (E. Levinas, «Heidegger, Gagarine et nous» en Id., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* [Paris: Albin 1976] p. 351). Cf. Id., «Desacralización y desencantamiento. Lo sagrado y lo santo» en *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas* (Barcelona: Riospiedras 1997) pp. 91-120. La relación de Levinas con el cristianismo está siendo objeto actualmente de fecundas investigaciones tanto por teólogos como filósofos. He ofrecido un primer avance de la cuestión en mi artículo «Levinas y el cristianismo» en *Communio* (2006) pp. 83-95. Cf. igualmente Josef Wohlmuth (Hrsg.), *Emmanuel Levinas-eine Herausforderung für die christliche Theologie* (Paderborn: Ferdinand Schöningh 1999); Patricio Peñalver Gómez, «Encarnación, separación, kénosis. Una aproximación al problema del cristianismo en Lévinas» en Moisés Barroso Ramos y David Pérez Chico (Eds.) *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas* (Madrid: Trotta 2004) pp. 207-232.

21 E. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*. Établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland (Paris: Grasset 1993) p. 199 traducción española *Dios, la Muerte y el Tiempo* (Madrid: Cátedra 1994). En este sentido es en el que Levinas continúa diciendo que «la technique sécularisatrice s'inscrit parmi les progrès de l'esprit humain. Mais elle –precisa este autor– n'en est pas la fin» (Ibid.). Para la relación entre Levinas y la técnica cf. Adriaan Peperzak, «Levinas on technology and nature» en *Man and World* (1992) pp. 469-482.

Con demasiada frecuencia asistimos en nuestro tiempo, es cierto, a una cosificación del infinito que intenta confundir la anticipación ideal del infinito con los resultados reales de la técnica. El producto final de esta especie de “tecnoromanticismo” ha sido bautizado como “la máquina-Dios” (*Die Gottmaschine*)<sup>22</sup>. Lo que sucede, sin embargo, es que ninguna técnica, por muy endiosada que ella se presente, permitirá cancelar nunca esa tensión irresoluble que Kant descubrió presente en todo ser humano entre infinitud potencial y finitud real, entre su «anhelo constitutivo de “ser más”» y «los límites inherentes a las cosas»<sup>23</sup>.

La encíclica, por tanto, se sitúa en esta equilibrada dirección defendiendo que solo una razón abierta a la trascendencia podrá vislumbrar ese “algo más” que la técnica, por sí sola, de manera autónoma, no puede ofrecer, so pena de transformarse ella misma en un poder ideológico<sup>24</sup>. Y esta misma sed de una trascendencia que está más allá del ser (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)<sup>25</sup> ha configurado también el horizonte de la reflexión

22 Cf. Hans-Dieter Mutschler, *Die Gottmaschine. Das Schicksal Gottes im Zeitalter der Technik* (Augsburg: Pattloch 1998). El juicio principal vertido por este autor es que «el técnico que cosifica sus anticipaciones ideales identificándolas con los resultados, provoca una ideología que justifica la barbarie reinante. Lo técnico es por sí mismo destructor y carece de metas convirtiéndose en un instrumento de poder sin riendas cuando cae en las manos de gente sin escrúpulos» (Ibid., p. 184). Mumford había descrito ya en 1966 los riesgos y los peligros que se avecinaba si se seguía manteniendo esa mítica e inveterada fe en la “megamáquina”. Cf. Lewis Mumford, *The Myth of the Machine* (Nueva York: Brace & World 1966).

23 Cf. CiV 29 y 70 respectivamente. Según Kant, las ideas de la razón (*Vernunft*), en su uso regulativo, son infinitas, mientras que las categorías del entendimiento (*Verstand*) son finitas. Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 432-595.

24 Cf. CiV 70. Cassirer había alertado ya sobre la tiranía ideológica que subyace en el determinismo de la técnica como «forma simbólica». Cf. E. Cassirer, *The myth of the state* (New Haven: Yale University Press 1946) traducción de E. Nicol. *El mito del estado* (México: FCE 1947) pp. 333s.; J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*... o.c.

25 *República* 509 b. Levinas situó su propia búsqueda desde un inicio bajo la guía de esta fórmula recogiendo la como centro de su propuesta ética fundamental: «Le Bien avant l'être» (E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [Den Haag: M. Nijhoff 1974] p. 156). Existe la fundada sospecha de que el título mismo de esta gran obra obedece al intento de Levinas de traducir la citada expresión. Cf. la «Introducción» de A. Pintor Ramos a la edición castellana *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. (Salamanca: Sígueme 1987) p. 13. Por su parte, Klaas Huizing vislumbra en este título la complicada controversia mantenida por Levinas con Heidegger cf. Klaas Huizing, *Das Sein und der Andere. Levinas' Auseinandersetzung mit Heidegger* (Frankfurt am Main: Athenäum 1988), p. 16 n. 23 y p. 186. Esta última interpretación vendría avalada, en última instancia, por el uso que Heidegger hizo también de la fórmula. Cf. Jacques

de Levinas. Toda la filosofía de este autor debe ser entendida, en realidad, como un continuo esfuerzo por liberarse de la ontología heideggeriana estableciendo la prioridad de la ética<sup>26</sup>. Pues bien, trataré seguidamente de expresar mi convicción de que en la “caridad en la verdad”, como principal criterio orientador del humanismo cristiano, se encuentra la clave última para iluminar más plenamente la fórmula platónica del Bien en cuanto transesencia o “ex-cedencia” ética.

Partimos de la idea de que la técnica constituye «un hecho profundamente humano, vinculado a la autonomía y libertad del hombre», aunque tampoco nos ponga al abrigo de toda mistificación<sup>27</sup>. Siempre existirá, es cierto, la amenaza y el peligro real de depositar una confianza ciega y absoluta en el progreso técnico. Se trata de la permanente obsesión de la ideología por la que terminamos sucumbiendo ante el encanto de un

---

Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas» en Id., *La escritura y la diferencia* traducción de Patricio Peñalver (Barcelona: Anthropos 1989), pp. 116s. y p. 192. Una buena y pormenorizada exégesis de la expresión platónica se puede leer en Jean-François Mattéi, «Levinas et Platon, sur l’“*au-delà de l’être*”» en *Noesis* n° 3 (1998) pp. 9-26. Para el estudio en Platón del «Bien» como “transesencia” que constituye la verdadera transcendencia sigue siendo aconsejable el minucioso y bellissimo análisis de Marcelino Legido, «Bien, Dios, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego» en *Acta Salmanticensis* XVIII (1964) especialmente pp. 13-55.

26 Desde su temprana contribución «Martin Heidegger et l’ontologie» en *Revue philosophique de la France et de l’étranger* (1932) pp. 395-431, Levinas no ha cejado en su crítica a la filosofía de Heidegger. El capítulo II «Interioridad y economía» de su primera obra mayor, *Totalidad e infinito*, presenta una magnífica fenomenología sobre el goce de las cosas más allá de su carácter instrumental y constituye una buena prueba, además, de su confrontación con la concepción heideggeriana de la *mundaneidad del mundo*. Cf. E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité* (Den Haag: M. Nijhoff 1961) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Traducción e introducción de Daniel E. Guilloit [Salamanca: Sígueme <sup>2</sup>1987] pp. 128-200. Para la discusión de Levinas con Heidegger cf. C. D. Reyes, «An evaluation of Lévinas critique of Heidegger» en *Research in Phenomenology* (1972) pp. 121-142; F. Ferron, «Le temps et la parole. Remarques sur Lévinas et Heidegger» en F. Wybrands (ed.), *Emmanuel Lévinas. Exercices de la Patience* (Paris: Obsidiane 1980) pp. 19-32; Klaas Huizing, *Das Sein und der Andere. Levinas’Auseinandersetzung mit Heidegger* (Frankfurt am Main: Athenäum 1988).

