

EL CLUB DE LA MODERNIDAD. PARA PERSONAS REACIAS A LA RELIGIÓN Y, ESPECIALMENTE, PARA LOS REACIOS AL CRISTIANISMO

Leonard SWIDLER
Temple University (Estados Unidos)

Palabras clave: Religión. Modernidad. Diálogo.
Key words: Religion. Modernity. Dialogue.

RESUMEN

El autor se pregunta por el sentido de la religión en nuestro mundo, en la Modernidad. Nuestro mundo —el moderno— se caracteriza por la libertad en el núcleo del ser humano, la razón crítica como el árbitro de lo que hay que afirmar o no, y la historia, el proceso, el dinamismo visto en el corazón de la vida humana y la sociedad. Pero, más que nada, la Modernidad mundializada siente una creciente necesidad de estar en diálogo con quienes piensan de modo diferente a nosotros. Esta necesidad de diálogo nos interpela agudamente cuando, como en el caso de la religión, el diálogo debe versar sobre cuestiones cruciales en la comprensión que el ser humano tiene de sí mismo y de su entorno.

ABSTRACT

The author questions the meaning of religion in our world, in Modernity. Our world —modern— is characterized by *freedom* at the core of being human, *critical-thinking* reason as the arbiter of what to affirm or not, and *history*, process, dynamism seen at the heart of human life and society. But, more than anything, globalized Modernity feels an increasing need to be in *dialogue* with those who think differently from us. This need for dialogue sharply compels us when, as in the case of religion, dialogue has to deal with crucial questions in the understanding that the human being has of herself and her surroundings.

I. INTRODUCCIÓN

El presente volumen de los *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* está dedicado a la relación existente entre la religión y la democracia. Cederé a otras personas la tarea de definir y clarificar los términos “religión” y “democracia”, mientras que yo me dedicaré a analizar el paradigma intelectual en el que nos encontramos todos aquellos que vivimos en el Mundo Moderno de la Democracia. Este punto de vista lo desarrollaré como la persona religiosa declarada que soy y, más específicamente, como cristiano católico.

Dicho de otra forma, las siguientes páginas se han escrito para personas que viven en la mentalidad de la Modernidad.¹ La Modernidad, tal y como yo la concibo, supone un mundo que mantiene: 1. la *libertad* como la esencia del ser humano; 2. el *pensamiento crítico* como árbitro sobre lo que se puede o no afirmar; 3. la *historia*, la evolución y el dinamismo como el corazón de la vida y la sociedad humanas; 4. la necesidad cada vez mayor de *dialogar* con los que nos resultan diferentes y sentir que hay algo más que la vida, algo más que la realidad que perciben los ojos, que hay una dimensión profunda o espiritual que no se puede aprehender en nuestra experiencia cotidiana.

Asimismo, aunque reflexiono y escribo para *todas* las personas de nuestro tiempo, lo hago *especialmente* para los que han crecido como cristianos o los que ahora están descubriendo la fascinación de la Cristiandad, pero que tienen una dificultad cada vez mayor para enmarcarla totalmente, o en partes importantes, dentro de uno o varios de los principios de la Modernidad señalados anteriormente. En resumen, escribo para “las personas reacias a la religión ” y, en especial, para “los reacios al cristianismo”. Invito a todos estos lectores a unirse a mí no en el “Club del Mediterráneo”, sino en el “Club de la Modernidad”. La diferencia entre este último y el anterior, es que no existe un lugar geográfico hacia donde ir, sino un mundo intelectual en el que habitar, el cual determina, por consiguiente, la manera en la que actuamos dentro del mundo (¡Nos afiliemos o no al *Club Med!*).

II. REFLEXIONES SOBRE LA MODERNIDAD

1. La Modernidad es el entorno en el que vivimos

Cualquiera que lea este artículo vive en el mundo de la Modernidad, con las cuatro características citadas anteriormente: un sentido 1. de la libertad radical; 2. de preguntarse automáticamente si algo tiene un sentido racional; 3. de percepción de la experiencia humana en su contexto histórico específico y su relación con todos los conocimientos; y 4. de la necesidad de implicar a las personas con diferentes puntos de vista y experiencias en el diálogo para, de esta forma, aprender mucho más.

No podemos evitar la Modernidad; aun si no hacemos alusión a ella, no podemos dejarla a un lado conscientemente. La Modernidad nos rodea. Es aire lo que respiramos hasta si deseamos con fuerza rechazar parte del mismo. En nuestro interior nos sentimos *libres* y hasta nos enfadamos cuando otros nos roban nuestra libertad. No podemos evitarlo, pero nos preguntamos de forma involuntaria sobre cualquier idea, sea nueva o antigua, o sobre algún “bit” nuevo de información

1. Algunos pueden cuestionar mi uso de “Modernidad” en lugar de “Posmodernidad”, pero no lo he hecho por descuido, sino que he elegido “Modernidad” de forma deliberada y justificaré por qué he preferido utilizar como comparación el término “posmoderno” más adelante.

que nos llega si *tiene sentido*, si lo “compramos”. Por ello, nos damos cada vez más cuenta de que la realidad que nos rodea *cambia constantemente*, de que lo aprehendido anteriormente puede que ya no sea útil y, por consiguiente, nos preguntamos si viejas experiencias todavía siguen vigentes o si pertenecen al pasado. Además, cada vez con más frecuencia evitamos rechazar de forma automática a los que nos resultan diferentes, y poco a poco nos decidimos a, en primer lugar, tolerarlos, a abrirnos a ellos después e, incluso, a *buscarlos* en último término.

La Modernidad configura nuestro mundo intelectual como si se tratase del agua que permite vivir a los peces o del aire a los mamíferos. No tenemos por qué darnos cuenta de ella, excepto si se ve gravemente dañada y comenzamos a asfixiarnos o incluso a morir. Nos resistimos automáticamente cuando nuestra libertad se ve amenazada y protestamos cuando algo irracional se nos impone por obligación. Haríamos lo mismo si nos retirasen las radios, los televisores o los cada vez más presentes teléfonos móviles y ordenadores, y nos obligaran a vivir en entornos del pasado o si no pudiésemos aprender cosas nuevas de otros lugares del mundo. Todo esto es verdad, y no pensamos en ello hasta que nos falta.

Por eso, si una tradición vetusta sirve para encontrar un lugar útil o creativo en nuestra vida, tenemos que acometer dos fases importantes. La primera: Tenemos que reflexionar más profunda y conscientemente sobre cómo es exactamente el mundo de la Modernidad. Tenemos que saber específicamente qué elementos lo componen y cómo intervienen para crear el medio en el que “vivimos, nos movemos y desarrollamos nuestro ser”, tal y como San Pablo escribió citando a un antiguo poeta griego. El filósofo contemporáneo Hans-Georg Gadamer lo expresa de la siguiente manera: “De hecho, la historia no nos pertenece, sino que pertenecemos a ella”.

