



- ◆ Trabajo realizado por la Biblioteca Digital de la Universidad CEU-San Pablo
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 de la M.T.R.L.P.I. (Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 julio del 2006)



UNIVERSIDAD SAN PABLO-CEU

Humanidades  
para una sociedad tecnológica  
una aproximación interdisciplinar

Facultad de Humanidades

Coordinadora de la Edición:  
Pilar Concejo Álvarez

© **FUNDACIÓN UNIVERSITARIA**  
**SAN PABLO CEU – Madrid**

*Pilar Concejo Álvarez*

*Reservados todos los derechos y  
prohibida su reproducción total o parcial*

*Depósito legal: M-10098-1997*  
*ISBN.: 84-86792-76-2*

*Primera edición, marzo 1997*

*Imprime:*  
*FUSP*  
*Julián Romea, 20 – 28003 Madrid*

## ÍNDICE

	<i>Página</i>
Introducción .....	7
Las humanidades del hombre culto .....	17
El arte entre el humanismo y la tecnología .....	37
Los dilemas éticos de la ciencia .....	51
¿Ciencia económica sin humanidades? .....	81
Cultura y cristianismo .....	105
La historia necesaria .....	119
El estilo español de pensar .....	131

## INTRODUCCIÓN

Dra. Doña Pilar Concejo Álvarez  
*Profesora de la Facultad de Humanidades*  
*Universidad San Pablo–CEU*

El presente volumen recoge las conferencias, algunas de ellas transcritas, del ciclo de conferencias organizado durante el curso 1994-95, por la Facultad de Humanidades de la Universidad San Pablo-CEU.

El título, “Humanidades para una sociedad tecnológica” expresa bien que lo que se pretendía era ofrecer un espacio de reflexión y debate a toda la comunidad académica y a la sociedad en general sobre un tema tan actual y tan debatido como es el de las Humanidades. Después de algunas de las conferencias surgió un dialogo abierto y vivo, que hemos transcrito para satisfacer el interés mostrado por varias personas que participaron en el mismo, y para enriquecimiento de nuestros lectores.

La aproximación al tema se hizo desde la interdisciplinariedad. Se intentó estudiar la aportación de las distintas disciplinas (Historia, Arte, Literatura, Economía...etc) a la realización de la persona. Se plantearon, entre otras, estas preguntas: ¿Hacia dónde camina la sociedad tecnológica?, ¿se puede prescindir del pasado de nuestra cultura occidental?, ¿cómo fomentar valores que regeneren la sociedad de finales de siglo?

En una sociedad tecnificada como la nuestra urge pararse un poco y preguntarse sobre las raíces de nuestra cultura occidental porque no podremos entender nuestro presente ni vivir en plenitud si no conocemos ni amamos la Grecia clásica porque, no olvidemos que el humanismo occidental nació en Grecia, aunque la palabra “humanismo” se acuñó a principios del siglo XV y se viene utilizando haciendo hincapié en los valores y problemas humanos.

El término “humanista” aparece en el siglo XV y fue de uso común en el siglo XVI. Se refería al maestro o estudioso de los “studia humanitatis”, que comprendía los estudios de gramática, retórica, poética, histo-

ria y filosofía moral. Humanista era la persona versada en letras humanas; la que ponía al hombre como centro de referencia; la que mostraba interés por lo humano y por todas las formas de lo humano, lo cual supone una fe en el hombre, un ideal del hombre y para el hombre. Los humanistas de los siglos XV y XVI se proponían formar hombres antes que profesionales especializados; estaban empeñados en reconstruir la unidad armónica del saber y será la oratoria la disciplina que unifique todos los saberes.

Pero el humanismo es una síntesis abierta que hay que repensar continuamente. En nuestra sociedad, en la que prima la acción sobre el pensamiento y la especialización de la ciencia y la tecnología, urge el cultivo de los valores intelectuales y una nueva formulación del Humanismo.

Nos encontramos instalados en una cultura de lo transitorio, del instante, de lo inmediato y de lo práctico. Nos encontramos demasiado desenraizados sin que apenas sepamos relacionarnos con los orígenes de nuestra cultura y de nuestra historia. Se desprecia el sentimiento de lo universal y se glorifican los particularismos. Se abandona la preocupación por los valores inmutables y se fomenta el espíritu local. Humanidades, ¿para qué?, se preguntan algunos. ¿Qué sentido tienen, qué son, qué pueden ser las Humanidades en las postrimerías del siglo XX?

Los tiempos actuales están dominados por las ciencias positivas. Se llega a la Luna, se llega hasta los límites de la constitución de la materia, se lucha por controlar la fusión nuclear, se diseña el mapa del genoma humano... etc., pero quedan las últimas preguntas a las que las ciencias positivas no pueden dar respuesta.

Se necesita recuperar la palabra como vehículo de comunicación oral y escrita, la filosofía como búsqueda de la verdad, el conocimiento del pasado histórico, la expresión estética a través del Arte y otras tantas disciplinas integradas en el marco de las Humanidades.

Se necesita recuperar el saber gratuito, -la sabiduría- ese saber que configura a la persona y la ayuda a conocerse mejor y a saber más del mundo y de la realidad que la rodea. Se necesita una síntesis integradora de saberes y una cultura en la que cuente el espíritu del hombre, abierto a la trascendencia y a los valores cristianos; en la que haya espacio para el

espíritu crítico y la autocrítica, aspectos fundamentales en la formación universitaria.

Las Humanidades son necesarias hoy para formar ciudadanos independientes y libres; para evitar la dependencia cultural de otros países y para ayudarnos a orientar nuestra propia vida. Las Humanidades estimulan además la libertad de pensamiento y la capacidad de disentir.

¿Qué entendemos por “persona culta” hoy ?, comienza preguntándose Laín Entralgo, desde la perspectiva del saber humanístico. Hombre culto, o mejor, “homo humanus”, es el que sabe dar razón del mundo en que vive, de las tensiones, de las creencias, de las esperanzas y conflictos; es el que conoce el desarrollo de la técnica, sus logros y peligros, a la altura que exige nuestro tiempo; es el que sabe dar razón de sí mismo como persona histórica, con capacidad de intimidad, de silencio y de ensimismamiento. Es decir, persona culta es la que sabe dar respuesta a las preguntas, ¿quién soy yo? ¿dónde estoy?, ¿qué ha tenido que suceder para ser lo que soy?.

En esta misma línea se pronuncian Miguel Artola Gallego y Olegario González de Cardedal, para quienes ser persona es conocer su realidad, su relación con el mundo en que vive, ser heredero consciente de la historia que ha recibido y disponerse a encarar el futuro creativamente.

Pero no se trata de adquirir muchos detalles eruditos y pedantescos ni de volver sólo a las Humanidades clásicas porque éstas hoy son insuficientes; hay que tener presente las realidades de nuestro siglo. Humanidades en las que tienen que estar presente la Física, la Biología, el Periodismo, la Televisión...etc.