27 Religión y técnica siempre han estado fusionadas hasta el punto de poder considerarse a la última como “un esfuerzo esencialmente religioso”. Esta es, al menos, la tesis de David F. Noble intentando demostrar históricamente la raíz religiosa de la técnica y el peligro que ello conlleva, según él, para la supervivencia humana. Cf. David F. Noble, *The Religion of Technology. The Divinity of Man and the Spirit of Invention*. (New York: Alfred A. Knopf 1997).

poder tecnocrático basado en los criterios de la eficiencia y la utilidad<sup>28</sup>. Pero si de algo abomina el hombre moderno es a dejarse nuevamente embrujar. En este contexto, merece la pena releer ese fragmento de modernidad que es la *Primera Parte* del Quijote para palpar de cerca la pasión que recela el poder hechizador del mundo y la certeza del propio encantamiento. Levinas nos ha legado también una sabrosa, aunque breve, meditación sobre esas sugerentes páginas en la que la transcendencia se termina perfilando como única salida del aprisionamiento de locura y del laberinto de incertidumbres en los que parece hallarse sumido el hidalgo de la Mancha. Se propone allí un movimiento hacia el otro hombre «en dirección del más allá donde se encontraría un Dios distinto a los dioses visibles»<sup>29</sup>. Porque solo la voz de los afligidos y los necesitados pudo romper el hechizo de Don Quijote: «Yo sé y tengo para mí que voy encantado, y esto me basta para la seguridad de mi conciencia; que la formaría muy grande si yo pensase que no estaba encantado y me dejase estar en esta jaula perezoso y cobarde, defraudando el socorro que podría dar a

28 En este punto vuelven a estar de acuerdo la encíclica *CiV* y Levinas. El último, señalando la anfibología que subyace en cualquier aparición, y anunciando, la primera –a zaga de la advertencia de Pablo VI– el riesgo de la ideología tecnocrática y el peligro de sustituir la misma ideología por la técnica. Cf. *CiV*, 70.

29 E. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps...* o.c., p. 195 [203]. Nadie desconoce que el movimiento ético hacia el Otro y el pensamiento sobre la alteridad definen la propuesta filosófica fundamental de este autor. En la base de esta experiencia irreductible, que desborda el pensamiento, es donde hay que situar, además, la relación con lo infinito «la experiencia por excelencia» (Id., *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité...* o.c., p. 51). Y la misma noción de «substitución», central en el pensamiento maduro de Levinas, no es sino el intento de describir una absoluta asimetría entre el yo y el otro y de proponer una noción de sujeto cuya fuente de sentido no esté en una autoconciencia evidente, sino en esa diferencia que el otro impone en el cara a cara de una relación enfrentada y no colateral. El otro no es, pues, un alter ego; no es uno de dos, sino uno entre dos que nunca puede ser subsumido en una relación simétrica (Husserl) ni ser descrita tampoco desde el famoso *Miteinandersein* hedeggeriano sino desde la absoluta responsabilidad ética que con él tengo contraída de manera pasiva y anárquica. Cf. Id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Den Haag: M. Nijhoff 1974). De otro modo que ser, o más allá de la esencia. Traducción e introducción a la edición española de A. Pintor Ramos (Salamanca: Sígueme 1987); *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin 1982) *De Dios que viene a la idea*. Traducción de Graciano González R.-Arnáiz y Jesús M. Ayuso Díez (Madrid: Caparrós 1995). Para un análisis filosófico de esta noción me permito referir a mi contribución: «Alteridad e infinito: La substitución en Levinas» en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 27 (2000) pp. 243-277.

muchos menesterosos y necesitados que de mi ayuda y amparo deben tener a la hora de ahora precisa y extrema necesidad»<sup>30</sup>.

Lo que este texto pone ante nuestros ojos no es sino el sordo lenguaje del hambre que, en su inaudita humildad es capaz de provocar otra secularización del mundo despertando a los hombres «de su sopor de ahítos y de su suficiencia»<sup>31</sup>. Pero ¿no deberíamos leer bajo esta misma luz la denuncia profética levantada por la *Caritas in veritate* cuando dice que «mientras los pobres del mundo siguen llamando a la puerta de la opulencia, el mundo rico corre el riesgo de no escuchar ya estos golpes, debido a una conciencia incapaz de reconocer lo humano»? Pero hay que seguir leyendo el texto para encontrar el verdadero significado de la denuncia: «Dios revela el hombre al hombre», termina diciendo el Papa. El peligro de la ideología tecnocrática reside, por tanto, en considerar que el verdadero desarrollo consiste principalmente en hacer, cuando la clave del mismo se asienta, más bien, «en una inteligencia capaz de entender la técnica, y de captar el significado plenamente humano del quehacer del hombre, según el horizonte de sentido de la persona considerada en la globalidad de su ser»<sup>32</sup>.

La noción de persona se convierte, por tanto, en uno de los ejes centrales en torno al cual ha girado esta encíclica. Pero reconocer como persona a alguien que no es algo<sup>33</sup> exige, implícitamente, respetarla y tratar su vida en su integridad con esta especialísima dignidad. La técnica genética, muy en especial, no debe cometer nunca el error de considerar

30 Sigo la edición de Martín de Riquer (Barcelona: Planeta 1975) p. 529.

31 E. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps...* o.c., p. 197, [205]. En un texto de 1976, Levinas dirá que «La sécularisation par la faim est une question sur Dieu et à Dieu, mais, par là, moins et plus qu'une expérience». (Id., «Sécularisation et Faim» en Enrico Castelli (Ed.), *Herméneutique de la sécularisation. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Études humanistes* [Paris: Aubier-Montaigne 1976] pp. 101-109, aquí p. 105).

32 Cf. CiV, 75 y 70 respectivamente.

33 Cf. Robert Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*. (Pamplona: EUNSA 2000); Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002). Existe traducción española *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (Barcelona: Paidós 2002); Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik: zur Praxis des Prinzips Verantwortung...* o.c.; Jesús Conill, «Naturaleza humana y técnica» en Frances Abel y Camino Cañon (Eds.), *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas 1993) pp. 125ss.

la vida humana como un producto de libre disposición respetando siempre esa diferencia esencial entre lo hecho y lo crecido. Y es que, según la idea cristiana de creación, el hombre se comprende a sí mismo como imagen de Dios<sup>34</sup>. No podrá ser tratado entonces como un resultado casual o mero capricho del azar, ni siquiera como un simple ejemplar de la *grex*<sup>35</sup>, sino como resultado singularísimo de un Amor originario; clave última para entender la vida humana y garantía, al mismo tiempo, del carácter sagrado de todo ser humano.

Es verdad, la técnica moderna, no lo vamos a volver a olvidar, oculta en su interior ese brillo tentador que los griegos bautizaron como *hybris*. Es muy posible, sin embargo, que el peligro hoy se esconda agazapado en esa lucha contra el cambio tecnológico donde la naturaleza vuelve otra vez a convertirse en objeto de veneración. Y es que, incluso después de las conquistas tecnológicas y de los diversos tipos de emancipación y secularización que conforman –según decimos– la modernidad, todavía puede palpase en nuestros días una corriente de simpatía o una especie de nostalgia por aquellos tiempos pre-tecnológicos en el que la humanidad gozaba volcada familiarmente con poderes primarios de la naturaleza. Pensemos solamente en Heidegger y los heideggerianos y su intento de que el hombre recupere nuevamente el mundo. Esta tentativa suya de recuperar el mundo reclamaba a su vez la idea de un

34 Cf. el brillante *excurso* titulado «Imagen y semejanza de Dios» de Hans Urs von Balthasar en su *Teodramática 2: Las personas del drama: El hombre en Dios* (Madrid: Encuentro 1992) 290-309; J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental* (Santander: Sal Terrae 1988); W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983) *Antropología en perspectiva teológica: implicaciones religiosas de la teoría antropológica* (Salamanca: Sígueme, 1993); Id., *Systematische Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991) Band 2, 233ss. *Teología sistemática* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas 1996) vol. II, 219ss.; J. L. Ladaria, *Antropología teológica* (Casale Monferrato: Pontificia Università Gregoriana <sup>2</sup>1998); Santiago del Cura Elena, «Contribución del cristianismo al concepto de persona: reflexiones de actualidad» en Ildefonso Murillo (Ed.), *Religión y Persona* (Madrid: Diálogo Filosófico 2006) 17-45.

35 Son numerosísimos los textos de la *Ética a Nicómaco* y de la *Metafísica* de Aristóteles destacando ya la primacía en el hombre de la parte racional frente a su mera naturaleza animal. Cf. Olegario González de Cardedal, *Teología y antropología. El hombre "imagen de Dios" en el pensamiento de Santo Tomás* (Madrid: Editorial Moneda y crédito 1967) 7ss. Sobre el carácter antropocéntrico de la ética griega cf. el excelente trabajo de Marta Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Madrid: Visor <sup>2</sup>2004).

mundo que se habría perdido en el momento en el que las cosas pasaron a considerarse, sin más, objetos que se conocen y dominan<sup>36</sup>. ¿No fue Nietzsche el que dijo también que el mundo se había convertido en una fábula y que solo una afirmativo *amor fati* podría sacar a la humanidad del error más largo<sup>37</sup>.