Cuando llegamos a ser más conscientes del contexto en el que vivimos, nos tenemos que preguntar sobre la “explicación del significado último de la vida y sobre cómo vivir en consecuencia, basándonos en una noción de lo trascendental”, lo cual es mi definición lacónica de la religión. En mi propio caso y en el de los lectores del presente artículo, esa religión es el Cristianismo. Las preguntas que nos tenemos que plantear sobre nuestra religión, el Cristianismo, surgen de forma automática a raíz de elementos de la Modernidad: ¿El Cristianismo es capaz de fomentar mi libertad?; ¿llega a tener sentido?; ¿puede adaptarse a los cambios del mundo?; ¿puede ayudarme a ampliar mi comprensión a través del diálogo con el otro? Si no puede responder a estas preguntas de forma apropiada, no podrá proporcionarnos la “explicación del significado último de la vida y sobre cómo vivir en consecuencia”.

2. La libertad en el corazón del ser humano

Sabemos cada vez mejor que en el corazón del universo existe una libertad fundamental, una indeterminación. Ya a principios del siglo XX supimos fehacientemente, mediante el “Principio de Incertidumbre de Heisenberg”, que, al investigar

un suceso subatómico no podemos saber con precisión al mismo tiempo cuál es la velocidad y la ubicación de un electrón. Esto puede parecer poco interesante para los que no sean físicos, pero tiene implicaciones profundas. Significa que en el fondo de nuestra realidad física hay una libertad radical, por lo tanto, cuando los seres humanos *experimentamos* o *sentimos* una libertad radical en el corazón de *nuestro* ser, no se trata de una anomalía ni nada raro. Nuestro sentido humano de libertad radical, a pesar de todas las limitaciones que podemos sentir, es algo que está muy vinculado a la base física más profunda de nuestros propios cuerpos y del universo en general.

A pesar de los argumentos de famosos psicólogos del determinismo, como Ivan Pavlov, B. F. Skinner y Jacques Monod, filósofos del determinismo, como Arthur Schopenhauer, y teólogos como San Agustín, Martín Lutero y Juan Calvino, la inmensa mayoría de los hombres y mujeres están convencidos de que existe un núcleo de libertad, de elección en el corazón de los seres humanos. Todo nuestro mundo civilizado, en cualquiera de sus culturas, se construye sobre los cimientos de la libertad. Pondré un ejemplo en el que se basan todos los elementos de la civilización: todos los sistemas legales se construyen bajo la presunción de la libertad y responsabilidad humanas fundamentales. Usted sabe que este Ferrari no es suyo. Sin embargo, lo ha cogido por algún motivo para dar una vuelta o ir de compras, pero lo han detenido. La ley determina que debe pagar una multa porque se supone que ha tenido la oportunidad de elegir y ha decidido *libremente* robar el coche.

En una escala superior, piense en los Juicios de Nüremberg o en otros juicios sobre crímenes de guerra llevados a cabo desde entonces como, por ejemplo, los realizados contra los perpetradores de genocidios en Ruanda, Bosnia o Irak. La defensa de los vigilantes de las SS de Auschwitz y de otros, que se basó, entre otras cosas, en que “sólo seguían órdenes”, no se apreció que fuera convincente. Se los declaró responsables por sus crímenes atroces contra la humanidad, ya que se consideró que eran personas libres al realizar sus actos.

En el ámbito teológico, nadie sigue *realmente* a los teólogos que enseñan el determinismo, la predestinación. ¿Qué predicador se sube al púlpito los domingos por la mañana y cuenta a sus feligreses que no se puede hacer nada para ir o no al cielo, pues Dios ya lo decidió al crearnos (utilizo deliberadamente el lenguaje machista tradicional porque estas cosas se dicen y se han dicho normalmente por hombres, incluido el dios “en masculino”)? La conclusión obvia de los feligreses, si lo creyesen, tendría que ser ahorrarse el dinero, despedirlo y cerrar la iglesia.

Algunos teólogos, como Lutero, Calvino y sus descendientes intelectuales, que enseñan que los humanos no podemos hacer nada en absoluto por evitar la condenación eterna, todos los domingos predicarán con entusiasmo que deberíamos abrirnos a la bendición de la gracia de Dios (aunque también enseñan de una forma que se contradice a sí misma que Dios ya ha determinado si nos dará o no la gracia para aceptar su bendición). No, ningún predicador cristiano parece creer en realidad (al menos si no quiere perder su trabajo) que los humanos no somos radicalmente libres y que, por eso, somos responsables de nuestra propia

“salvación”, a pesar de que sus enseñanzas sean a veces confusas y estén llenas de contradicciones.

¿Existe alguna manera por la que los propios seres humanos nos podamos explicar en qué medida somos libres y por qué tenemos la capacidad de elegir? Por supuesto, se han realizado muchos intentos por contestar, pero permítanme aclarar esto desde las reflexiones personales que ustedes y yo podemos llevar a cabo, es decir, no a través de pruebas neurológicas o de cualquier otro tipo de experimento, sino mediante la alusión a nuestra propia experiencia humana común y a través del análisis de sus implicaciones.

En primer lugar, permítanme decir que no estoy influido por el antiguo y destacado filósofo griego Platón. Afirmaba que los humanos tenemos ciertas ideas innatas y que éstas son “realmente reales”, en contraste con las imágenes “misteriosas” percibidas por nuestros sentidos, las cuales vemos todos los días. Más bien, estoy influido igualmente o más por su destacado discípulo, Aristóteles, que sostenía, citando las palabras del, a su vez, destacado discípulo del siglo XIII, Santo Tomás de Aquino: *Nil in intellectu quod non prius in sensu* (“Nada hay en el intelecto que no haya pasado primero por los sentidos”).

Por ejemplo, los humanos somos capaces de percibir a través de nuestros sentidos un gran abanico de tipos de perro y “abstraer”, o literalmente “eliminar” (del latín: *ab*, “desde”; *tratus*, “tirar”), a partir de una multitud de diferentes detalles sensitivos, como el tamaño, el peso, el color..., una noción común de “perro” que abarque todos los miembros individuales de la especie. Nuestro razonamiento de abstracción nos permite clasificar la variedad de los individuos, con sus aspectos comunes y diferencias; compararlos y, como consecuencia, elegir uno, varios o ninguno de entre los mismos. Si no pudiéramos pensar de forma abstracta, no podríamos comparar y, por consiguiente, tampoco elegir. No seríamos libres en ese caso, sino que estaríamos determinados por nuestros instintos internos, que funcionan como si fueran programas informáticos, y con la misma inexorabilidad.

Otra manera de decir “elegir” es decir “querer” en un sentido amplio. Cuando nuestras facultades del conocimiento, como los sentidos o la razón, nos presentan un aspecto de la realidad (la Verdad), nuestras facultades de deseo nos llevan a lo que percibimos como Bueno. Veamos un ejemplo sencillo: mi sentido de la vista ve un helado y, gracias a mi experiencia anterior del sentido del tacto, lo percibo como Bueno; entonces, mi facultad de deseo me lleva a unir mi concepto psicológico de lo Bueno con el cucurucho de helado. Por ello, querer o elegir supone una fuerza de unión, que atrae al “actor” hacia lo que percibe como Bueno, ya sea un cucurucho de helado, un concierto de Mozart, un amigo, etc.