El humanista del siglo XX tiene que mirar al pasado pero también al futuro para intentar dominarlo y conducirlo. El futuro dependerá en gran parte, de lo que nosotros queramos que sea; dependerá de nuestra cosmovisión del mundo y de nuestra reflexión sobre la realidad.

Para proporcionar esos saberes en forma suficiente al hombre y a la mujer de nuestros días, Laín propone invitar cada curso a las personas doctas de cada materia a dar unas pocas lecciones sencillas, comprensibles, formativas y ricas en saberes concretos. Así, un grupo reducido pero



decisivo en la configuración de la sociedad del futuro, recibiría apoyo para poder instalarse en la vida de una forma adecuada a lo que nuestro siglo pide.

José Manuel Pita Andrade reflexiona sobre el Arte en el mundo actual y sus múltiples conexiones con la técnica. Por un lado se atisban posibilidades espectaculares. Por otro, existe el riesgo de dejarse engullir por los avances tecnológicos. Determinados medios técnicos pueden robarnos importantes jirones de nuestra personalidad. Se impone rescatar del mundo de las Humanidades la sensibilidad tantas veces extraviada entre la galopante uniformidad que imponen las máquinas. Se necesita revalorizar el mundo de la sensibilidad sin dejar de convivir con la técnica más avanzada.

Diego Gracia Guillén plantea los dilemas éticos de la ciencia. Hace medio siglo que se acabó la utopía de la ciencia pura y aséptica. Se impone la unión entre la ciencia y los valores éticos, porque es cada vez más evidente que la ciencia sin valores es ciega. Es imprescindible situar la frontera entre lo lícito y lo ilícito y esto corresponde no tanto a los científicos, ni a los Estados, como a la misma sociedad, armada de valores, tan objetivables, como los mismos hechos. El futuro dependerá más de los valores a los que se atenga la ciencia que de los hechos que la avalen. Aquí está el gran reto de la nueva Facultad de Humanidades.

Desde la ciencia económica, Juan Velarde Fuertes, subraya que los grandes economistas, tanto a nivel nacional como internacional, han sido buenos humanistas, lectores incansables, concededores de lenguas clásicas, de Historia y Filosofía. Velarde no concibe una ciencia económica sin apoyo humanístico porque la misión de la economía es resolver el drama social. El economista, ha de reunir amplísimos saberes y fecundas curiosidades; “debe entrar en el gran laboratorio del mundo, distinguir sus múltiples acordes y observarlo todo”.

Olegario González de Cardedal se pregunta ¿qué le debe la historia de la humanidad a la teología? Subraya entre otras aportaciones: el concepto y noción de persona, el valor del prójimo como próximo; la confianza de saber que Alguien nos acoge; la categoría de sentirse llamado a algo grande; el amor al enemigo; el amor de ágape, amor de gratuidad absoluta; la posibilidad de salir garante como rehén del hermano...etc,etc.

Subraya también que el cristianismo ha surgido en conexión con el judaísmo y con la metafísica griega. Providencialmente son esenciales para él, la concepción del ser como creación y del hombre como logos, fundamentos, a su vez, de la ciencia europea.

El historiador Miguel Artola Gallego habla de la historia necesaria para ser conscientes de la herencia recibida y de la obligación de transmitirla mejorada.. La visión del pasado determina nuestro presente; influye y explica nuestro comportamiento. Pero la historia no se ha utilizado siempre de forma científica, sino que se la ha manipulado como fábrica de comportamientos colectivos (la España y la antiEspaña), como justificación de un régimen determinado o al servicio de la construcción de una nación. Es necesario abrir cauces a la historia discrepante, como reflejo de los conflictos reales de la sociedad, que impiden el que se transmita sólo la imagen buscada desde el poder.

Sergio Rabade Romeo reflexiona sobre “el estilo español de pensar”. Un estilo profundamente humano, fruto de diversas influencias y todas enriquecedoras. Un estilo marcado por unos rasgos constantes: “teológico”, en constante dialogo y enfrentamiento con el problema de Dios y del más allá; “moralismo”, mayor interés por lo práctico que por la especulación; “crítico y polémico”, porque la historia nos educó para la polémica. Somos un pueblo crítico, en constante tentación de descontento.

Llama la atención en los escritos de Ortega su fe en las Humanidades y en la necesidad de éstas para el hombre contemporáneo. En 1948 funda un Instituto de Humanidades en Madrid y busca la colaboración de especialistas en diferentes materias con el fin de lograr la integración de conocimientos distintos.

Hasta hace no mucho, en el panorama intelectual dominaba la idea de la especialización en un área concreta y las ciencias constituían recintos cerrados e independientes. Hoy se pone en tela de juicio la superespecialización, ante los resultados conseguidos y el avance tan rápido de la ciencia y la tecnología que da lugar a que las teorías y las técnicas tengan una vida demasiado corta. Son teorías “prêt -à porter” y después, “prêt a jeter”.

Hoy es necesaria una formación básica, generalista, que permita acceder a las últimas teorías o a las últimas técnicas sin grandes conflic-

tos personales. El gran reto que tenemos los educadores es formar buenos profesionales y buenos técnicos, pero sobre todo, formar personas y formarlas para la vida. Despertar el deseo de saber, porque hoy entre los universitarios percibimos mucho deseo de hacerse un curriculum y pocos deseos de saber. Cada vez estamos más sometidos a la simplicidad de ideas, a la uniformidad y a la idealización del presente.

El desconocimiento de la cultura clásica, afirma el profesor Rodríguez Adrados, creará una sociedad de robots. Hay que superar el conformismo que ve con miedo todo lo que es innovador, todo lo que es crítico o todo lo que es creador.

No podemos impedir que la ciencia y la tecnología cambien el mundo, pero sí podemos intentar que esos cambios se realicen en la dirección correcta. Hoy el saber es poder. Por ello predomina el paradigma científico-técnico, pero debemos empeñarnos en un saber humanístico, un saber formativo que configure a la persona y le ayude a conocerse mejor y a saber más del mundo y de la sociedad que le rodea. El saber humanístico mejora al hombre, lo humaniza.

La Universidad tiene la responsabilidad de equilibrar el acelerado desarrollo tecnológico con un simultáneo desarrollo humanístico. De esta manera, no se convertirá en una fábrica de títulos, quebrantando sus cimientos porque se habría confundido enseñar con educar e informar con formar.

Pero las Humanidades defienden cuanto el hombre moderno abomina: universalismo, contemplación, lentitud, poso, delectación... De ahí que el discurso humanístico sea difícil de entender hoy por la sociedad practicista y utilitaria.