Nos encontramos, sin duda, ante una nueva mitología de la naturaleza cuyas raíces deben ser buscadas en la cuna de la civilización europea. No se trata de una vulgar idolatría infantil, que hace mucho tiempo dejamos ya atrás, sino de la eterna seducción del paganismo. Pero cuando consentimos que lo sagrado se deslice por los poros del mundo, las cosas, y el misterio que en ellas depositamos, acabaron transformándose en la fuente de la que brota toda la crueldad humana<sup>38</sup>. La vuelta

36 En «Heidegger, Gagarin y nosotros», Levinas ofreció el siguiente retrato evocando las expresiones más conocidas de Heidegger: «Retrouver le monde, c'est retrouver une enfance pelotonnée mystérieusement dans le Lieu, s'ouvrir à la lumière des grands paysages, à la fascination de la nature, au majestueux campement des montagnes; c'est courir un sentier que serpente à travers champs, c'est sentir l'unité qu'instaurent le pont reliant les berges de la rivière et l'architecture des bâtiments, la présence de l'arbre, le clair-obscur des forêts, le mystère des choses, d'une cruche, des souliers éculés d'une paysanne, l'éclat d'une carafe de vin posée sur une nappe blanche. L'Être même du réel se manifesterait de derrière ces expériences privilégiées, se donnant et se confiant à la garde de l'homme. Et l'homme, gardien de l'Être, tirerait de cette grâce son existence et sa vérité» (Emmanuel Levinas, «Heidegger, Gagarin y nosotros» en *Difficile liberté...* o.c., p. 348).

37 Nietzsche ha ofrecido un recorrido por toda la historia de la filosofía en seis apretados estadios que culminan en el «Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIIT ZARATHUSTRA» en uno de los ensayos que componen su *Götzen-Dämmerung* titulado precisamente «Wie die wahre Welt endlich zur Fable wurde. Geschichte eines Irrtums» en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (KSA), editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari (Berlín: Walter de Gruyter 1988) 6. Abt., Band 3.

38 Cf. Emmanuel Levinas, «Sécularisation et Faim...» o.c., pp. 105s. En una temprana contribución sobre la filosofía del hitlerismo, Levinas anunciaba ya proféticamente cuales iban a ser las consecuencias de aquella actitud primaria frente al conjunto de la realidad. El encadenamiento a la sangre y al suelo (*Blut und Boden*) propuesto por el hitlerismo, suponían de hecho la ruptura con todas las tradiciones occidentales en torno a la libertad. Si el espíritu quedaba absuelto por vía del perdón (judaísmo), de la gracia (cristianismo), de la autonomía de la razón (liberalismo) o tomando conciencia de la situación social (marxismo), el hitlerismo estaría situando ahora lo biológico como el «corazón» de la vida espiritual. Levinas, no obstante, era consciente de que la filosofía del hitlerismo hundía sus raíces en la ontología heideggeriana del Ser, de la preocupación y cuidado (*Sorge*) por el Ser: «*dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*» (Emmanuel Levinas, «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme» en: *Esprit* (1934). La cita corresponde al § 41 de *Ser y Tiempo* y Levinas la introduce en el *Postscriptum* añadido en la reedición de 1997 y que había servido, en realidad, de *Prólogo* para la edición americana de 1990).

a un cosmos sagrado supondría traicionar la autonomía que el hombre conquistó cuando le robó a la naturaleza sus caprichosas pretensiones. La ciencia y la técnica se pusieron desde el primer instante al servicio de la humanidad. También la religión supuso una verdadera ilustración al liberarnos del dominio de los dioses. Una vez emancipado, el hombre no puede permitirse una nueva recaída en la naturaleza. Y todos los misterios sagrados de la naturaleza deberían parecerle mucho menos sagrados que el hambre y la muerte experimentada por cualquiera de los más vulnerables de la tierra.

La verdadera cuestión consiste de nuevo en saber si la moral es o no una farsa<sup>39</sup>, porque un mundo abandonado al dominio exclusivo de los poderes míticos, la posibilidad, en suma, de una resacralización de la *Physis*, entrañaría que la libertad humana ya no apareciese como plenamente responsable y que los esfuerzos humanos quedasen, al menos en parte, baldíos. En cambio, la fe monoteísta y la misma técnica traen consigo el alba de «una humanidad sin mitos»<sup>40</sup>. La única condición para no sucumbir al encanto de la naturaleza consiste en saberse mantener en el cauce humanista originario. Solo entonces llegaremos a ser absolutamente «conscientes de que el amor lleno de verdad, *caritas in veritate*, del que procede el auténtico desarrollo, no es el resultado de nuestro esfuerzo sino un don»<sup>41</sup>. Porque la técnica ha encorvado tanto al hombre hacia la tierra y el cuerpo se ha agrandado de manera tan formidable que únicamente «un complemento de alma» le permitirá volver otra vez a dirigirse y a mirar al cielo. Así, al menos, lo dejó dicho Bergson: La mecánica reclama y exige siempre una mística<sup>42</sup>.

39 Con esta cuestión se inicia *Totalité et infini*. Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'Extériorité...* o.c., p. IX

40 *Ibid.*, p. 49-50.

41 *CiV*, 79.

42 Cf. Henri Bergson, «Remarque finales. *Mécanique et mystique*» en *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris: PUF 1932,<sup>4</sup>1990) pp. 283-338.



### 3. TÉCNICA Y MÍSTICA

Desconozco si existe algo así como una “teología de la técnica”<sup>43</sup>. Sospecho que, de haberla, ninguna figura podría representarla mejor que la que encarna el monje cada mediodía cuando, finalizada la labor de la mañana, se reúne en oración junto al resto de sus hermanos contemplativos para elevar sus ojos y su canto de alabanza más allá de la tierra y las criaturas hasta su eterno Creador. La liturgia de la *Hora de Tercia* pone entonces en sus gargantas un himno precioso de Manuel Pérez Gil cuyo inicio y final no me resisto a reproducir:

«Tu poder multiplica  
la eficacia del hombre,  
y crece cada día, entre sus manos,  
la obra de tus manos»<sup>44</sup>.

...

Pusiste una herramienta en nuestras manos  
y nos dijiste: “Es tiempo de crear”.  
Escucha a mediodía el rumor del trabajo  
con que el hombre se afana en tu heredad».

La técnica, es cierto, se inscribe dentro del mandato del Génesis de cultivar y custodiar la tierra que Dios ha confiado al hombre (cf. Gn 2,15). Está orientada, por tanto, a reforzar esa alianza entre ser humano

43 El P. Chenu ofreció un primer esbozo en su *Théologie de la matière. Civilisation technique et spiritualité chrétienne* (Paris: Les Éditions du Cerf 1967). Cf. igualmente la sabrosa aportación de Adolphe Gesché, *Dieu pour penser. IV: Le cosmos* (Paris: Du Cerf 1994) traducción española *Dios para pensar II: Dios-El cosmos* (Salamanca: Sígueme 1997). Una buena presentación de las posiciones de algunos de los teólogos más representativos –protestantes (Tillich y Bultmann) y católicos (Guardini y Teilhard de Chardin)– acerca de la relación entre técnica y teología se puede encontrar en el último capítulo del libro de Hans-Dieter Mutschler, *Die Gottmaschine. Das Schicksal Gottes im Zeitalter der Technik...* o.c., pp. 214-250. Desde un punto de vista histórico-pastoral, aunque limitado desgraciadamente al ámbito francés, cf. Michel Lagrée, *La bénédiction de Prométhée. Religion et technologie. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle* (Paris: Fayard 1999).

44 Himno de Tercia (*Liturgia de la Horas*, t. I, Coeditores litúrgicos. Madrid <sup>3</sup>1988) 572. El texto dice también: «Nos señalaste un trozo de la viña / y nos dijiste: “Venid y trabajad”. / Nos mostraste una mesa vacía / y nos dijiste: “Llenadla de pan”. / Nos presentaste un campo de batalla / y nos dijiste: “Construid la paz”. / Nos sacaste al desierto con el alba / y nos dijiste: “Levantad la ciudad”».

y medio ambiente que debe reflejar el amor creador de Dios<sup>45</sup>. No es extraño, pues, que la reflexión y valoración de la técnica por parte de los teólogos se haya realizado desde el marco más amplio de una teología de la creación<sup>46</sup>. Desde esta perspectiva, numerosos pensadores han creído oportuno establecer también la conexión entre la idea de creación y el origen mismo de la ciencia y de la técnica. Prigogine, Whitehead y Mariano Artigas<sup>47</sup>, son solo algunos de los representantes más destacados en la defensa de esta posición. La tesis, en realidad, la habría propuesto por vez primera Pierre Duhem a comienzos del siglo pasado<sup>48</sup>. La idea fundamental en la que se apoyaba este estudioso de la ciencia es que la teología cristiana de los Padres supuso una auténtica revolución teológica frente a la concepción cosmológica de las teologías paganas helénicas<sup>49</sup>.