Sin embargo, aun cuando se nos presenta algo que nuestras facultades apetitivas perciben como Bueno, también tenemos la capacidad de no unirnos a eso Bueno. Podemos rechazar un cucurucho de helado, apagar un CD de Mozart o no visitar a un amigo, aunque nos sintamos empujados a unirnos con todas estas cosas. Ésa es una de las razones de por qué algunos filósofos existencialistas, que realzan la centralidad de la libertad para los humanos, han hablado de “nuestra detestable libertad”.

Las personas hemos sido siempre fundamentalmente libres pero, en una gran parte de la historia de la humanidad, se les ha dicho a la mayoría de las mujeres y los hombres que esencialmente no eran libres y se les ha impedido físicamente ejercer la mayor parte de sus libertades. Sólo una pequeñísima élite de personas, principalmente hombres, eran completamente libres de forma relativa. La mayoría de los seres humanos no eran “libres”. Por ejemplo, en la “inventora” de la democracia, la antigua Atenas, sólo un 10% de la población podía formar parte del gobierno, eran el *demos* y unos dos tercios de la población eran esclavos o *metecos* (aquellos que tenían responsabilidades civiles pero no derechos). La esclavitud existe desde hace miles de años, desde antes incluso que la escritura. Sólo a partir de finales del siglo XVIII, como resultado del movimiento “abolucionista”, que se inició en Inglaterra por parte de los cristianos, fue cuando se eliminó en *gran parte*, de lo cual pueden estar orgullosos el Cristianismo y la Modernidad por haberlo llevado a cabo. Además, las mujeres siempre han sido, con mucho, el grupo más grande no libre de humanos, ya que durante la mayor parte de la historia humana la gran mayoría de las mujeres ha sido mucho menos libre que los hombres. También en este caso, la Modernidad puede estar orgullosa por haber trabajado, con un éxito importante, en la liberación de las mujeres de la servidumbre sexista, aunque todavía queda mucho por andar. Desgraciadamente, el Cristianismo ha seguido resistiéndose a este movimiento de liberación o está llegando muy tarde.

Cuando el núcleo interior de la libertad humana comenzó por fin al alcanzar el punto de inflexión de la libertad en la Ilustración occidental del siglo XVIII, ya fue imparable. Todas las personas querían ejercer su radical libertad humana. Casi todas las fuerzas civiles y religiosas se resistieron por inercia a la expansión de la libertad humana. Un ejemplo escandaloso se produjo cuando el Papa Gregorio XVI en la enclítica *Mirari vos*, de 1832, condenó drásticamente la libertad de pensamiento y de religión como una locura absoluta. *Deliramentum* fue el término latino que utilizó. A este respecto, fue citado con mayor fuerza por su sucesor el Papa Pío IX, en 1864, en su *Sílabo de los mismos errores*. Sin embargo, la Iglesia Católica cedió y se desdijo totalmente, por supuesto, sin admitirlo, en la *Declaración de libertad religiosa*, de 1965, durante el Concilio Vaticano II, donde insistía en que la libertad de religión y pensamiento residían en el corazón de la tradición católica.

3. Razón del *pensamiento crítico* como árbitro de la verdad

En los inicios de la Cristiandad, ¿no existía la Cristiandad! En esos tiempos existía el Judaísmo, y uno de sus principales intérpretes fue Jesús o, mejor dicho, *Yeshua ha Notzri* (Jesús de Nazaret), quien estudió en las dos grandes escuelas de rabinos, si no es que con los propios maestros de esas escuelas: Hillel y Shammai. Yeshua mismo consiguió convertirse en un gran rabino. Al principio, todo lo realizado por Yeshua sucedió dentro del Judaísmo, pero tras su crucifixión y resurrección, entre sus seguidores sólo hubo una pequeña parte de la comunidad judía, mientras

había un número cada vez mayor de no judíos y gentiles. Ya durante la vida de Yeshua hubo un enfrentamiento sobre dónde residía la verdad: si siguiendo las enseñanzas de Yeshua o no. Esta división aumentó de forma importante después de su muerte y se abandonó pronto este mundo semita, con su forma de pensar y hablar de “imagen-lenguaje”, y un mayor énfasis no sobre “¿qué debo pensar?”, sino sobre “¿qué debo hacer?” (que, naturalmente, es la forma en que pensaba y enseñaba Jesús). Entonces hubo una traslación al mundo griego, helenístico, donde se tenía una manera de pensar principalmente abstracta y filosófica, y se ponía un gran énfasis en el “¿qué debo pensar?”

Durante el primer siglo tras la muerte de Yeshua, todos los escritos que se estimaron oportunos para formar el Nuevo Testamento fueron escritos, al igual que muchos otros documentos, pero no se incluyeron en el canon del mismo. Lo que se incluyó y lo que no se incluyó se fue decidiendo de forma gradual por parte de la comunidad cristiana en su conjunto, la *Ekklesia Katholika*, como se llegó a llamar a la Iglesia Universal, y se hizo definitivo alrededor del año 367 d.C. No obstante, incluso durante el primer siglo de gestación, hubo una gran variedad de cristologías diferentes, es decir, de explicaciones del significado de Jesús el *Cristo* (*Messiah* en hebreo), las cuales se exponen en el Nuevo Testamento.

Durante todo este tiempo se produjeron grandes debates sobre lo que era la verdad cristiana y sobre cómo se expresaba. En el año 325 d.C., se dio un gran paso para clarificarla cuando el emperador romano Constantino convocó el primer Concilio Ecuménico (en griego *oikumenos*: universal) en un barrio de la nueva ciudad imperial de Constantinopla llamado Nicea. En aquel momento, el porcentaje de seguidores judíos de Yeshua había decrecido de forma importante en comparación con el gran número de gentiles. Estos “nuevos” seguidores de Yeshua no residían en el mundo intelectual semita del “lenguaje de las imágenes” y del “¿qué hacer?”, sino en el mundo del pensamiento griego o helenístico de las “abstracciones filosóficas”, con un gran énfasis en el “cómo pensar”.

Los grandes debates sobre el significado de las enseñanzas y la vida de Yeshua continuaron a partir de entonces, con los ya canonizados escritos del Nuevo Testamento, y se alcanzó un clímax en el Concilio de Calcedonia, otro barrio de Constantinopla, en el 451, aunque se celebraron otros tres concilios ecuménicos a partir de ése, de los cuales el último fue el de Nicea II, en el 787 d.C. Sin embargo, a mediados del siglo V, reinaba el denominado Canon Vicentino: *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* (lo que se ha creído en todas partes, siempre y por todos). Por ello, como síntesis, el camino hacia la verdad tomó la forma del pensamiento filosófico griego, tal y como se muestra en las manifestaciones conciliares. Tras la ruptura entre el Cristianismo oriental y occidental, confirmada en el 1054 d.C., las manifestaciones papales se convirtieron cada vez más en la sede de la verdad del Cristianismo occidental, del Catolicismo. Por ello, en el Catolicismo, el *Magisterium* papal se convirtió en la fuente final de la Verdad, mientras que en el Cristianismo oriental y en el ortodoxo, la *Traditio*, tal y como se refleja en los concilios ecuménicos, se mantuvo como el último árbitro. No obstante, a causa de la reforma protestante del siglo XVI en Occidente, hubo

un cambio de la *Traditio* y del *Magisterium* hacia la *Scriptura* por parte de los protestantes, mientras que los católicos se quedaron con las dos primeras.