Tenemos que recuperar el gusto por la lectura y el hábito de leer porque el leer nos plantea preguntas, nos inquieta, nos ayuda a encontrar respuestas a las cuestiones que más nos importan, aumenta nuestra imaginación, mantiene en nosotros la capacidad de sorpresa y de admiración. E. Sábato dice que una de las misiones de la gran Literatura es despertar al hombre. Los libros nos enseñan a pensar críticamente y a no dejarnos manipular fácilmente por la opinión pública. Leamos a nuestros clásicos, porque ellos nos impulsarán a seguir creando y viviendo.

Necesitamos entrar en contacto con las fuentes, conocer nuestra historia y nuestra literatura, los orígenes de la cultura occidental para no vivir desenraizados y ser ciudadanos independientes y libres. “Para saber bien a donde nos dirigimos debemos conocer de dónde venimos”, decía Ortega.

Se necesita volver a las Humanidades y reformar el sistema educativo como pedían a comienzos de siglo Unamuno, Azorín y Ortega, porque la sociedad precisa buenos profesionales pero sobre todo hombres y mujeres cabales, que se formen no calcando sino creando y produciendo su propia voz, empeñados en la búsqueda y defensa de la verdad y en la transformación social.

Vivimos instalados en una cultura del presente y de lo práctico. La cultura de la imagen fomenta dispersión, pasividad y una cierta receptividad acrítica. Hoy se tiende a la simplificación y a eliminar todo lo que pueda originar crítica o disenso con lo que se impide el desarrollo intelectual de la persona. Es responsabilidad de la universidad crear espacios donde se fomente el debate y el espíritu crítico de los universitarios donde se enseñe a enfocar los acontecimientos desde la racionalidad y el análisis riguroso y crítico.

No se trata de comunicar muchos saberes sino de despertar y contagiar el afán de saber; no se trata de oponerse a la especialización, que tiene que darse para que el conocimiento avance, sino que lo que se pretende es que la cultura humanística esté presente siempre, cualquiera sea el camino profesional elegido, porque sólo ella es capaz de generar sentido y dar respuesta a las últimas preguntas del ser humano.

Formación humanística para conocer y amar lo local y lo propio pero también para abrirse a culturas distintas y valorar las diferencias. En el mundo actual lo intercultural es constitutivo de lo cultural y es preciso educar en el respeto, comprensión y acogida de las diferencias culturales.

Formación humanística para hacer frente a los avances impresionantes de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación y poder aportar contenidos culturales, espacios de reflexión y enfoques de sentido porque la máquina por si sola no detecta los significados profundos. A las Humanidades corresponde el dotar de un “alma” a las nuevas tecnologías y a la sociedad tecnológica.

## LAS HUMANIDADES DEL HOMBRE CULTO

Dr. Don Pedro Laín Entralgo  
*Catedrático y Miembro de las Reales Academias  
de Medicina e Historia,  
Ex-Director de la Real Academia Española*

Debo comenzar con unas palabras de felicitación y otras de agradecimiento. Felicitación a la Universidad San Pablo-CEU porque, atendiendo a una de las más entrañables necesidades intelectuales y éticas de nuestro mundo, a esta formación que llamamos humanística, a la cual voy a dedicar justamente la lección de esta tarde, ha querido abrir su marcha en la vida universitaria española con este ciclo de conferencias que me cabe el honor de inaugurar. Muy cordial felicitación y muchos deseos de éxito en esta empresa que, dicho sea entre paréntesis, no es fácil. Pero, por otra parte, también de agradecimiento porque han querido que yo inaugurase este curso tan prometedor por la serie de personas que en él van a intervenir\*.

Humanidades para el hombre culto. Vieja costumbre, no siempre observada, es la de precisar los términos antes de ponernos a hablar de una cuestión. ¿Qué entendemos por las palabras que enuncian esto que queremos hacer? Aquí hay dos términos que conviene mirar con cierta precisión antes de empezar a estudiar la relación entre ellos: "humanidades" y "hombre culto". ¿Qué es un hombre culto? ¿Qué son y qué deben ser hoy las humanidades? Un hombre culto no es, por supuesto, el erudito que sabe muchas o bastantes cosas de muchas disciplinas. Evidentemente, no. Eso es un erudito en el mal sentido de la palabra, porque, por otra parte, también tiene uno noble, como el D. Florencio Entrambosmares de **Amor y Pedagogía** de D. Miguel de Unamuno. Decía que la misión del sabio consiste en ver el mundo y ordenarlo, porque está desordenado, y devolvérselo ordenado a Dios. Tampoco éste por sí mismo es hombre culto, aunque la pretensión sea tan alta. Hay representantes mucho más egregios que D. Florencio de Entrambosmares. Piensen ustedes en un Linneo, la

---

\* Conferencia transcrita.

máxima figura de la historia botánica: su gloria consistió en ordenar las plantas y presentarlas al divino Hacedor más ordenadas que lo están en la naturaleza; o piensen en Hegel al nivel intelectual más alto, cuando decía que todo lo real es racional y, por lo tanto, creía que la misión del sabio, no del erudito, era precisamente mostrar la racionalidad de todo lo real.

Yo creo que debe partirse de una definición más modesta, más ajustada a lo que, a mi juicio, conviene a la sociedad actual. Hombre culto es para mí el que con alguna precisión sabe dar razón del mundo en que vive, o bien, de modo más amplio, de lo que para él y para sus coetáneos es el mundo en que vive. No es saber muchas cosas, es saber, sí, bastantes acerca de este mundo para saber dar razón de lo que una observación objetiva, exigente, por tanto apegada a la realidad, permite advertir en el mundo en que vive.

De ahí partiremos y veremos que las humanidades para el hombre culto tienen como objetivo formar personas que sepan dar razón suficiente, o casi suficiente, del mundo en que viven.

Por otra parte, el concepto de humanidades, las humanidades, el humanismo como ideal de cultura, surgió cuando Cicerón, frente al ideal de Catón, -formar un **homo romanus**-, defiende formar a un hombre abierto a toda la realidad de la persona y a todos los modos de esta realidad. Humanistas se llamaron, como es bien sabido, una pléyade de hombres que en el Renacimiento, precisamente por conocer las lenguas clásicas, pusieron este conocimiento de las lenguas clásicas al servicio de la reconquista del humanismo como ideal para la perfección intelectual y también ética de la humanidad. Los humanistas italianos, al igual que Erasmo, Luis Vives y otros, fueron los primeros humanistas del mundo moderno. Es más, eran los que se atribuían a sí mismos ser los representantes de la cultura en el sentido más noble y más ambicioso de esta palabra; hombres cultos, sabían todo aquello que ellos enseñaron a saber y transmitieron en herencia a la posteridad. Pero hoy, después de que esta visión del humanismo se acantonara en una determinada clase, un grupo de intelectuales debemos esforzarnos por mantener el concepto tradicional de humanidades y de humanismo.