Al margen de otras consideraciones, es indudable que la fe en la creación impulsó la desdivinización de un mundo sometido desde entonces, en su profanidad, a la tutela y custodia humana. Y lo que decimos ahora es que el concepto de creación puede continuar aportando, a fecha de hoy, un caudal de valores nada despreciable para la reflexión sobre

45 Cf. *CiV*, 69.

46 Cf. Romano Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre zum Menschen* (Würzburg: Werkbund 1939) traducción española de Felipe González Vicen, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre* (Madrid: Encuentro 2000); Karl Rahner, *Der Mensch in der Schöpfung* en *Sämtliche Werke* Band 8 bearbeitet von Karl-Heinz Neufeld (Freiburg-Zürich: Herder-Benzinger 1998); Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre* (München: Chr. Kaiser 1985); J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación* (Santander: Sal Terrae 1986); Gisbert Greschake, *Gott in allen Dingen Finden: Schöpfung und Gotteserfahrung* (Freiburg: Herder 1986); Christian Link, «Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts» en Id., *Schöpfung* (Gütersloh: Gerd Mohn 1991); Luis F. Ladaria, *Antropología teológica. I: El hombre en la creación* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas 1994).

47 Cf. I. Prigogine e I. Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia* (Madrid: Alianza 1983) p. 50; A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (Glasgow: Collins 1975) p. 12; Mariano Artigas, *Ciencia, Razón y Fe* (Pamplona: EUNSA 2004) p. 21.

48 Cf. P. Duhem, *Le Systéme du Monde II* (Paris: 1914) p. 453 cit por J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación... o.c.*, p. 118.

49 Benedicto XVI ha insistido siempre en señalar la verdadera ilustración traída por el cristianismo. Cf. Joseph Ratzinger, *Im Anfang schuf Gott: Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall* (München: Erich Wewel 1986).

la técnica<sup>50</sup>. Lo cierto, sin embargo, es que la confianza absoluta en la mera productividad ha debilitado enormemente la recuperación de una humana “gramática de la creación”<sup>51</sup>. La dificultad viene dada por el hecho mismo de que nuestra situación espiritual esté determinada por lo que el ptopio George Steiner califica como “eclipse de lo mesiánico”. La seguridad teológica, filosófica y político-materialista de la esperanza ha sido cuestionada, en efecto, por un siglo XX que parece haber elevado la guerra, el sufrimiento y la barbarie a experiencia ontológica fundamental. Pero cuando se abandonaron aquella mentalidad utópica que nutrió gran parte de nuestra cultura, cuando asistimos inermes al derrumbe, y hasta el fracaso, de la fe en el progreso<sup>52</sup>, el escepticismo terminó por adueñarse de nuestras mentes y de nuestros sentimientos. Por eso resulta tan importante que la técnica, despejadas sus múltiples ambigüedades, recobre hoy la credibilidad perdida y se asiente nuevamente como estímulo de esa misma esperanza que nutre a la “caridad en la verdad”, al tiempo que la manifiesta<sup>53</sup>.

La tarea de humanizar nuestra técnica debe convocar muy especialmente a la filosofía y a la teología, al cerebro, pero también al alma del hombre, porque de su racional funcionamiento y de su ánimo inspirado dependen en buena medida la salud espiritual de nuestra civilización<sup>54</sup>. Nuestro actual sentimiento de orfandad tanto intelectual como espiritual, solo podrá resarcirse si de veras acogemos el «humanismo abierto al Absoluto» al que nos invita la iluminadora conclusión de la *Caritas in*

50 Cf. Philipp Schmitz, *Fortschritt ohne Grenzen? Christliche Ethik und technische Allmacht...* o.c., pp. 135ss.

51 Es el intento loable que persigue el libro de George Steiner, *Grammars of creation: originating in the Gifford Lectures for 1990* (London: Faber and faber 2002).

52 Cf. el último capítulo de la ya citada *History of the idea of progress* de Robert Nisbet. El filósofo Robert Spaemann ofreció también una muy sugerente reflexión sobre los diferentes conceptos de progreso y su crisis en relación, precisamente, al papel de la ciencia y la técnica en la época moderna. Cf. R. Spaemann, «¿Bajo qué condiciones se puede hablar todavía de progreso?» en Id., *Ensayos filosóficos* (Madrid: Cristiandad 1994) pp. 141-160.

53 Cf. CiV, 34; Carta enc. *Spes salvi* (30 noviembre 2007), 17: AAS 99 (2007).

54 Fue Husserl el que habló en 1935 de la necesidad de una filosofía auténtica que ejerciera el papel de cerebro de la humanidad ante la crisis espiritual de una Europa descabezada y tecnicada en exceso. Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie...* o.c., en *Husserliana*, Band VI, p. 13.

*veritate*<sup>55</sup>. En mi opinión, el arte de esta encíclica reside precisamente en estos últimos números suyos, de muy recomendada lectura. Se trata de un verdadero himno a la verdad albergada por el cristianismo. Y es que los creyentes nunca podremos renunciar a eso que Rahner llamó acertadamente como lo arrogante (*anmaßend*) del cristianismo cuando acuñó, por primera vez, el término de “cristiano anónimo”, es decir, la arrogancia de considerar «la salvación y lo santificadamente sanado en todo ser humano como fruto de la gracia de su Cristo»<sup>56</sup>. Una arrogancia que, como no podía ser menos, se halla radicalmente distante de la presuntuosa autosuficiencia con la que el hombre de nuestro tiempo se ha erigido en divinidad<sup>57</sup>.

Este estadio actual del espíritu humano ha recibido varios nombres. El término que más fortuna ha tenido entre nosotros es el de postmodernidad. Expresamos a través de él la reacción frente a la modernidad, especialmente contra su empresa más características, a saber: la razón y su ejercicio, o sea, la racionalidad misma. Auschwitz, Hiroshima, las hambrunas del tercer mundo y Chernóbil son sólo algunos episodios escogidos entre otros muchos para ilustrar la situación apurada, cuando no mancillada, de la racionalidad científico-técnica, el fracaso de la ambigua idea de progreso y de las utopías humanistas, el final, en suma, de la propia filosofía. Ante los abusos y errores de la razón, la postmodernidad podría haber optado perfectamente por una corrección de sus límites, pero se ha decidido en cambio por el pensamiento débil, por la renuncia expresa a poder encontrar fundamento y sentido a la realidad. Pero la quiebra de todo sentido, la pérdida de un fundamento sólido en el que apoyarse, la emancipación respecto a la verdad como tal, ha hecho que la vida humana estalle sin solución hasta el punto de que no seamos capaces ya de palpar nuestra propia alma como decía Unamuno. En este

55 Cf. CiV, 78 y 79. Propongo interpretar la intencionalidad de fondo de esta encíclica a la luz de su conclusión.

56 K. Rahner, «Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen» en *Schriften zur Theologie*, Bd. V (Einsiedeln: 1964) pp. 136-158, aquí p. 158.

57 Desde esta perspectiva nos oponemos al conocidísimo aserto de Heidegger reivindicando para la investigación filosofía su esencia y su permanencia como ateísmo. La filosofía no solo requeriría como necesidad interna la “arrogancia del pensamiento”, sino que esta misma arrogancia constituiría de hecho su auténtica fuerza: «...es en este ateísmo donde la filosofía llega a ser lo que una vez dijo un gran hombre: la ‘Gaya Ciencia’» (Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitsbegriffs* [GA, 20] pp. 109s).

callejón sin salida parece que la fe y la razón vuelven a encontrarse juntas quizá porque ambas se han necesitado siempre mutuamente.

Creo, para terminar este apartado, que la propuesta antropológica de esta encíclica es que la razón humana, el hombre, debe liberarse de su locura racionalista, esto es, de su eterna pretensión de autofundarse en sí mismo abriéndose a la Razón eterna y creadora porque es desde la Razón de Dios de la que procede, en primera instancia, la racionalidad misma del mundo. El absolutismo de la técnica, la confianza en la sola razón instrumental, conlleva en cambio una errada concepción antropológica que olvida y rechaza la intimidad espiritual del hombre. Esta pérdida progresiva de la consistencia ontológica del alma humana hace que, en el fondo de nuestra situación espiritual, se barrunte una tragedia vivida por cada uno de nosotros de forma existencial: El hecho de que la escisión entre fe y mundo esté ya, de alguna manera, instalada inveteradamente en mí. Se entiende, entonces, que la religión junto a la filosofía sean invocadas por este texto para convertirse nuevamente en terapia consoladora de este hombre necesitado, primero, de una depuración o sanación interna, antes de emprender la tarea de la reconversión exterior<sup>58</sup>.