Esta división condujo a sangrientas guerras durante un siglo y medio en toda la Europa central y occidental, las cuales tuvieron como culmen la clausura de la Guerra de los Treinta Años, en 1648. Mientras tanto, sucedieron otros cambios trascendentales en Europa que la llevarían al dominio mundial: la Revolución en la Exploración del Mundo durante el siglo XVI, la Revolución Científica del XVII (con Copérnico, Galileo o Newton, entre otros), la Revolución Filosófica de los siglos XVII y XVIII (por ejemplo, Descartes, Locke, Kant), la Revolución Industrial del siglo XVIII, y la Revolución Económica del siglo XVIII con la emergencia del Capitalismo (Adam Smith). La Ilustración del siglo XVIII no usó para medir la verdad la *Traditio*, el *Magisterium*, ni la *Scriptura*, sino la *Ratio*, la Razón. Lo que nos preguntábamos para afirmar y determinar la manera de actuar era ahora: ¿Ha superado la prueba de la razón?, ¿tiene sentido?, ¿está basado en nuestra experiencia y en el análisis meditado?

A partir de entonces, las manifestaciones del Papa, las del Concilio Ecuménico, la Tradición en general e incluso sus fuentes, las Escrituras, se vieron expuestas al cuestionamiento de la Razón. La Ilustración fue un movimiento radical de reforma intelectual basado en la supremacía de la razón, principalmente en Inglaterra, Francia y Alemania. Entre otras cosas, contribuyó de forma significativa a la Revolución francesa y a la Revolución norteamericana. En Estados Unidos, Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, John Adams, James Madison y Thomas Paine se consideraban a sí mismos como ilustrados. Críticos posteriores de la Ilustración los consideraron como superficiales (¿pudo ser Immanuel Kant superficial?), como simplistas al reclamar una racionalidad humana universal, como anti-históricos en cuanto a la comprensión y como críticos radicales del Cristianismo. *Ecrasez l'infâme!* (¡Aplastemos al infame! —el clero—), según escribió Voltaire, el filósofo anticlerical francés *par excellence*.

Sin embargo, hay que ser cauto al reducir la Ilustración a la superficialidad, al anticlericalismo y a la negatividad hacia la historia. Esto sucede de forma especial en el término alemán *Aufklärung* (de donde procede el término en inglés *Enlightenment* (Ilustración), el cual es una traducción literal del término alemán *Aufklärung*, que procede de uno de los filósofos más influyentes de la Modernidad, Immanuel Kant (1724-1804), que escribió un libro donde preguntaba *Was Ist Aufklärung?* (¿Qué es la Ilustración?), en 1784.

La *Aufklärung* fue un gran movimiento de reforma en Alemania de la sociedad civil y la Iglesia, tanto protestante como católica (sus pensadores principales contaban entre sus filas con ilustrados como Gottfried Leibniz, Federico el Grande, Moses Mendelssohn, Gotthold Lessing, Herman Reimarus e Immanuel Kant). Por ejemplo, las reformas de la *Aufklärung* que se realizaron en las regiones germanoparlantes de Suiza y en lo que hoy son las regiones de Baden-Württemberg, Hesse y parte de Baviera entre 1802 y 1833, que entonces integraban la mayor diócesis del mundo, bajo el liderazgo de su administrador Ignaz von Wessenberg (1774-1860), se parecían asombrosamente a las llevadas a cabo por el Catolicismo en el

Vaticano II (1962-65).² Se insistía en 1. una reforma litúrgica basada en estudios académicos y en el uso de la lengua vernácula; 2. la promoción del uso popular de la Biblia y un mayor uso de los estudios bíblicos; 3. una apertura ecuménica a los protestantes; 4. la modernización de la educación religiosa; 5. la toma de decisiones de la iglesia colegiada; 6. la eliminación del celibato clerical obligatorio; y 7. el oficio papal como un poder para la unidad más que uno autoritario. Por consiguiente, la *Aufklärung* en Alemania no era anti-ecclesial, como gran parte de la Ilustración o la Revolución francesas, sino pro-ecclesial (en pro de una iglesia *Aufgeklärte*, ilustrada).

4. La Historia transforma todas las realidades humanas

a) *Desarrollo de la historia filosófica y “científica”*

En parte como reacción al ensalzamiento que hace la Ilustración de la universalidad de la razón humana, surgió al mismo tiempo, principalmente en Alemania, un intento de reequilibrio sobre la base de la particularidad de las comunidades, las costumbres, los idiomas, la literatura y la historia individuales. Cuando la *Aufklärung* estaba alcanzando su cima, a finales del siglo XVIII (los estudiosos alemanes también hablan de la *Spät-Aufklärung*, la Ilustración tardía, que llega hasta bien entrado el segundo cuarto del siglo XIX en Alemania), aparecieron los precursores de lo que se dio en llamar el “Historicismo” (*Historismus* en Alemán), en especial Johann Georg Hamman (1730-1788) y Johann Gottfried von Herder (1744-1803).

Una noción clave del Historicismo es que la vida humana (como toda la realidad) cambia, es dinámica y evoluciona. Los seres humanos han evolucionado en los millones de años que tiene el Universo. Aunque las estimaciones actuales sobre la edad del Universo, que datan su edad en unos trece mil setecientos millones de años, no se han realizado hasta hace poco tiempo, a finales del siglo XVIII y principios del XIX se produjo una profunda preocupación en torno a que los humanos somos producto de nuestro pasado y tenemos, además de cosas en común, diferencias importantes.

Por supuesto, la historia escrita de la civilización occidental se remonta hasta, al menos, el griego Herodoto (484-425 a.C.), conocido como el “Padre de la Historia”, y hasta su joven compatriota Tucídides (460-400 a.C.). Sin embargo, a principios del siglo XIX es cuando surgió la historiografía moderna, “científica”. Leopold von Ranke (1795-1886), representante de la Escuela Histórica, puso de relieve: 1. El uso crítico de los documentos primarios y las fuentes originales; la tarea del historiador era averiguar el valor de las fuentes utilizadas: ¿Se trataba de

2. Véase Leonard Swidler, *Aufklärung Catholicism 1780-1850* (Missoula, MT: Scholars Press, 1978); y Leonard Swidler, *Making the Church Our Own. Reforming the Catholic Church from the Ground Up* (Nueva York: Sheed & Ward, 2007).

testigos oculares? ¿Eran fiables? ¿Eran parciales?... 2. De este modo, los “hechos” hablarían por sí mismos. 3. El historiador tenía que esforzarse por describir el pasado con la mayor objetividad posible: *Wie es eigentlich gewesen ist* (“cómo era realmente”).