En el siglo XIX comienza a diseñarse (la llevarán a cabo Windelband, Rickert, Dilthey) la diferenciación de dos órdenes del saber:

las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu o ciencias humanas, que son las que definirán la condición de humanista del sabio. Sin que haya una eliminación de los saberes reales y de los saberes científicos, se potencia la atención en beneficio de estas ciencias humanas o ciencias del espíritu, encabezadas por la filosofía, la literatura, la historia, la psicología, etc.

Todavía en el siglo XX sigue vigente el acantonamiento del humanismo, pero hoy, a partir de todo lo que va de siglo, podemos discutir, primero, esta distinción teórica entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. A mi juicio, esta distinción no es válida en su raíz; y, en segundo lugar, ¿se puede hoy decir que es un hombre culto, un **homo humanus**, un hombre abierto a todo lo que el hombre hoy es, sin tener una cierta formación científica? Evidentemente, no. Por tanto, hay que ir hacia la formulación de un nuevo humanismo. Yo, por mi parte, voy añadir algunas reflexiones con arreglo a esta meta. Entonces la respuesta es que, si hombre culto es el que sabe dar razón del mundo en que existe, y si en este mundo en que existe hay, por una parte, una herencia prestigiosa, una herencia importantísima, ineludible, la de las humanidades llamadas clásicas, por otra parte, ésta es una herencia insuficiente. Entonces, ¿cómo se puede lograr una formación universitaria en la cual el alumno, cualquiera que sea la Facultad de que procede, sea un hombre culto, un **homo humanus**, a la altura del siglo XX?. Voy a decir las cosas muy esquemática y profesoralmente, muy notariestamente, como diría D. Miguel de Unamuno. Hoy un hombre, un universitario, no puede ser llamado hombre culto, si no sabe responder con cierta suficiencia universitaria a unas cuantas preguntas que desglosaré a continuación una tras otra:

Primera pregunta: ¿en qué mundo vivo? La respuesta ayudará al universitario a entender universitariamente el mundo en que vive.

Los medios de comunicación -radio, televisión, prensa- nos inundan con noticias, con hechos relativos al mundo en que vivimos, donde aparecen los ideales, las deficiencias, las tensiones, los conflictos, las esperanzas, los temores de este mundo expresados en forma de hechos concretos.

No es preciso salir de la experiencia que nos dan los periódicos de hoy en día para saber que esto es así. Ahora bien, ¿hay una intelección metódica de este aluvión de datos?.



¿Qué es el mundo en que vivimos desde el punto de vista de las creencias y descreencias vigentes en el mundo actual, de las esperanzas y desesperanzas, las tensiones, los conflictos, las ideologías socialmente desarrolladas? Por supuesto, el mundo es el resultado de la coexistencia a veces pacífica, a veces conflictiva, a veces incluso de pugna entre estos modos de sentir la presencia real histórica en el mundo, en el sentido no sólo cosmológico sino también histórico.

¿Se enseña a los universitarios a entender el mundo en que viven? Yo creo que no. Se les enseña medicina, derecho, químicas, etc. ¿Se les enseña a ver el mundo? En este sentido no digo que estén tan indotados y tan indefensos como un hombre cualquiera de la calle, pero están sometidos a un bombardeo, a un aluvión de noticias diarias sin que les enseñe a ordenar y entender metódica y racionalmente. Es preocupación de mentores de la humanidad occidental, desde hace bastantes decenios, atender a este menester, según se vió poco antes del año 30 en Alemania, y poco después del 30 en España, porque al español se tradujo el libro de Jaspers, titulado **Ambiente espiritual de nuestro tiempo**, que respondía justamente a este menester: enseñar al hombre occidental cuál es la sociedad en la que vive, cuáles son las fuerzas operantes en ella, es decir, las pasiones, los conflictos, las tensiones, las esperanzas, como antes decía.

Pues bien, esto no ha dejado de producirse. Unos cuantos años después publicó Julián Marías una **Introducción a la filosofía** que iba precedida de un análisis del mundo respecto del cual la filosofía que había de hacerse y aprenderse era la expresión intelectual teorética. También uno de los grandes intelectuales de la Alemania contemporánea, Carl F. Weizker, publicó un librito titulado **El hombre en su historia**, que más o menos aspira a esto. En cualquier caso, esto no se enseña -¿se puede enseñar?-. Quede reservada la respuesta a esta pregunta al término de todas las interrogaciones que sucesivamente voy a hacer.

Segunda pregunta: Haciendo mi vida en el mundo, ¿con qué me encuentro?. Me encuentro con cosas naturales, con rocas, minerales, árboles, plantas, animales: todo esto es el conjunto de cosas naturales que forman el substrato cosmológico del mundo en que vivo. Por supuesto que no se trata de adquirir saberes concretos y en gran número acerca de las ciencias particulares, acerca de estos enunciados que acabo de hacer rápidamente.

Por ejemplo, no se trata de decir que un hombre culto, un hombre que quiere ser **homo humanus** a la altura del tiempo, tenga que contestar a bocajarro qué son los brezos o la calcopirita. Evidentemente, no. ¿Qué es lo que hay que darle? Hay que darle una serie de respuestas que respondan a cuestiones intelectuales vigentes en el mundo actual, interesantes para cualquier hombre que pretenda una cierta cultura más o menos rigurosa y, en cualquier caso, necesaria para saber el mundo en que vivimos.

¿Puede uno decir en qué mundo vive, con qué se encuentra al hacer su vida en forma de realidad física, sin tener una cierta idea acerca del origen del universo? Indudablemente que no. Pues bien, esto que, naturalmente, los físicos y los naturalistas lo aprenden en sus Facultades, no se enseña a los demás; a lo sumo, se reduce a lo que el estudiante en cuestión pudo haber aprendido y aprendió en el bachillerato. Gran problema el de hacer un bachillerato que responda a estas exigencias, sin que sea necesario pasar inmediatamente a la formación especializada o tecnológica. Nosotros no hemos resuelto este problema, pero, a mi juicio, el camino tiene que empezar por la enseñanza del bachillerato, aunque, en cualquier caso, la respuesta de la enseñanza media no basta, sino que hay que buscar una respuesta universitaria, aunque no sea muy exigente desde el punto de vista del tecnicismo del saber.

Hoy no cabe ignorar qué es eso del **big bang**, ¿en qué consiste? Es una pregunta sobre la evolución del universo desde las primeras formas de la relación energética material del universo hasta hoy, con los astros, en uno de los cuales vivimos, sobre el modo en que esta evolución de formas y de fuerzas ha llegado a dar lo que hay sobre la superficie de la tierra, a la que nosotros, hombres, pertenecemos. ¿Podemos decir que somos hombres cultos sin tener una cierta idea sumaria, pero correspondiente a lo que el saber actual exige, acerca de la evolución del universo, el origen y diferenciación evolutiva de la vida, el problema de la materia inerte y de la materia viva? No podemos movernos en el mundo con suficiencia intelectual, si no sabemos lo que hoy se piensa. Naturalmente, esto no quiere decir que demos la respuesta de un teórico de la física cuántica, pero tener una cierta idea, es necesario para el médico, el economista, el abogado, el jurista y el psicólogo. Es decir, una teoría de la naturaleza con todas sus dimensiones es necesario que cada uno la lleve dentro de sí. Diré también mi propuesta: para ser **homo humanus** actual, hombre culto, que posee

las humanidades correspondientes al nivel de Historia en que estamos, se hace preciso este conocimiento.