#### 4. TÉCNICA Y UNIVERSIDAD

El problema al que quiero referirme en este último apartado de mi estudio no ha sido abordado directamente por encíclica *Caritas in veritate*. Es el problema de cómo alcanzar una verdadera formación humanista que supere la actual disgregación de los saberes. Acostumbrados ya a esta interna descomposición del saber nos sentimos incapaces, incluso, de superar tal desconexión, de alcanzar, en consecuencia, una visión sin-

58 Cf. CiV, 34, 76 y 77. No es posible curar al hombre solo desde fuera. En esta pedagogía básica de la encarnación –destilada de las consideraciones cristológicas de los padres– se apoyaba, si se recuerda, la anterior encíclica, *Spes salvi*, en su crítica al marxismo. La equivocación del marxismo no estaría tanto en su doctrina económica, cuanto en el error filosófico de fondo cometido por Marx: «...Ha olvidado al hombre y ha olvidado su libertad. Ha olvidado que la libertad es siempre libertad, incluso para el mal. Creyó que, una vez solucionada la economía, todo quedaría solucionado. Su verdadero error es el materialismo: en efecto, el hombre no es sólo el producto de condiciones económicas y no es posible curarlo sólo desde fuera, creando condiciones económicas favorables» (Carta enc. *Spe salvi* (30 noviembre 2007), 17: AAS 99 (2007) [21]).

tética y sinfónica del conocimiento humano. No faltan voces, sin embargo, tratando esta fragmentación como una bendición. La atomización de disciplinas lejos de significar una carga, supondría un progreso para la humanidad, un avance hacia una cima mayor de prosperidad. Muchos de los adeptos de la especialización extrema del saber ni siquiera creen posible ni eficaz intentar establecer algo así como una comunicación interdisciplinar<sup>59</sup>. Este, y no otro, es el motivo por el que todo partidario de recuperar la unidad del saber acabe experimentando una especie de soledad muy similar a la incomprensión que embargara a Ovidio en sus años de exilio y que le llevó a exclamar aquellos famosos versos de sus *Tristes*: «Barbarus hic ego summ, quia non intelligor illis»<sup>60</sup>.

El caso es que esta especie de tristeza, o de retracción hacia la soledad, está afectando al resto de saberes científico-técnicos y no exclusivamente a los cultivadores de las «humanidades». Benedicto XVI nos ha recordado, citando a San Agustín, que la “*tristitia* acompaña también a la simple *scientia* pues «quien sólo ve y percibe todo lo que sucede en el mundo acaba por entristecerse. Pero la verdad significa algo más que el saber: el conocimiento de la verdad tiene como finalidad el conocimiento del bien. Este es también el sentido del interrogante socrático: ¿Cuál es el bien que nos hace verdaderos? La verdad nos hace buenos, y la bondad es verdadera -termina diciendo el papa»<sup>61</sup>. Pues bien, creo que esta relación interna entre saber, verdad y bondad constituye fundamentalmente

59 El término “interdisciplina” fue introducido en 1937 por el sociólogo Louis Wirtz. Cf. David Sills «A note on the origins of interdisciplinary» en *Social Science Research Council* (1986). Bibliografía en Gerhard Banse, *Interdisziplinäre Risikoforschung: eine Bibliographie* (Opladen: Westdeutscher Verlag 1998). Cf. Juan Arana, *El caos del conocimiento. Del árbol de las ciencias a la maraña del saber* (Pamplona: EUNSA 2004). Para el enfoque pedagógico cf. E. López Barajas Zayas (ed.), *Integración de saberes e interdisciplinariedad* (Madrid: UNED 1997).

60 Recordemos que fue también Ortega y Gasset quien habló del “bárbaro especialista” describiéndolo como «[...] un hombre que, de todo lo que hay que saber para ser un personaje discreto, conoce sólo una ciencia determinada y aun de esa ciencia sólo conoce bien la pequeña porción en la que él es activo investigador. Llega a proclamar como una virtud el no enterarse de cuanto quede fuera del angosto paisaje que especialmente cultiva y llama *dilettantismo* a la curiosidad por el conjunto del saber» (J. Ortega y Gasset, *Misión de la universidad*. Edición de Jacobo Muñoz (Madrid: Biblioteca Nueva 2007) también en *Obras completas* (Madrid: Revista de Occidente 1983) t. IV, p. 287). Cf. K. Jaspers; *Die Idee der Universität: Für die gegenwärtige situation* (Berlin: Springer 1961).

61 Cf. El *Discurso preparado por el Papa Benedicto XVI para el encuentro con “La Sapienza, Universidad de Roma”, el jueves 17 de enero de 2008.*

la aventura intelectual que nos propone llevar a cabo nuestra encíclica aunque, repito, no lo haya hecho de modo expreso.

Lo que voy a tratar de poner en liza ahora es, básicamente, aquello que los griegos entendieron por *paideia*, o sea, la ‘instrucción’ o la ‘actividad de educar’ incluyendo el mismo ‘proceso o sistema de educación’ (*paideusis*) así como sus resultados. Los términos que mejor se adaptarían a esta idea griega son los de ‘cultura’ o ‘saber’. Ambos describen el fruto de la educación en el sentido de una configuración (*Bildung*) o formación acabada de la persona. La construcción o el cultivo de un individuo requiere, en efecto, el desarrollo de un esfuerzo consciente que tiende a plasmar en él su auténtico ser, el ideal universal y normativo de hombre, la excelencia (*ἀριητή*). Recordemos que fue esta visión antropocéntrica, el rasgo principal que impulsó al gran humanista y filólogo Werner Jaeger a considerar la primitiva *paideia* griega como el primer humanismo de la historia<sup>62</sup>.

Sabemos que el origen tanto del término *paideia*, como del contenido mismo de la educación, *sensu stricto*, comenzó su andadura histórica justamente con la aparición de ese fenómeno que conocemos con el nombre de la «sofística»<sup>63</sup>. Fue entonces cuando se sintió, por vez primera, la necesidad de una nueva educación que colmase los ideales del hombre de la polis. Y para sacar adelante tamaña empresa se requería, antes que nada, romper con la estrechez de miras de las antiguas concepciones aristocráticas. No será el pueblo, sin embargo, el destinatario de la educación promovida por este movimiento, sino los líderes políticos. Porque para estos “maestros de sabiduría” la nueva excelencia radica

62 Cf. Werner Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega* (Madrid: Fondo de Cultura Económica 1993); Id. *Cristianismo primitivo y paideia griega* (México: FCE 1965); O. Gigon, *La cultura antigua y el cristianismo* (Madrid: Gredos 1970); H. I. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad* (Madrid: Akal 1985); H. R. Drobner, «La relación entre la *paideia* griega y la enseñanza cristiana (s. II-IV)», en D. Ramos Listón, M. Merino y A. Viviano (Eds.), *El diálogo fe-cultura en la antigüedad cristiana* (Pamplona: Eunat 1996) 134-142.

63 Cf. G. B. Kerferd, *The sophistic movement* (Cambridge: Cambridge University Press 1981); Antonio Alegre, *La Sofística y Sócrates: ascenso y caída de la polis* (Barcelona: Montesinos 1986); Martin Heidegger, *Platon: Sophistes en GA*, Band 19 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992); Tomás Calvo Martínez, *De los sofistas a Platón: política y pensamiento* (Madrid: Ediciones pedagógicas 1995); Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes* (Paris: Presses Universitaires de France 2002); Barbara Bassin, *El efecto sofístico* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica 2008).

en la virtud política entendida, además, como aptitud intelectual para la oratoria, para la elocuencia.

Seguramente fue por este motivo por el que los sofistas terminaron denominando a su arte de educar *techné* en lugar de «ciencia (ἐπιστήμη)»; y técnica, además, de carácter político, es decir, un “saber hacer” de efectividad real. La sofística, por tanto, ponía en apuros no solo a la educación tradicional aristocrática, sino a las mismas bases de un estado que empezaba ya a tambalearse sin remedio. Lo importante, sin embargo, es que aquella vida teórica o intelectual –que hasta ese momento había hecho acto de presencia tan solo como algo excepcional, en personalidades, igualmente extravagantes por su originalidad y distancia respecto a la vida corriente del ciudadano<sup>64</sup>– esa actitud espiritual, digo, entre admirable y excéntrica, estaba siendo presentada por aquellos expertos en educación como la aspiración máxima a la que el hombre debía tender en su formación.