Los historicistas consideraban las historias del pasado de cada comunidad como muy educativas para la comunidad y sus miembros, por lo que ya no era simplemente la humanidad tal cual la que nos determinaba. Debido a esto, el movimiento romántico del siglo XIX realzaría el pasado como un elemento esencial para la humanidad. Por ejemplo, la Edad Media y el Renacimiento se empezaron a ver con ojos renovados y con una mirada positiva, por lo que ahora tenemos una imagen cada vez más precisa del pasado no sólo de la civilización occidental, sino de todo el mundo.

Al mismo tiempo, el sentido de la historia, del dinamismo, de la evolución y del progreso dominaron las filosofías surgidas en Alemania. Se puede citar a Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Schelling (1775-1854) y especialmente a Georg Wilhelm Hegel (1770-1831). Todos ellos, sucesivamente, fueron profesores en la nueva Universidad de Berlín, aunque Schelling y Hegel también habían estudiado en mi *alma mater*, la antigua Universidad de Tübingen. Naturalmente, y aunque sea infamante, también los sucedió Karl Marx, quien formó parte inicialmente de los “Jóvenes Heglelianos”, pero que puso boca abajo pronto el idealismo filosófico de Hegel con su “materialismo dialéctico”, manteniendo, sin embargo, el énfasis en la historia, en el dinamismo.

b) *La Historia impregna el pensamiento religioso*

Esta centralidad de la historia apareció también en la teología cristiana alemana. Para comenzar, tenemos a Schelling y Hegel, quienes fueron teólogos filosóficos y tuvieron una gran influencia, en la “Escuela protestante de teología de Tübingen” (más adelante trataremos la “Escuela católica de teología de Tübingen”), sobre teólogos como Ferdinand Christian Bauer (1792-1860) y David Friedrich Strauss (1808-1874), los cuales profundizaron en la historia para articular su teología, siguiendo en gran medida la visión de Hegel sobre la historia mundial. Pero, sin lugar a dudas, el teólogo protestante más influyente de este período, y cuya influencia dura hasta nuestros días, fue Friedrich Schleiermacher (1768-1834).

Principalmente, Schleiermacher concibió la teología dogmática como la historia de la teología. Por ejemplo, afirmó que el dogma cristiano de la Trinidad no describía cómo eran las cosas “ahí afuera”, en este caso, en Dios Mismo. Más bien, la doctrina de la Trinidad fue la expresión del encuentro de la comunidad cristiana del siglo IV con lo divino, tal y como surgía del Nuevo Testamento y de su comprensión por parte de los seguidores helenísticos de los tres primeros siglos.

Centrarse en el análisis crítico de los documentos y sus trasfondos, tal y como lo promovían los historicistas como von Ranke, se empezó a aplicar a la Biblia (realmente esto ya lo había comenzado Hermann Samuel Reimarus —1694-1768—,

pero sólo se publicó póstumamente a través de Lessing, en 1774-1778) y se combinó con la historización de la teología por parte de Schelling, Hegel, Schleiermacher, entre otros, para crear lo que se conoció durante un siglo como “Teología liberal” protestante. Se cuestionó temporalmente de forma profunda tras el desastre de la Primera Guerra Mundial (1914-1918) por parte de Karl Barth y otros teólogos protestantes, pero su influencia se evaporó en el último tercio del siglo XX.

Cabe notar que esta evolución del Protestantismo alemán se produjo también en muchas esferas del Catolicismo alemán. En primer lugar, existían los católicos *ilustrados* (*Aufklärung*) representados por Ignaz von Wessenberg, al cual ya nos hemos referido, y otros, quienes se dedicaron a reformar el Catolicismo de forma que incluyese definitivamente la *Aufklärung*, así como una apreciación de la importancia de la historia. Además de von Wessenberg y sus colegas clérigos y laicos, otro centro de *Aufklärung Katholizismus*, junto con su sensibilidad simultánea hacia la historia, fue la Escuela católica de teología de Tübingen, que incluía a sus grandes profesores Johann Sebastian Drey (1777-1853), Johann Baptist Hirscher (1788-1865), Johann Adam Möhler (1796-1838) y, algo más tarde, el discípulo de Möhler y sucesor, el tan respetado historiador eclesiástico Karl Josef Hefele (1809-1893). Hefele fue el autor de los siete magistrales volúmenes de la historia de los concilios ecuménicos y, por consiguiente, un duro opositor al dogma de la Infallibilidad Pontificia de 1870 (él junto con otros obispos alemanes abandonaron Roma antes de votar el dogma y fue el último obispo alemán en aceptarlo formalmente). Tras su nombramiento como obispo de Rottenburgo (donde se encuentra Tübingen) en 1869, su discípulo Franz Xavier Funk (1840-1907) se convirtió en su sucesor y siguió el mismo enfoque histórico progresista.

La mezcla del espíritu de la *Aufklärung* alemana y el énfasis sobre la historia en la teología se puede observar mejor en el primer libro de Johann Adam Möhler *Die Einheit der Kirche* (*La unidad de la Iglesia*), el cual considera la Iglesia cristiana, sus enseñanzas y costumbres como un organismo y, por tanto, como una entidad en continuo crecimiento, cambio y adaptación. Al mismo tiempo, se definió orgullosamente como un *Aufgeklärt* (ilustrado) y durante los años veinte del siglo XIX fue muy crítico con lo que consideraba como la actitud retrógrada y autoritaria de Roma. Esta concepción de la comunidad humana, incluida la Iglesia cristiana, como un organismo era muy común en el pensamiento del siglo XIX, principalmente en Alemania.

c) “La hermenéutica de la sospecha”

Casi al mismo tiempo, el Historicismo impulsó una visión contraria al ideal de la historia “objetiva”, considerada progresivamente como estratificada por las fuerzas conductoras “reales” de la historia, lo que se denominó posteriormente como “la hermenéutica de la sospecha”. Uno de los exponentes de tal hermenéutica de la sospecha fue Ludwig Feuerbach (1804-1872) quien, aunque se inició como discípulo de Hegel y de su idealismo y después giró hacia el materialismo, con-

cebía la cristiandad como una proyección del deseo. Marx lo siguió, abandonando así el idealismo de Hegel por su propio materialismo dialéctico, y consideró la religión como una conciencia errónea dirigida hacia los oprimidos para que no se rebelaran (dicho coloquialmente, la religión representaba “castillos en el aire, y punto”). Para Marx, el elemento determinante de la vida humana era la economía. Emil Durkheim (1858-1917) consideraba la religión sencillamente como las reglas básicas para la supervivencia de la comunidad como mandatos de Dios: sólo aquellas sociedades que tengan normas contra el homicidio, el robo y el engaño podrán sobrevivir y, para asegurarse de que dichas normas se cumplirán, la sociedad las declaraban como procedentes “de Dios”. Más tarde aparece la figura de Sigmund Freud (1856-1939), quien consideró a Dios como sólo un “Gran padre en el cielo” y la religión como un apoyo psicológico: “El hombre no es la imagen de Dios, sino que Dios es la imagen del hombre”.