Tercera pregunta: haciendo mi vida en el mundo, ¿con qué me encuentro? Me encuentro y casi puedo decir que no me encuentro más que con cosas artificiales, con artefactos. Apenas salgo de mi casa, veo las piedras talladas en forma de adoquines, los minerales los veo como elemento de edificación; y luego la ropa que visto, el despertador que me despierta, la televisión o el coche que uso. Es decir, vivimos entre artefactos. ¿Qué sentido tiene el artefacto dentro de la vida del hombre, en qué consiste? Se trata de algo que empieza con la humanidad. Justamente entonces empieza eso que llamamos la técnica del **homo habilis**, de la cual hablan los paleontólogos. De ese **homo** sabemos muy pocas cosas: que tallaban piedras, puntas de lanzas, puntas de silex más o menos toscas...etc.

Pues bien, la diferencia, a mi juicio esencial, entre el que usaba piedras quebradas y sabía usar los fragmentos resultantes de la fracción de la piedra y el **homo habilis**, que lo que hace es tallar piedras con arreglo a un fin determinado, es una diferencia mínima, pero abismal, cualitativamente decisiva. Entonces empieza algo que terminará con el microscopio electrónico y con los ordenadores más complejos.

Esto esencial a la vida humana ¿qué es? A nadie se le explica, acaso ni siquiera en las escuelas llamadas técnicas se le procura una reflexión acerca de esto que tanto nos envuelve. De manera tan global nos envuelve, que incluso nos determina. Nuestra vida está determinada por todo esto que la técnica actual pone a nuestra disposición. Como actividad humana la técnica es tan humana como el pensar, más humana que el hablar, porque se da antes de que el hombre haya hablado. No podemos saber lo que es la naturaleza humana sin saber en qué se parecen entre sí Einstein y un **homo habilis**, ya que ambos aportan su labor a la técnica.

¿Qué es la técnica?. Desde que se inicia la constitución de la cultura occidental, la técnica desempeña un papel permanente. Ha habido diversas etapas de la técnica: la etapa antigua, griega, romana, medieval, renacentista... Según la forma griega, la técnica es imitación de la naturaleza; el técnico se propone imitar algo que la naturaleza hace, al servicio de lo que su saber y entender la permiten idear para modificar aquello.

Pero posteriormente la técnica empezó a hacerse dueña del gobierno de la naturaleza; ya no imita, gobierna. Es la técnica moderna principalmente en el siglo XIX. Es decir, la utilización del calor, de la energía mecánica, y la conversión de uno en otro; y luego, cuando surge la electricidad, la transformación de una energía en otra: la técnica del ferrocarril, la técnica del motor eléctrico, la técnica de la química... Respecto de ella todavía, desde hace un siglo, han aparecido novedades, en parte perturbadoras, pero, en parte, también sugestivas. En el siglo XX, la técnica se ha convertido en creación de algo que no existía anteriormente en el cosmos. Para un griego hubiese sido casi incomprensible, e incluso para un hombre del siglo XVII. Lean ustedes el **Discurso del método** cuando dice lo que la humanidad va a deber a la ciencia nueva que proclama. Pero hoy sí usamos medicamentos con moléculas que no existían en ninguna galaxia que sepamos nosotros, aunque tal vez sí, sobre todo si hay seres inteligentes en alguna; pero, en cualquier caso, los plásticos que usamos no existían, e incluso las maravillas, tan perturbadoras por otra parte, de la ingeniería genética, de la que cabe preguntar: ¿a qué conducen? A la fabricación de seres vivos nuevos.

He aquí la técnica como problema básico para entender este mundo, para entender por qué no solamente se han hecho artefactos, sino que se ha hecho un mundo artificial, dentro del cual nos movemos y del cual apenas salimos, hasta tal punto que en nuestro siglo ya se ha hablado del peligro de la técnica, del peligro de la deshumanización.

La cerrada crítica que hace Heidegger viene a decir que el hombre, bajo el imperio de la técnica, se convierte en manejador de instrumentos tocando botones, y entonces pierde el ímpetu de creación que le va a llevar a estas dos actividades -piensa él- más nobles de la condición humana: la reflexión filosófica en el sentido más profundo y técnico de la palabra, y la creación artística y poética. Pues bien, todo esto el hombre culto actual lo debe saber. No es **homo humanus**, no es hombre abierto a todo lo que el hombre ha llegado a ser, si no sabe dar razón mínima, aceptable, válida, de estas series de cuestiones.

Cuarta pregunta: Haciendo mi vida en el mundo, ¿con qué me encuentro? Por supuesto con cosas naturales, por supuesto con artefactos y, más grave todavía, me encuentro con hombres. Pues bien, este problema nos lleva a preguntar: ¿qué es el hombre? Toda una serie de disciplinas com-

plejísimas, riquísimas, responden a esto: la anatomía y la fisiología, la psicología experimental y objetiva, la sociología, nos dan respuesta a lo que es el hombre visto desde fuera. Podríamos decir que no somos cultos sin saber lo que las ciencias nos dicen sobre lo que es el hombre. Evidentemente, ya sé que a esto atiende o trata de atender la segunda enseñanza, pero parece como si nos olvidáramos del nivel universitario. Diré luego una vía por la cual esto podría ser atendido también universitariamente.

Por tanto ¿qué es un hombre desde fuera? Diversas ciencias del hombre que he enumerado rapidísimamente hace un momento tratan de responder sobre modos de ser del hombre, las razas, los grupos sociales etc. La relación interindividual de los hombres ¿en qué consiste? ¿Cómo se configura dentro de las distintas posibilidades la diversificación social de las actividades humanas? Por ejemplo ¿cómo han surgido las profesiones? ¿qué sentido histórico tienen? El hecho de que hayan sido las que han sido, algunas existentes desde los tiempos más remotos de nuestra civilización, otras surgentes cada día.

¿Qué es el hombre visto desde fuera, qué son los hombres con quienes me encuentro? ¿Qué soy yo en tanto que hombre y por qué considero semejantes míos a los hombres con quienes me encuentro? Soy persona, soy un ente que no lo veo en los demás, pero en mí sí lo expreso, porque tengo una intimidad irreductible a cualquier otro análisis último. Una intimidad capaz, como decía Ortega, de ensimismamiento. El hombre es el único -y lo sabe por sí mismo y por ver a los demás- capaz de ensimismarse.