Frente a este tipo de educación superior, Sócrates inaugura una nueva actitud ante la sabiduría; la de quien rechazando lo dicho (δόξα), la mera opinión pública convencional, da el salto al pensamiento, se entrega en cuerpo y alma a la empresa de aprender a pensar él mismo y se compromete, personalmente, a enseñar el buen y bello arte de aprender, de hacer aprender. Quizá por esta misma actitud pudo decir Heidegger de él que fue el pensador más puro de Occidente<sup>65</sup>. La imagen que nos evoca tal actitud es, seguramente, la del intelectual por excelencia, la del genuino pensador dedicado de lleno al ocio liberal, gozando de aquella *libertas otiosa* de la que disfrutara san Agustín en su retiro de Casiciaco<sup>66</sup> y gracias a la cual, no lo olvidemos, pudo redactar su bellísima obra

64 Recuérdese la carcajada que le provocó a la muchacha tracia la caída de Tales de Mileto en un pozo cuando contemplaba embelesado el cielo. Platón elevó a categoría esta anécdota al comentar que el filósofo es “siempre de nuevo” motivo de risa, y no solo para aquella muchacha tracia, sino para el conjunto de sus congéneres incapaces de soportar una extrañeza tan absoluta hacia el mundo. Cf. Platón, *Teeteto* 174.

65 Cf. Martin Heidegger, *Was heißt denken?* (Tübingen: Max Niemeyer <sup>5</sup>1997) 52. Trad. española de Raúl Gabás, *¿Qué significa pensar?* (Madrid: Trotta 2005).

66 Más tarde calificará de *otium christianae uitae* aquella vida de Casiciaco: «Como... me hubiese yo consagrado al ocio de la vida cristiana...» (*Retr.* 1,1,1: *Obras completas*, t. XL: *Escritos varios 2º* [Madrid: BAC 1995] 40). Cf. D. E. Trout: «Augustine at Cassiciacum: *otium honestum* and the social dimension of conversion» en *Vigiliae Christianae*, 42 (1988) 132-146; G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie. Notes*



contra los académicos y sus teorías escépticas. No está de más recordar también que “ocio” en griego se dice «σχολή» y en latín *schola* de donde deriva, por cierto, nuestro término castellano escuela, es decir, el lugar de la educación. Escuela, por tanto, significaría originariamente el verdadero ocio en lugar del negocio (*nec-otium*), del trabajo esforzado. Y de esta misma consideración del ocio liberal proviene igualmente la distinción entre las artes liberales y las meras artes serviles o útiles. Las primeras, nos dirá Santo Tomás de Aquino, son las que están ordenadas al saber, mientras que las segundas se encaminan al logro de un bien útil mediante el ejercicio de una actividad<sup>67</sup>. Creo que nuestra actual división entre las áreas científico-técnicas y las humanidades, al margen de cualquier otra precisión histórica, coincide básicamente con la anterior diferenciación entre artes liberales y serviles o útiles<sup>68</sup>.

Retornemos de nuevo a la figura de Sócrates. Él representa privilegiadamente, como vengo insistiendo, la figura intemporal de una vida contemplativa, intelectual, ociosa y liberal. Pero la verdad por él cultivada no pretendía ser únicamente para sí, sino para todos; era una verdad universal, católica. La verdad, en suma, de la *filosofía perennis* que solo resulta salvífica cuando uno, en actitud filosófica, se retrae conscientemente de la distracción del mero hablar que caracteriza la vida pública y se concentra en el ámbito del pensamiento (*νοεῖν*)<sup>69</sup>. Sócrates encarna

---

*critiques* (Paris: Institut d'études Augustiniennes 1996) 45-52; Henri Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris: E. de Boccard 1983).

67 In *Met.*, 1,3. Newman nos ofrece su propia visión del asunto cuando dice «Bien se que el saber puede hacerse fructífero con la práctica; pero puede también volver al entendimiento de donde procedió, y hacerse filosofía. En un caso recibe el nombre de saber útil y en el otro el de saber libre» (*Ausgewählte Werke*, vol. IV, Maguncia, 1927, 128 cit. Por Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual* [Madrid: Rialp 1962] 34)

68 Clásica es la división establecida por Dilthey entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften* en Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte en Gesammelte Schriften*, Bd. I. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973) *Introducción a las ciencias del espíritu : ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Traducción del alemán por Julián Marías con prólogo de José Ortega y Gasset (Madrid: Revista de Occidente 1966). Cf. Hans-Georg Gadamer. *Wahrheit und Methode I. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik en Gesammelte Werke*, Bd. 1 (Tübingen: Mohr 1990) *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducción de Ana Agudo Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme 1977).

69 X. Zubiri ha mostrado de manera genial como este rasgo de la retracción se convierte en lo fundamental de la actitud filosófica de Sócrates frente la sabiduría de su

mejor que nadie a quien vive siendo filósofo, es decir, aquel que dialoga poniéndose a sí mismo y a sus interlocutores en perenne examen. Los sofistas, en cambio, personifican el modelo del intelectual experto, dedicado profesionalmente al saber concreto y eficaz, pero sin fe ya en la verdad. Todo es discutible, opinable y nada tiene consistencia firme. Y por eso pudo decir Aristóteles de ellos que habían sustituido la verdad por la mera apariencia con vistas a promocionarse socialmente. Pero cuando optaron simplemente por la solución intermedia y se conformaron con una verdad más pequeña, acabaron también renunciando indefectiblemente a la unidad del saber para entregarse a terrenos, tal vez, más acotados pero carentes por eso mismo de plena humanidad.

Así, al menos, lo percibió Platón en su ya referido Protágoras. El duelo de este diálogo se establece entre dos mundos antagónicos que baltan igualmente por obtener la hegemonía en la educación. Y esa lucha, creo yo, no se ha acabado todavía. ¿Quién es, de verdad, el auténtico educador? ¿En qué consisten la esencia y la finalidad de la educación? Estas son, en esencia, las cuestiones principales que se desean averiguar. Por un lado, tenemos la educación de los sofistas, símbolo la educación standard de todos los tiempos, la que embute de conocimientos de toda índole y termina haciendo expertos o entendidos en algo. Sócrates, en cambio, como si de un terapeuta de las almas se tratase, considera que el saber ha de ser básicamente un auténtico “alimento del espíritu”<sup>70</sup>.

El optimismo pedagógico, del que los sofistas daban continuas muestras, iba muy en consonancia con la evolución política de los estados hacia la democracia. Su conocida estimación de lo intelectual en la educación les impulsaba a reclamar para la enseñanza el carácter de arte (*techné*) que conlleva la especialización del ciudadano de la polis en una determinada materia. No olvidemos que fue obra suya la inclusión de las *mathemata* (de la armonía y la astronomía) en el conjunto de las llamadas artes liberales formado por la unión del *trivium* y del *quadrivium*. Sócrates, es verdad, no cuestiona los éxitos logrados por este tipo de cultura superior. La duda que en él se suscitaba era la posibilidad de transmitir por los mismos medios las virtudes propias del ciudadano, en

---

tiempo. Cf. «Sócrates y la sabiduría griega» en *Naturaleza, Historia Dios* (Madrid: Alianza 111999) 185-265, especialmente 239ss.

70 *Prot.*, 313.

definitiva, la posibilidad misma de educar al hombre. ¿Podía el estudio de la “ciencia social” promovido por el moderno Protágoras formar por sí solo al ciudadano ética y políticamente? La postura de Sócrates es que “si los buenos se hacen buenos no es por obra de los cuidados del hombre”<sup>71</sup> como demuestran tantos esfuerzos absolutamente baldíos y estériles realizados en este sentido.

La piedra angular de toda la educación reside, como vemos, en la posibilidad de llegar a conocer los verdaderos valores, es decir, en el posible acceso a la virtud, a la excelencia. Recordemos que “enseñar la virtud a los hombres” era la profesión especial que los sofistas se asignaban a sí mismos en tanto representantes modernos de la aquella pujante “cultura superior”. Y que tal pretensión de poder educar a los hombres se hallaba, en cambio, muy lejos de ser asumida por Sócrates que nunca quiso ser tenido por un intelectual al uso, sino más bien como un no-experto. Pues bien, el resultado final al que nos conduce el diálogo platónico es que este último, a pesar de lo dicho, es el que mejor encarna la figura del educador auténtico porque sólo él ha sabido fundamentar las bases para la primacía de la formación de espíritu como fin en sí misma. Esta primacía no puede justificarse, como pretendía los sofistas, por el simple hecho de triunfar en la vida. Frente a los conocimientos especializados, las técnicas y el *training* sofista, Sócrates ha estrenado un nuevo tipo de vida intelectual, una sabiduría que promueve la investigación de un saber más profundo como única vía para resolver el problema moral humano.