La verdad obvia de estas y otras “hermenéuticas de la sospecha” atrajo muchos seguidores, pero su calidad de “unidimensionales” las convertía finalmente en sujetos de sospecha. Eran consideradas por mucha gente, o quizá por la mayoría, como demasiado simplistas y reduccionistas. Por ejemplo, si de hecho, como establece el Génesis, los hombres y las mujeres fueron creados a imagen y semejanza de Dios, entonces por supuesto Dios debe de parecerse a su vez a los humanos. De nuevo, está claro que la economía es una fuerza importante en las relaciones humanas, pero también lo son la raza, la educación, la cultura, la meteorología, el sexo... Dado que la vida humana es extremadamente complicada, cualquier explicación “sencilla” o “única” está abocada a ser parcial, a ser reduccionista y, por ello, equivocada, a pesar de, o quizá como causa de, la validez de su percepción última.

No obstante, fue quedando cada vez más claro que existen fuerzas en el funcionamiento de la vida humana y en la sociedad que conocemos cada vez mejor. Cuando aprendemos de estas fuerzas, vemos que la vida y las relaciones humanas están influidas por multitud de elementos que no considerábamos anteriormente. Vemos el desarrollo del mundo como resultado de un conglomerado de fuerzas que operan en diversos niveles: psicológico, social, económico, político, ecológico, tecnológico... Todo es muy fluido, dinámico, histórico y evolutivo.

d) La Historia domina la Epistemología

Junto con el surgimiento del Historicismo, la historia también dominó nuestra concepción de la Verdad. La Verdad se ha considerado cada vez más como dinámica, fluida, orgánica y contextual. Lo que sucede con nuestra comprensión de la Verdad es, retrospectivamente, algo de sentido común. Pero en primer lugar, para evitar confusiones, veamos lo siguiente sobre cómo utilizar el término Verdad.

Normalmente utilizamos el término “verdad” para referirnos a nuestras *afirmaciones* sobre un aspecto de la realidad. Designamos una afirmación como verdadera si describe adecuadamente algún aspecto de la realidad. Por ejemplo,

si una puerta de una habitación está cerrada, puedo decir “la puerta está cerrada”, por lo que podemos decir que mi afirmación es “verdadera”. Sin embargo, también podemos realizar otras afirmaciones “verdaderas” sobre la puerta, como: la puerta está hecha de madera, es azul, pesa 3 kilos, la han sacado de sus bisagras y muchas cosas más. Pues bien, esto puede ser siempre obvio, pero durante los siglos XIX y XX en Occidente llegamos a estar muy preocupados por si estas afirmaciones eran, además de ciertas, necesariamente limitadas. Comenzó poco a poco a introducirse en nosotros la idea de que si esto era verdad acerca de una realidad física relativamente simple, como es una puerta, cuán complicada podría llegar a ser la realidad humana.

Por ejemplo, comenzamos a darnos cuenta de que podríamos comprender adecuadamente las afirmaciones del pasado sólo si las leemos en su contexto histórico. Sólo podemos entender un *texto* en su *con*-texto. Un caso que viene a cuento: Para entender por qué algunas cosas se resaltaban en la descripción de la Santísima Trinidad en el Concilio de Nicea del año 325 d.C, el lector tendría que conocer bien el conflicto entre Arrio y Atanasio sobre cómo se entendía la naturaleza de Jesús: ¿Era Dios, un hombre, ambas cosas, de qué manera...? No resulta muy útil repetir hoy la fórmula de Nicea si no comprendemos el contexto histórico. Debido a ello, nos hemos dado cuenta poco a poco de que dicha afirmación se podría considerar como “verdadera” sólo en un sentido limitado, o sea, en el grado que tiene sentido dentro de determinadas circunstancias históricas.

Además, nos empezamos a dar cuenta de que era esencial saber qué tipo de lenguaje se utilizaba en una afirmación sobre alguna realidad importante, ya que eso también “limitaría” su “verdad”. Para mantener nuestra concepción de Dios, como ejemplo, los eruditos bíblicos se dan cuenta cada vez más de que cuando la Biblia hebrea hablaba sobre el “Espíritu de Dios”, o sobre la “Palabra de Dios”, hablaba en términos metafóricos, no en términos ontológicos. De hecho, el lenguaje habitual de los judíos era metafórico, el lenguaje de las imágenes. Pensemos por un momento sobre qué tipo de lenguaje utilizaba aquel devoto judío, Jesús. Siempre usaba el lenguaje de las imágenes. Como buen rabino, contaba historias que comunicaban sus ideas. Cuando, por ejemplo, decía a sus seguidores que si sus ojos los escandalizaban, que se los “arrancasen”, hablaba de forma metafórica. De lo contrario, quedarían pocos cristianos con vista en el mundo.

Cuando la Biblia hebrea hablaba del “Espíritu” (*Ruach*) de Dios obsesionado sobre las profundidades, en el Génesis 1:1, cuando trataba de la “Sabiduría” (*Hochmah*) de Dios al crear el mundo, en los Proverbios 8:22 y ss., cuando hablaba de la “Palabra” (*Dabar*) de Dios en el Génesis 1, o de la “Enseñanza” (*Torah*), o bien de la “Presencia” (*Shechinah*, en escritos rabínicos tempranos, iniciados en la época de Jesús³) de Dios, resulta que cada una de dichas “imágenes” era nada

3. Si desea obtener más información sobre este material, consulte Leonard Swidler, *Biblical Affirmations of Woman* (Filadelfia, Westminster Press, 1988). Es interesante saber que, exceptuando *Dabar*, los términos *Ruach*, *Hochmah*, *Torah* y *Shechinah* son femeninos.

más que eso, imágenes, símbolos, “dedos apuntando a la luna”. Ningún judío, ni siquiera Jesús y todos sus seguidores judíos, las habrían confundido con afirmaciones ontológicas, ni habrían creído que el Reino de Dios ontológicamente era una semilla de mostaza, una red llena de peces o una perla.

Confundir el tipo de lenguaje utilizado en un texto significaba no comprenderlo. Por ello, empezamos de nuevo a darnos cuenta de cómo todas las afirmaciones están limitadas por la “verdad” que transmiten en la medida en que se producen necesariamente en un tipo especial de lenguaje: ontológico, simbólico, práctico, abstracto, legal...

Karl Mannheim (1893-1947) desarrolló la noción de la “sociología del saber”, que conlleva que “el lugar en el mundo” ocupado por una persona afecta a su manera de percibir el mundo. Por ejemplo, una mujer china, analfabeta y budista verá el mundo de forma muy diferente a la de un hombre alemán, judío y educado. Ambas personas no residen al otro lado del mundo sólo geográficamente, sino también “culturalmente”, y perciben un aspecto particular del mismo a través de su propia “cristal”. Si cada uno describiese detalladamente lo que ve, ambas afirmaciones serían verdaderas, es decir, describirían de forma adecuada lo que perciben. Sin embargo, la descripción no será igual, ya que uno verá “esa” parte y el otro verá “esta” parte. Ambas opciones serán verdaderas, pero no iguales. Esto sucedería si personas de todo el mundo observasen un objeto situado en una zona central y lo describieran. Si cada persona lo hiciese con detalle, la afirmación al describir el objeto sería “verdadera”, pero estaría limitada al ver cada cual sólo una parte y no la que ve la persona que está situada al lado contrario y que ha descrito de “forma totalmente verdadera” su afirmación, según su “verdad”, pero por supuesto sólo de forma limitada también.