Lo ve en los demás, pero apenas sabe lo que es ensimismarse, quedarse a solas con uno mismo, de ahí esa palabra tan hermosa de nuestro idioma que no tiene tantas equivalentes en otros idiomas. Descubrimos que somos lo que somos, personas, por nuestro ensimismamiento, mejor dicho, por una capacidad de ensimismamiento, de aislarnos de todo. El ensimismamiento se enfrenta con todo, se enfrenta hasta con el Dios en que cree. Es decir, se plantea un diálogo de él como persona con Dios. Esto lo hago yo en una u otra forma, o también me declaro incapaz de hacerlo, pero tomo posición frente al problema; lo hago yo y lo hacen los demás, a los que llamo mis semejantes.

Lo hacen los hombres cuando se pueden mirar ellos desde dentro y por dentro: autoconciencia, conciencia de sí mismo con autonomía, sobre

todo desde Kant, atribuyendo al hombre la capacidad de proponerse sus propios fines, su grandeza. Sin ello no entenderíamos el mundo actual y, al propio tiempo, su peligro, el peligro de considerar la autonomía como norma absoluta de conducta. Son, pues, modos de concebir la realidad del hombre vigente en el mundo actual. Pero ¿qué nos dice el mundo actual? Las respuestas son muy distintas, ya que no es la misma la que da un marxista, o un ateo marxista, que la que da un cristiano, un musulmán, un hindú o un agnóstico.

Pero, para ser un hombre culto, hay que saber que la cuestión existe y que las actitudes frente a ella en el mundo en que vivo son las que son y hay que darlas a conocer y, por lo menos, hay que tener una idea sumaria de ellas, para poder decir de uno y de los demás que somos hombres cultos.

Y por fin, la última pregunta, en la cual van unidas las concepciones clásicas acerca de lo que son las humanidades y el humanismo, para que yo sea el hombre que soy, español del siglo XX. ¿Qué ha tenido que pasarle a la especie humana para que yo sea el hombre que soy? Yo soy el último espécimen de una historia larguísima que tiene, por lo que nos dicen los paleontólogos, más o menos tres millones de años, y a partir de la cual ha habido multitud de formas de vida, algunas ya perdidas, olvidadas para siempre, pero todas ellas importantes para determinar las posteriores. Por tanto, no puedo dar razón de mi historia temporal, tocante a lo que ha tenido que pasar para que yo sea lo que soy, sin una cierta idea de la historia de la humanidad entendida en este sentido amplísimo. Los manuales, atentos a formulaciones intocables porque el uso lo ha impuesto así, hablan de prehistoria e historia. Error garrafal: la humanidad es histórica desde que existe, desde los primeros **homines habiles** que ya legaban algo para que los demás lo aprendieran, deterioraran o perfeccionaran, por ejemplo, las hachas de sílex. Desde entonces la humanidad es histórica, vive hacia el futuro heredando un pasado y realizándolo en un presente con vistas al futuro. Eso ocurre desde el inicio.

Pues bien, eso que ya ha empezado a ocurrir entonces ¿cómo ha llegado a mí para hacer que yo sea lo que soy? La historia universal puede dar respuesta a esta pregunta. Lo que hay dentro de esa historia nos interesa. Nos interesa, desde luego, que, después del **homo habilis**, fueron el **homo erectus**, y después el **homo sapiens**, y después el **homo sapiens**

**sapiens.** Con menos presunción o alarde en la denominación, somos **sapiens sapiens**, sapientes y sapientes por partida doble. Pues bien, ¿qué ha pasado entonces? Es preciso tener una idea de esto para ser un hombre culto a la altura del nivel del siglo XX. Pero, sobre todo, ¿qué ha pasado desde que lo que llamo mi cultura, la cultura occidental, comienza a existir? ¿de qué fondo, de que matriz surgió la cultura occidental? ¿qué son las culturas arcaicas, de las cuales todavía hay perduración? En la Grecia Clásica, entre los siglos IX y VI a. de C., surge esta forma de enfrentarse con el mundo que, con modificaciones ulteriores, llamamos cultura occidental. No voy a enumerar aquí los rasgos por los cuales esta cultura occidental se constituye, pero evidentemente yo he creído, como decía mi maestro Zubiri, que nadie puede ponerse a pensar hoy en el mundo sin tener una cuestión con los griegos, cuestión que será de asentimiento, divergencia o contraposición, pero sin esto no hay un hombre que pueda ser creador de lo suyo.

El que se llama cristiano no puede pensar que lo es lo mismo que lo era un cristiano del siglo IV. Algo esencial hay, claro, pero hay multitud de etapas intermedias de realización del cristianismo en el mundo medieval y luego en el moderno, y, por supuesto, la secularización y las consecuencias de la actitud que hay que tomar frente a ella. Sin esto, ¿podría yo dar razón de mi condición de español, de hombre europeo y, por tanto, de hombre perteneciente a la cultura occidental? Evidentemente que no. Esto supone, naturalmente, un desarrollo que por sí mismo absorbería no un curso sino una carrera entera.

No se trata, repito, de adquirir muchos detalles eruditos, ni de saber de carrerilla los reyes godos. Pero, en cualquier caso, sin saber lo que la cultura visigoda representó en la constitución de esto que yo llamo ser español, ¿puedo entender mi condición de español? Evidentemente que no. Sin saber la lista de los reyes godos, yo tengo que responder, aunque sea sumariamente, a esta pregunta, y de este modo puedo dar razón de mi mismo, no solamente como hombre a secas, sino como hombre histórico.

Estamos heredando y perfeccionando lo que nuestros antepasados hicieron y estamos añadiendo lo que hoy impone de manera absolutamente irremediable en el mundo actual la ciencia, el saber científico acerca de la realidad.

Todo esto, dirán ustedes, puede ser muy bonito, pero ¿cómo se hace? Enseñando un poquito de historia, o filosofía, o literatura, o arte, a los que estudian en Facultades científicas, y un poco de ciencia a los que estudian filosofía o literatura. Haciendo un buen bachillerato, por supuesto que sí.

El problema no está resuelto, pero resolverlo a la ligera multiplicando las disciplinas técnicas y metiendo al adolescente ya en un saber puramente técnico y reducido, yo creo que no es la solución. Si queremos que haya hombres cultos, si queremos que haya hombres que se entiendan por ser hombres cultos, que se entiendan los médicos entre sí cuando hablan de medicina, que el médico se entienda con el abogado, y éste con el arquitecto, tienen que tener un fondo cultural común, y, a mi juicio, el fundamento cultural común da respuestas a estas preguntas que he planteado y que acabo de enumerar.

Yo pienso que todas estas cuestiones no son disciplinas, son saberes, algunos de los cuales están concretados en disciplinas. Y ¿cómo se dan esos saberes en forma suficiente?. Después de la guerra mundial los alemanes trataron de introducir el **Studium Generale**, lo que llamaban el Estudio General, que era la formación cultural general que puede darse a un estudiante universitario. La verdad es que esto fracasó, pero el problema sigue en pie.