En aquel duelo se dirimían, en realidad, dos concepciones muy distintas de la naturaleza humana. Los sofistas, defendiendo un humanismo naturalista basado sobre todo en el hedonismo de los instintos y en la búsqueda del poder y, en frente, el humanismo socrático, la filosofía de la educación sostenida por el propio Platón<sup>72</sup>, que tiene como meta (τελος) el perfeccionamiento general del hombre de acuerdo a su naturaleza más propia. El objetivo último de la educación era para éstos últimos de corte esencialmente ético y quedaba expresado en el ideal de la *καλοκαγαθία*<sup>73</sup>, en la conjunción de belleza y bondad. Los *καλοι καγαθοι* constituirían la fila de los hombres verdaderamente cultos, ciudadanos honrados en

71 *Prot.*, 319 y 328.

72 Cf. *Rep.*, 498 A 1s.

73 Cf. *Gorg.*, 470 E.

el sentido de justos, nobles y buenos. La belleza y la bondad -que son “convertibles”<sup>74</sup> entre sí, se nos dirá más tarde-, forman una unidad para designar la suprema virtud del hombre<sup>75</sup>, la excelencia de la que depende la *eudemonía*, la frágil vida feliz y buena<sup>76</sup>. La educación, por tanto, consistiría en el arte de hacer mejores a los hombres mediante el conocimiento de su verdadera naturaleza y la búsqueda de lo que constituye lo mejor para ella. No es nunca lección que se aprende, sino diálogo en perenne autoexamen. Este sería el auténtico saber entendido como conocimiento de los bienes supremos, como camino esforzado hacia la virtud (*areté*); camino que debe ser recorrido no solo en la corta etapa de transición de la juventud, sino durante toda la vida.

Sabemos que esta misión, esta auténtica vocación educativa de Sócrates por hacer mejores a los hombres, fue finalmente la causa de su conflicto con el estado y la que arrastró “la muerte del más justo de los ciudadanos” como terminó caracterizándolo Platón<sup>77</sup>. La educación sofística pretendía exclusivamente preparar con éxito a los ciudadanos para la vida pública y para ello no era necesario cuestionar al estado, bastaba con adaptarse prácticamente a las reglas establecidas. Se buscaba lo que hoy llamaríamos una acomodada integración en el sistema. Ellos se pusieron de moda en aquel tiempo aunque también provocasen cierto recelo en los círculos atenienses más conservadores. La actitud de Sócrates ante la sabiduría de su tiempo suponía, por el contrario, una visión (*θεωρία*) mucho más perfecta y radical porque no solo pretendía reformar la educación, sino la renovación del propio estado hasta llegar a conmover sus más hondos cimientos.

Mi opinión ahora es que el antiguo debate entre Sócrates y sus oponentes resulta valioso para nuestras actuales controversias educacio-

74 Plotino, *Enneadas* I, 6, 6.

75 Cf. Aristóteles, *Eth. Eud.* VII, 15, 1248 b 12; Id., *Eth. Nic.*, IV, 3, 1124 a 4.

76 Cf. Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Madrid: Visor 2004); Robert Spaemann, «La filosofía como vida feliz» en Id., *Ensayos filosóficos* (Madrid: Cristiandad 2004) 89-113.

77 Cf. *Carta VII*, 324 E y el final del *Fedón*; Romano Guardini, *La muerte de Sócrates* (Buenos Aires: Emecé 1997); A. Tovar, *Vida de Sócrates* (Madrid: Alianza 1986); Miguel García Baró, *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía* (Salamanca: Sígueme 2004); Id., *La defensa de Sócrates. Comentario filosófico y traducción española del texto bilingüe de la Apología de Platón* (Salamanca: Sígueme 2005).

nales<sup>78</sup>. Sócrates sí que llevó una vida íntegramente intelectual, un tipo nuevo de sabiduría que no se dejaba arrastrar por la inercia de la tradición pasada, ni sucumbía tampoco ante el encanto de las innovaciones de la élite ateniense. Es sabida la evolución que posteriormente experimentó la aventura del saber a partir de Aristóteles. En aquella hora se inició, tal vez, la primera negación del ocio<sup>79</sup>, la primera gran división del “trabajo” intelectual a través de una concienzuda organización de la ciencia. La novedad es que esta ciencia fue interpretada como una investigación exacta del mundo que terminaba haciendo de lo individual o particular casi un fin en sí. Este tipo científico de investigación tomaba absolutamente en serio la observación y descripción de los problemas logrando así una verdadera especialización en campos empíricos tan diversos como los de la naturaleza o la historia. Aristóteles comprendió por primera vez el significado de la ζεζεζε (experientia), esto es, de la observación experta de las cosas en sí mismas y de sus propiedades en el modo en el que ellas se comportan por regla general: los hechos<sup>80</sup>. Saber porqué algo es lo que es, fue, no obstante, su gran aportación para entender las cosas y los principios de la realidad en cuanto tal. No es extraño que en esta arquitectónica del método, de la vía que nos conduce a entender las cosas, la lógica pasase a comprenderse como el auténtico órganon del saber real. Y así seguirá siéndolo durante toda la Edad Media en la que la ciencia se define como conocimiento que se hace evidente por medio del raciocinio, del discurrir que permite entender; en definitiva, a través del argumento discursivo; como instrumento para demostrar la verdad *per discursum*<sup>81</sup>. Pero este tipo de ratio de carácter discursivo cohabita todavía durante toda esta

78 Una defensa clásica de la reforma educativa muy fundamentada y abogando por un mayor peso de la humanidades en las universidades la hace Martha Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa de la reforma en la educación liberal* (Barcelona: Paidós 2005).

79 El mismo Kant se refiere a la filosofía de Aristóteles como “trabajo” cf. *Acerca de la tónica de la dignidad que se ha alzado nuevamente en la filosofía* (Akademie-Ausgabe VIII, 837-406 cit. por Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual... o.c., 20*).

80 Cf. Werner Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* (Madrid: Fondo de Cultura Económica 1993) 372-391.

81 Ockham ofrece, por ejemplo, una definición de ciencia de corte muy aristotélico: «[...] dicitur scientia notitia evidens veri necessarii nata causari ex notitia evidenti praemissarum necessariorum applicatarum per discursum syllogisticum» (*In Exp. Phys.*, prol. 2 (OPH. IV,46). Suya es también esta otra descripción: «Scientia est cognitio vera sed dubitabilis nata fieri evidens per discursum» (cit. por Xavier Zubiri, «¿Qué es saber?» en *Naturaleza, Historia, Dios...o.c., 69*).

época con el *intellectus* propiamente dicho, es decir, con aquella otra capacidad espiritual del hombre por la que éste trasciende sus propios límites humanos para llegar a la intuición simple, a la visión receptiva de lo verdadero en cuanto tal<sup>82</sup>.

La separación estricta entre ciencia y filosofía solo tuvo lugar, por tanto, en el Renacimiento al introducirse el cambio de modelo de conocimiento que culminó en la revolución científica y en la generalización del llamado “paradigma newtoniano”<sup>83</sup>. Es la época, como nos ha dicho Heidegger, en la que el mundo pasa a ser conquistado y concebido como imagen y donde el hombre ocupa ya una posición como sujeto que representa, posee y produce<sup>84</sup>. Esta discontinuidad entre la *episteme* griega y la ciencia moderna constituye, sin duda, uno de los fenómenos esenciales que señalan el orto de la Edad Moderna. Investigar hechos, fijarlos con precisión como objetos particulares a través del método experimental, guiarse por los propios resultados como camino y medio del método progresivo, son solo algunos rasgos definitorios de la esta *Nuova Scienza* de los fenómenos. Lo que quiero destacar ahora es que esta ciencia de hechos va a tener como consecuencia inmediata la acuñación también de hombres de hechos, nos dirá Husserl al exponer la crisis de las ciencias europeas. El sabio y su intento de recomponer la unidad del saber, es verdad, desaparecieron definitivamente con Leibniz; en su lugar hemos visto aparecer al moderno investigador que cuida de un proyecto de corte científico-técnico. La universidad, en consecuencia, ya no posee el carácter efectivo de unidad de las ciencias y se transforma en institución que

82 Cf. Santo Tomás de Aquino, *De Ver.*, 15,1.

83 Cf. Georges Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*. t. 4: *Les principes de la pensée au siècle des lumières* (Paris: Payot 1971) 151-212; K. Popper, *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y Refutaciones* (Buenos Aires: Paidós 1967). Otros historiadores, sin embargo, prefieren seguir hablando de “mentalidad” o “espíritu” científicos en lugar de “paradigma” cf. R. Lenoble, *Histoire de la science* (Paris: Gallimard 1957) pp. 369-536; J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle* (Paris: Colin 1971).