De forma parecida, el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer (1900-2002) y el francés Paul Ricoeur (1913-2005) desarrollaron la ciencia de la Hermenéutica, donde afirmaban que todo el conocimiento es un conocimiento interpretado. Cuando alguien piensa sobre el proceso de conocimiento, está claro que está realizando una actividad relacional. Podemos encontrar aquí al *conocedor*, lo *conocido* y la relación entre ambos, el *conocimiento*. Está claro que el conocedor tiene que estar necesariamente implicado en la obtención del conocimiento.

Entonces, ¿qué sucede con la escritura de la historia? ¿Supone una empresa con imperfecciones nefastas que debería abandonarse? De ningún modo; como dijo una vez Wiston Churchill, “Cuanto más se mire hacia atrás, más adelante se podrá ver”. Tras esta cita, el famoso historiador estadounidense Arthur M. Schlesinger Jr. respondió de forma irónica a nuestra pregunta: “Todos los historiadores son prisioneros de su propia experiencia. Llevamos a la historia nuestras preconcepciones de nuestra personalidad y edad. No podemos asirnos a verdades definitivas y absolutas, por lo que el historiador está abocado a una empresa perdida: la búsqueda de una objetividad inalcanzable”. Sin embargo, Schlesinger no se quedó ahí, sino que citó a Oscar Wilde al comentar: “El único deber que tenemos con la historia es el de reescribirla”. Y añade: “La gran fortaleza de la historia en una sociedad libre es su propia capacidad de autocorrección. Ésta es la emoción

sin fin de escribir la historia: la búsqueda de lo que sucedió en el pasado, una búsqueda iluminada por esos prismas en continuo cambio que permanentemente sitúan antiguas cuestiones en un nuevo enfoque”.⁴

¿Significa esto que nunca se podrá conocer ningún objeto? No, pero significa que todo el conocimiento es un conocimiento limitado. Por consiguiente, no puede haber un conocimiento ilimitado de nada. Todo el conocimiento tiene que ser un conocimiento limitado. Cuando alguien comienza a darse cuenta de ello, o incluso una comunidad o cultura en su totalidad, entonces surge no sólo la posibilidad, sino más bien la necesidad del Diálogo.

5. *Excursus*: ¿Posmodernidad?

Antes de volver a la idea del Diálogo, quiero proponer la siguiente pregunta: ¿Por qué me parece el término Posmodernidad esencialmente vacío? En primer lugar, ningún “movimiento” que no pueda detallar de qué se trata, sino que sólo pueda decir de qué *no* se trata, me impresiona como si fuera la reflexión producida por un adolescente, es decir, inmadura. Lo que es aún más importante, a medida que comenzó a clarificarse lo que los escritores “posmodernos” querían decir cuando utilizaban el término Posmodernidad, parece que se referían a tres cosas: 1. **la hermenéutica de la sospecha**; 2. la importancia de la **particularidad**; y 3. un **rechazo a priori de cualquier comprensión “total”** de cualquier cosa.

La hermenéutica de la sospecha: ¿No se han dado cuenta estos escritores de la erudición del pasado siglo y medio, o antes incluso? Como vimos anteriormente, la hermenéutica de la sospecha empezó a inundar Occidente antes de mediados del siglo XIX. Esta fijación por la particularidad de la historia comenzó incluso antes, en el siglo XVIII, y ha continuado sin variaciones hasta nuestro siglo XXI, en algunos pensadores como Gadamer y Ricoeur. Sí, todo el conocimiento es conocimiento interpretado y se ve afectado por nuestro “lugar en el mundo” y, por ello, es limitado. El conocimiento, lo sabemos cada vez mejor, es bastante más complicado y está más estratificado de lo que se pensaba en los siglos XVIII, XIX y XX; y, a causa de nuestra comprensión cada vez más profunda de la forma en la que los humanos comprendemos la realidad, nos estamos acercando a una imagen de la realidad interminablemente más adecuada.

Durante más de doscientos años nos hemos ido dando cuenta poco a poco de más dimensiones de nuestra *Ratio* humana. La *Ratio* no está limitada a la razón silogística abstracta, ni nada por el estilo. Aprendemos constantemente que existe un nivel de profundidad tras otro en la comprensión de la humanidad y del cosmos en general. Los cosmólogos hablan ahora incluso de que toda la realidad se com-

4. Arthur M. Schlesinger, Jr.: “Folly’s Antidote,” *New York Times* (1 de enero de 2007), página de opinión.

pone, en el fondo, de unidades de “información”. Quizá Pitágoras (572-497 a.C.) no estaba tan loco cuando hablaba de que el mundo se componía de números.

En lo que concierne al rechazo de cualquier intento por comprender un objeto de estudio “en su conjunto”, dicho rechazo también me parece bastante simplista, como una falta de deseo de saber cómo piensan *necesariamente* los seres humanos. Siempre queremos intentar contar algo a otras personas, lo cual es una reacción de nuestra *Ratio* que no podemos evitar, si se trata del primer estadio del análisis o de los subsiguientes de la síntesis. Intentamos *automáticamente* descomponer las cosas mentalmente en las partes que las componen y, a continuación, hacemos un esfuerzo por comprender cómo se relacionan. A través de nuestro propio lenguaje pensamos. Decimos que podemos o no “captar” lo que se nos cuenta. Es decir, “captamos” las diferentes porciones de una idea desvinculándolas del resto e intentamos comprender cómo se relacionan las partes. Por ejemplo, la idea de “caer” tiene diferentes “partes” que la componen sobre el movimiento hacia abajo o arriba, o desde el principio o final de dicho movimiento. El mismo movimiento intelectual “automático” se refleja en otros sinónimos de “captar”, como “comprender” (del latín *comprehendere*: rodear algo con nuestros brazos psicológicos), o bien “concebir” (del latín *concepere*: comprender lo que nos rodea).

Realizamos sin duda muchas “síntesis” incompletas. A menudo, no nos damos cuenta de alguna de las dimensiones de un tema y, por ello, las “unificamos” de forma que éste sólo resulta parcialmente correcto, o quizá un error garrafal. Los historiadores “*wie es eigentlich gewesen ist*” se esfuerzan por “contarlo tal como es” de la mejor manera posible y puede que se circunscriban de forma correcta, como historiadores, a un área específica, como si fueran trabajadores de una línea de ensamblaje. Sin embargo, tendrán que plantearse a sí mismos no seguir el movimiento natural de sus mentes para relacionar las partes estudiadas con partes contiguas de la historia. O bien, en el campo de la filosofía, los fenomenologistas ponen un “paréntesis” mental de forma deliberada alrededor del objeto que están estudiando, pero la intención de dicha *epoché* (en griego, ocultar) es relacionarla posteriormente con un contexto más amplio.