¿Será la solución la “Facultad de cultura” que propuso Ortega? Yo creo que tampoco es la solución. Pienso que en este país -y no digamos en los de nivel cultural equiparable al nuestro- hay una serie de personas que son especialmente doctas en cada uno de estos capítulos que acabo de decir: ¿por qué no se les invita a que durante el curso den sólo unas pocas lecciones sencillas, comprensibles, formativas, ricas en saberes concretos?

¿Es que hoy, en cinco o seis lecciones, un buen naturalista, un buen físico, no podría responder a esto que yo digo, exponiendo cuál es el origen del universo, cuál es su evolución, cómo van apareciendo las distintas formas de la realidad cósmica dentro del universo? yo creo que sí. Y lo mismo acontece con otros especialistas: ¿no hay sociólogos, no hay historiadores, no hay filósofos, que podrían en cinco o seis lecciones en un curso académico orientar formativamente a los alumnos para responder a nuestras pre-



guntas? Yo creo que sí. Y esto no es tan difícil de hacer. De ninguna manera hay que exigirlo obligatoriamente, hay que ofrecerlo voluntariamente. ¿Habrá muchos dispuestos a esta voluntariedad? No lo sé.

Cuando yo era Rector surgió un programa que, en cierto modo, se aproximaba a esto y que tuvo cierto éxito. Se daba en el viejo San Bernardo para estudiantes de todas las Facultades que quisieran asistir. Y lo daban una serie de profesores, un poco en esta línea, y el éxito fue considerable. Se juntaban 200 ó 300 alumnos que voluntariamente iban a recibir un diploma que no les daba ninguna aptitud especial de carácter profesional, ni les iba a servir, como suele decirse, para conseguir un puesto de trabajo. ¿Es que la sed de poseer una cierta cultura general básica, rica en conocimientos positivos, se ha extinguido en la sociedad actual?

Hoy en Madrid pertenezco, desde su fundación, a lo que se llama Colegio Libre de Eméritos. Pues bien, yo puedo decir que se dan cursos enteramente libres y soy partícipe de esta empresa. Para mí es consolador ver que ante mí se reúnen 150 o 200 personas con carácter estrictamente voluntario para aprender algo de lo que yo les he dicho. El año pasado di un curso, del cual ha salido un libro que se llama **A vueltas con el alma**, el problema del alma en la historia. Pues se llenaba la sala de oyentes curiosísimos que a mí me ayudaban a vivir. Me gusta enseñar, me gusta suscitar interés en quienes me oyen.

La sociedad pide esto y la Universidad no se lo da. Le da Licenciaturas concretas, a veces no bien dadas, porque no me digan a mí si, con lo que hoy es la enseñanza de la medicina, puede salir un médico bien formado. ¿Es imposible la solución que hemos apuntado? Pues francamente yo creo que no. ¿Resolvería esto el problema de reformar la sociedad? Pues tampoco hay que ser tan ambiciosos, pero por lo menos daría a unos cuantos hombres, a una fracción no grande de la sociedad, pero que puede ser decisiva, que puede ser la que configure la sociedad del futuro, les daría un apoyo en una instalación en la vida adecuada a lo que nuestro siglo pide.

¿Se aprovechan universitariamente las posibilidades de la enseñanza audiovisual? Evidentemente, no. Y algo cabría hacer. Yo no sé qué puede ser, ya que soy poco conocedor de lo que llaman los “medios”, pero

algo se podría hacer y, en cualquier caso, ahí se podrían dar éstas que yo he llamado “humanidades para el hombre culto”. Es decir, esos saberes mediante los cuales un hombre de una manera no erudita, no pedantesca, no consistente en una acumulación de saberes de detalle, sabe dar razón del mundo en que vive, al cual él pertenece.

Si esta prédica puede servir para que ustedes reflexionen sobre ella, pues encantado y agradecido. Si alguno de ustedes quisiera hacer una pregunta, yo estoy dispuesto, si sé, a responderla, como lo he hecho muchas veces en mi vida. Cuando aún no me había jubilado, tenía lo que llamábamos “seminario libre” los sábados por la tarde, que se constituía para que me preguntasen lo que fuera y en el que las preguntas podían ser múltiples. Si ustedes quieren preguntarme, trataré de responder.

## DIÁLOGO

**PREGUNTA:** ¿Qué opina usted de la frase de Marx en el sentido de que no hay que saber el mundo, sino transformarlo?

**RESPUESTA:** Pues yo diría esto: que, evidentemente, responde a la exigencia de reforma del mundo, y responde con un acierto parcial.

Porque está bien la exigencia que sirva para reformar el mundo, pero sin desconocer que el saber científico y el saber filosófico, el saber en general, si es auténtico, si es vigoroso, si parte de la realidad y se dirige a la realidad, contribuye a la reforma del mundo.

Que no se me diga que Aristóteles no ha contribuido a reformar el mundo después de vivir él, que Kant no ha influido con su idea de la autonomía moral. Y si llevamos la pregunta a los que hacen ciencia en los laboratorios, no cabe dudar que la ingeniería genética está ayudando a modificar el mundo y, a veces, de qué forma, haciendo madres a las cuñadas, por ejemplo.

Por lo tanto yo creo que es lícito hacer ciencia por la ciencia, por el gusto de conocer. La ciencia se hace para comunicarla y, si la ciencia es verdadera, si parte de la realidad y se aplica a la realidad, aunque el científico no sea lo que quería Carlos Marx, contribuye a modificar la reali-

dad. Algunas veces esta pregunta me la he formulado yo. Hay una frase para mí muy hermosa, anterior a Marx, que es de Jenófanes de Colofón, que era un sabio presocrático que quería saber por el gusto de saber, no para transformar el mundo; y veía en torno a sí a los que triunfaban, los ricos, y decía: si ellos son los que tienen el poder y el dinero, nosotros tenemos nuestra sabiduría. Si el que posee la sabiduría la ha adquirido de la realidad y para la realidad, entonces no competirá con el poder de los ricos y de los poderosos, pero hará por modificar la humanidad algo que quizás muchos de ellos no pueden hacer.

**PREGUNTA:** Ha dicho que el hombre culto es el que puede dar respuesta a esas preguntas y ha enumerado una serie de saberes y conocimientos que son precisos para dar respuesta a esas preguntas, pero ¿puede ser hombre culto el que tenga esos saberes y conocimientos, sin tener opiniones sobre ellos?

**RESPUESTA:** Pues sí, desde luego está bien que tome actitud personal frente a lo que ha aprendido, pero en eso ya será un hombre original. Es decir, ser hombre culto es la base para esto. Ahora bien, las respuestas originales no todos las pueden dar, y hay personas modestas en el orden intelectual que no aspiran a crear, pero aspiran a saber en qué mundo nos movemos.