84 La discontinuidad entre la *ἐπιστήμη* griega y la ciencia moderna la describe Heidegger en su contribución de 1938 «Die Zeit des Weltbildes» en Martin Heidegger, *Holzwege*, GA, 5, 74; versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, «La época de la imagen del mundo» en *Caminos del bosque* (Madrid: Alianza, 1996) 67. Con una postura similar a la visión heideggeriana cf. Xavier Zubiri «Ciencia y realidad» en *Naturaleza, Historia, Dios...* o.c., 89-126.

visibiliza ejemplarmente la tendencia de los distintos saberes a separarse y especializarse.

Todo este proceso es de sobra conocido. Pero a poco que uno reflexione sobre la situación actual del hombre de ciencia, del llamado a ser el intelectual de hoy, tendrá que reconocer que este hombre vive confuso. Su confusión surge de la dispersión misma de los saberes que denominamos científico-técnicos. El problema añadido es que la multiplicación de conocimientos solo tiene justificación desde la utilidad inmediata que cada uno de ellos posee. Resulta muy fácil reconstruir el camino de este pragmatismo que desde Francisco Bacon, para quien “saber y poder son lo mismo” y “el sentido de todo saber es dotar a la vida humana de nuevos inventos y recursos”, pasa después por Descartes poniendo el acento en una actividad “práctica” que nos haga los “señores y poseedores de la naturaleza”, y llega por último hasta Marx desechando la contemplación intelectual, ociosa e interpretativa del mundo, proponiéndonos como tarea, en suma, su modificación y transformación a partir de la actividad. Las tecnociencias no serían, en este sentido, sino la última y más desarrollada emergencia de este itinerario que termina haciendo del conocimiento un medio para obtener otros bienes. Pero sin una perspectiva de conjunto, sin fines últimos, el hombre de ciencia comienza a sentirse insatisfecho también con su propio quehacer porque ni ante sus ojos, ni en sus manos, se presenta ya un mundo, sino un caos por el que él vaga profesionalmente. Su oficio le ha transformado en un técnico ni siquiera en el sentido griego del saber hacer, sino del mero hacer fáctico, pragmático, que resuelve problemas pero no permite llevar, en rigor, una vida intelectual<sup>85</sup>.

Y esta es, precisamente, la paradoja de nuestro tiempo: que las ciencias poseen verdades, sí, pero ellas mismas no viven poseídas por la verdad. La positivación y el pragmatismo desde los que se concibe la ciencia hacen que ésta busque, sobre todo, su producto, sus resultados, desarraigándose, en cambio, de la vida intelectual en la que fue gestada.

85 «[...] si debe asegurarse un fin práctico a los cursos universitarios, afirmo que es el formar buenos miembros de la sociedad. Su arte es el arte de la vida social, y su objetivo es la preparación para el mundo». (John Henry Newman, *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la Educación Universitaria*. Traducción, introducción y notas José Morales [Pamplona: Eunsa 1996] Discurso séptimo, n. 10).

Es cierto que no hay actividad humana mejor y más controlada que la ciencia. La educación, la investigación, la aplicación y la evaluación científica están sometidas tanto a rigurosos controles internos de verificación como a exhaustivas e iteradas comprobaciones externas que garantizan enormemente su objetividad<sup>86</sup>. Pero hoy más que nunca existen ámbitos que escapan a estos –por ello mismo– insuficientes mecanismos de control y regulación. Así sucede, por ejemplo, en algunas de las aplicaciones biotécnicas más recientes<sup>87</sup> donde una regulación deficiente está poniendo en riesgo, incluso, la propia autocomprensión de la vida y de la especie humana.

No cabe duda que entre el pensar y las ciencias media hoy un abismo que resulta a primera vista infranqueable. Y que si queremos restablecer una vida intelectual libre, un saber de *gentleman* como lo denominaba Newman, y no un mero saber “útil” o “servil”, las ciencias y las técnicas deben volver a pensar, más allá de los hechos fragmentarios, un cosmos ordenado cuya contemplación no les permita salir del asombro<sup>88</sup>. Pues solo el asombro, esa disposición de extraviar la mirada de lo ordinariamente presupuestado y fijado hacia lo inaudito y novedoso, permite activar la exigencia de la verdadera sabiduría, la del principiante que reconoce que no sabe.

Creo, sin embargo, que para lograr un restablecimiento adecuado de la vida intelectual habría que huir en esta hora tanto de las soluciones rápidas y superficiales –aquellas que apuestan por establecer puentes de vía estrecha y un tráfico cómodo, pero a la larga perjudicial, entre los polos

86 Cf. Javier Echeverría, «El control de la tecnociencia: las nanotecnologías como ejemplo» en *Documentos Humboldt 9: Humanismo, Ciencia y Sociedad* (febrero 2009) 173-218.

87 Jürgen Habermas y Hans Jonas son dos de los filósofos que con más contundencia han levantado la voz contra ese deslizamiento callado de la biotécnica en nuestra propia identidad como especie, defendiendo, por tanto, el derecho a un “futuro abierto”. Cf. Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur: auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 42002) Existe traducción española: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (Barcelona: Paidós 2002); Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung... o.c.*

88 Platón dice por boca de Sócrates que “este (el asombro) y no otro es el comienzo de la filosofía” respondiendo así al joven matemático que experimenta el vértigo ante estas cosas. Cf. Platón, *Teeteto*, 155; igualmente el comentario que hace Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia* sobre Sócrates y su método de conducir hasta el asombro y el desconcierto con el que se inicia y concluye la filosofía.



del pensar y de las ciencias– como de los encasillamientos dogmáticos que terminan condenando unilateralmente a uno y otro extremo del problema al aislamiento más absoluto. Es necesario poner fin a la escisión del saber en esas dos culturas antagónicas de las que nos hablaba el antropólogo y novelista Snow ya en los años sesenta<sup>89</sup> y eliminar definitivamente toda resistencia a la interdisciplinariedad. El cardenal Newman puede ayudarnos otra vez a clarificar cuál ha de ser hoy la idea de la Universidad. El dejó dicho que “el conocimiento forma un único todo, porque su campo es uno”. Ese campo es “el universo en toda su amplitud tan íntimamente entretejido que no podemos separar una parte de otra parte, ni una operación de otra operación salvo por medio de una abstracción mental”<sup>90</sup>. Hoy más que nunca, creo que tendríamos que empezar a fomentar ya en serio una educación científica de los humanistas y una educación humanista de los científicos<sup>91</sup> como única vía para un advenimiento de esa tercer cultura sin monopolizaciones que todos anhelamos<sup>92</sup>.

89 C.P. Snow, *Las dos culturas y un segundo enfoque* (Madrid: Alianza Editorial 1987).

90 John Henry Newman, *The idea of a university: defined and illustrated in nine discourses delivered to the Catholics of Dublin in occasional lectures and essays addressed to the members of the Catholic University* (Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press 1986). *La idea de universidad III*, 4 cit en John Henry Newman. *Persuadidos por la verdad* Introducción y selección de textos a cargo de Onorato Grassi. Traducción Manuel Oriol (Madrid: Encuentro 1995) 62. Existía ya una traducción parcial de Julio Mediavilla, *Naturaleza y fin de la educación universitaria: Primera parte de “Idea de una Universidad”* (Madrid: EPESA 1946).

91 Merece la pena releer las páginas de *La vie intellectuelle: son esprit, ses conditions, ses méthodes* publicada por A.-D. Sertillanges (Paris: Éditions du Cerf 1965). Cf. Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual...* o.c.; Fernando Sebastián *et al.*, *El papel de los intelectuales en la futura sociedad Ciclo de conferencias sobre nuevos aspectos de la vida intelectual* (Madrid: Publicaciones del Centro de Estudios Avanzados 1978); Pedro Laín Entralgo, «Técnica y humanismo en la formación del hombre actual» en *Id.*, *Ciencia, técnica y medicina* (Madrid: Alianza 1986) pp. 161-173; Francesc Torralba y Josep M. Esquirol (eds.), *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual* (Madrid: Caparrós 2000); Martha Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal...* o.c.; Pablo González Casanova, *La Nuevas Ciencias y las Humanidades. De la Academia a la Política* (Madrid: Anthropos 2004); Joao Batista Libanio, *Saber pensar: introducción a la vida intelectual* traducido por José Francisco Domínguez García (Madrid: San Pablo 2007).

92 Cf. John Brockman, *The Third Culture. Beyond the Scientific Revolution* (Nueva York: Simon & Schuster 1995); Edward Osborne Wilson, *Consilience. The Unity of Knowledge* (New York: Alfred A. Knopf 1998) *Consilience. La Unidad del Conocimiento* (Barcelona: Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores 1999).