Lejos de ser “posmoderno”, parece claro que todo este desarrollo de los pasados doscientos años era y sigue siendo una continuación, una profundización de la Modernidad. Somos más modernos que nunca. Por ello, a principios del siglo XXI no somos “posmodernos” en modo alguno. Realmente somos “crecientemente-modernos”, o “expansivamente-modernos”.

6. Diálogo: la radicalización de todo pensamiento

Del mismo modo que se hizo crecientemente más obvio para cada vez más pensadores en Occidente —y, a partir de ahí, en todas partes— que todas las afirmaciones sobre la realidad son necesariamente limitadas, también se hizo crecientemente claro que la única alternativa lógica a un relativismo completamente silenciador era el Diálogo. Si mi percepción de la realidad, incluida principalmente

la más compleja de todas las realidades humanas, la religión (“como una explicación del significado *último* de la vida y de la forma de vivir en consecuencia”), es necesariamente limitada, entonces, si voy a seguir aprendiendo más “verdades” sobre la realidad, no puedo evitar aprenderlas del Otro, incluido el Otro en sentido religioso.

Por supuesto, hay muchas razones “externas” de por qué el Diálogo se está convirtiendo en algo cada vez más necesario en nuestros días. Por ejemplo, los viajes a través del mundo se están expandiendo de forma masiva en las últimas décadas. Cuando yo era un estudiante graduado, en los años 50, había compañías navieras que estaban especializadas en proporcionar viajes en barco durante el verano para estudiantes —por ejemplo, la Holland American Line—, y que embarcaron a unos cuantos cientos de miles de estudiantes de ida y vuelta entre los Estados Unidos y Europa. Para nosotros, estudiantes, eso era “chulísimo” (sí, nosotros también usábamos esa palabra). No obstante, en la actualidad, cientos de *millones* de personas de todo tipo vuelan a cualquier parte del mundo sin demasiados problemas. Además, una llamada a gran distancia desde cualquier sitio a EE.UU. en mi época de estudiante provocaba una gran emoción. ¿Una llamada ultramarina? Tenías que reservarla con tiempo y costaba lo que dice el dicho: un ojo de la cara. En nuestros días, podemos llamar desde cualquier parte del mundo sin escollos; es más, podemos enviar correos electrónicos constantemente desde cualquier parte del mundo y no preocuparnos de nada más. Ahora estamos accediendo a la telefonía libre a través de los ordenadores, tenemos teléfonos móviles en todas partes, enviamos archivos sonoros y tenemos un sin fin de opciones de las nuevas tecnologías de la comunicación. El mundo entero entra en nuestro salón cuando ponemos el informativo en la televisión. Todos los artículos que compramos y vendemos proceden de todos los rincones del mundo.

Todo esto supone un contraste impresionante respecto a cómo se vivía en el mundo hasta hace sólo un siglo, cuando nació mi padre. La gran mayoría de la gente nacía, vivía y moría dentro de un radio de un día a pie de su propio pueblo, mientras que ahora vivimos en una aldea mundial.

Hablar en serio de Diálogo implica que quiero hablar contigo, que piensas de forma diferente a mí, precisamente porque así *puedo* aprender de ti. En el pasado, esencialmente hablábamos sólo con nosotros mismos, es decir, hablábamos con personas que pensaban como nosotros o debían pensar como nosotros. Sin embargo, en la actualidad, donde cada vez nos damos más cuenta de que todo nuestro conocimiento es limitado, de que *nosotros* como conocedores estamos implicados necesariamente en el proceso de conocimiento, como lo analizaron Gadamer y Ricoeur, y de que todo el conocimiento es conocimiento *interpretado*, no sólo tenemos que reconocer, aunque sea a regañadientes, que se “permite” el diálogo con el otro, sino que debemos reconocer que es *necesario*. No sólo es que la revolución epistemológica del siglo XIX, el “giro hacia el sujeto”, esté comenzando finalmente a sobrepasar a los más importantes conformadores mundiales de la cultura, sino que desde la “caída del muro” en 1989 y, sobre todo, desde el 11 de septiembre del 2001, cada vez más gente e instituciones se están

dando cuenta de la necesidad del diálogo, la cual no hay duda de que siempre estuvo presente.

El mundo en general rechaza la posición del absolutismo en todas sus formas, y esto se ve más acentuado aún con la religión. Cualquiera puede responder que el absolutismo extremo de la religión está aumentando en la actualidad, después de que todas las predicciones indicaran que la religión estaba en decadencia. Sin embargo, son precisamente los extremistas religiosos —sean los terroristas católicos o protestantes de Irlanda del Norte, los fanáticos de la India, o los islamistas/jihadistas de todo el mundo— a quienes la gran mayoría de los católicos, protestantes, hindúes y musulmanes están rechazando cada vez más. Aquí se puede ver la validez del antiguo dicho que reza: puedes engañar a *algunas* personas *todo* el tiempo; puedes engañar a *toda* la gente durante *algún* tiempo; pero no puedes engañar a *toda* la gente *todo* el tiempo.

Está claro que el cambio de “si no estás de acuerdo conmigo, te equivocas”, a “si no estás de acuerdo conmigo, podré intentar aprender de ti”, supone un gran cambio de paradigma. De hecho, es mucho más. Implica una verdad, una “revolución” en sentido literal, un “giro total” desde la posición mantenida por todas las personas desde el comienzo de la humanidad, el absolutismo, hasta la posición del Diálogo, que cada vez más defienden los que determinan la cultura del mundo: la educación, las artes, la comunicación, la política y... la religión. Como todos los paradigmas cambian, y mucho más con la “Revolución mundial del cambio hacia el diálogo”, la resistencia a dicho cambio es fuerte. Todos los absolutismos violentos actuales son señales destructivas de esa resistencia, tal y como sucede en la otra punta del espectro de la resistencia, el uso del “relativismo”, la actual *bestia negra* del papa Benedicto XVI. Como señalé anteriormente, un “relativismo total” supone una posición racional y prácticamente imposible. No obstante, como vuelco hacia esa quimera, hacia ese molino de viento, el gran peligro es colgar una bandera que engendre aún más miedo y que, por tanto, aparezcan más focos de violencia, en primer lugar psicológicos y, posteriormente, prácticos, puesto que la manera en que percibimos el mundo condiciona nuestra manera de actuar.

III. CONCLUSIÓN

Ésta es una breve descripción del mundo intelectual en el que la democracia con su verdadero significado —donde no sólo el 10% de los atenienses, sino el 100% de la población adulta se considera el *demos*— empezó a surgir, en la estela de la “Declaración de la Independencia” estadounidense (1776): “Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales...”; la “Constitución” estadounidense con su “Bill of Rights” y su “*Libertad de religión*”, la primera en el mundo (1787); y, finalmente, la “Declaración de derechos del hombre y de los ciudadanos” de la Revolución francesa (1789).