A éste es al que yo llamo hombre culto. No es preciso que tome postura, ya que en algunos esto es un gesto de digna humanidad. Ahora bien, yo quiero saber dónde me muevo, en qué mundo estoy, y soy culto si respondo a eso.

La voluntad de crear, que ojalá llegue, se ha de dar sobre la base de esta cultura, de este substrato por el cual uno sabe que lo que hace se deriva de un mundo cósmico, de un mundo histórico al que pertenece, aunque él no sea el creador de la respuesta.

Evidentemente conviene formar hombres que también adquieran el hábito de preguntarse por las cosas, claro que sí, pero, a mi juicio, no es condición necesaria para adquirir la condición y el título de hombre culto.

**PREGUNTA:** Un hombre puede tener opiniones además de saberes: ¿es culto si no tiene tolerancia hacia las opiniones de los demás?

**RESPUESTA:** Puede ser culto en el sentido del saber, pero no en algo sin lo cual el saber no es enteramente plausible, que es el aspecto ético de la formación de la persona. Evidentemente puede haber un sabio con muchas disciplinas y que sea un hombre culto, cultísimo, y ese hombre puede ser un desalmado o un intolerante; los hay y los ha habido.

Los que hacen hábito mercenario de su saber incurrirían en ese defecto. Yo he distinguido en la tipología histórico-social del sabio moderno de los siglos XIX y XX tres tipos diferentes: uno, el sabio sacerdote, el sabio del siglo pasado que creía que con su ciencia podía llegar al conocimiento de la realidad última de las cosas y, además se constituía en ordenador de lo que las cosas pueden y deben ser para el hombre, viéndose, por lo tanto, como redentor de la humanidad. Sobre esto hay testimonios enormes, entre ellos, D. Santiago Ramón y Cajal, que ha sido uno de los últimos representantes de esta inquietud. Sólo al sabio le está dada la grandeza de ser confidente del Creador; inquietud sacerdotal en su pretensión de constituir el saber absoluto y último.

La ciencia entra en crisis a finales del siglo XIX y principios del XX, crisis de sus propios fundamentos, no de la importancia del saber científico y de la amplitud del saber, que esas cosas no han dejado de crecer, pero el sabio ya no ha tenido esa conciencia de ultimidad.

Hoy ha surgido otro tipo de sabio, que yo me atrevo a llamar "el sabio deportista". ¿Qué es un sabio deportista? Es un hombre que arriesga su vida por algo que sabe que es penúltimo. Deportista era, el primero que subió al Everest; para él no era esto el fin supremo de la vida; luego no creó, pero arriesgó su vida para esto. Hay sabios que dedican su vida con riesgos personales, los que trabajan con materiales que pueden dañar y, sin embargo, están entregados a ello. ¿Por qué? Porque aquello les va a dar la clave de lo que es la realidad y lo que es el dominio sobre ella. Engrandece al hombre en muchos sentidos; y esta conciencia de que el hombre se engrandece en lo penúltimo es lo que -yo creo- es el sabio deportista.

Blanch dice en un texto relativo a lo absoluto, hablando de la ciencia, que no le da tiempo a llegar a lo absoluto. Es como un alpinista que sube a una montaña, sabiendo que, de hecho, cuando llegue arriba, hay otra montaña más alta, etc., etc. Este es el modo canónico de ser sabio en el siglo XX, pero esta penultimidad ha llevado a algunos a una relatividad

respecto de lo que uno puede hacer de la ciencia, entre otras cosas, venderla. Y ha surgido el sabio mercenario, por ejemplo, los que tenían saberes acerca del manejo de la energía atómica y la vendían a Stalin o Hitler mientras vivían. Es un fenómeno sociológico y científico.

Cuando la humanidad se ha visto en un trance ético tan grave como ha sido la última guerra y la guerra fría, ha surgido el sabio mercenario, que sabe mucho y lo pone al servicio de alguien: ¿de quién? Del mejor postor.

Volviendo a la pregunta, uno puede ser muy sabio y no valorar éticamente la utilidad de lo que sabe. ¿Este sabio es un hombre culto? ¿Qué duda cabe! Pero el hombre culto, para que sea un **homo humanus**, y no en vano he usado esta expresión, tiene que aceptar que su ciencia conlleva una dimensión ética.

De modo que el problema es armonizar la dimensión no ética y la dimensión ética de la persona y, si es posible, la dimensión estética. Los tres modos de realización del ser y, en el caso del hombre, de la vida, serían: la verdad, el bien y la belleza. Esto pocos lo saben cultivar con eminenencia, pero por lo menos importa saber que hay que moverse en las tres líneas y procurar hacerlo decentemente, aunque la vigencia social de esta palabra, decencia, por desgracia haya disminuido.

**PREGUNTA:** Después de escuchar las seis preguntas he de reconocer, a pesar de que soy universitario, que no soy capaz de responder a ninguna, y eso me hace preguntarme y, a la vez, pedirle consejo: ¿qué hago? ¿me siento feliz en mi ignorancia o empiezo a hurgar un poco en el hombre y quizá encuentre la felicidad que espero, o quizá me asusten las respuestas que vea?

**RESPUESTA:** Yo creo que un universitario en la ignorancia no puede ser feliz. ¿Qué hará? Si no le dan lo que quiere, debe buscarlo, porque hay libros publicados accesibles, basta con leerlos. Hay libros encantadores y, al mismo tiempo, muy legibles en Alianza Editorial, en la serie científica. Hay, por ejemplo, un libro, **La evolución** -y voy a citar a un español aunque americanizado, Francisco Ayala, que es uno de los sabios que la España actual está dando al mundo-. Ayala ha publicado un libro precioso al alcance de cualquiera. El siente la necesidad de fundamentar

la vida y su saber en estas líneas que yo he anunciado. Ahí encuentra una respuesta. Ahora bien, yo no soy partidario de conformarse con las ignorancias. A riesgo de saber que, si no hubiese diversidad, no habría ciencia, yo siempre he estado con ese dicho popular: al final de la jornada, aquel que se salva sabe, y el que no, no sabe nada.

**PREGUNTA:** Usted habla de la necesidad de inaugurar un nuevo humanismo y yo he echado de menos sobre qué fundamentos debe basarse ese nuevo humanismo, porque muchas veces da miedo cuando el hombre se pregunta a sí mismo ¿quién soy?

Si uno quisiera formarse en qué es lo que es el hombre para el hombre de hoy en el mundo actual en que vivimos, en qué se entiende por ser hombre, en qué consiste la realidad del hombre, las respuestas pueden ser múltiples: las respuestas del ateo, del creyente cristiano, o del musulmán, o del hindú, o bien las del agnóstico que se abstiene ante la formulación de preguntas, porque no quiere hacérselas, si no cuenta con respuestas satisfactorias.

**RESPUESTA:** Lo que yo pretendo es que el que se forma según este esquema, sepa cuáles son las opciones que el mundo le ofrece, y después libremente elegirá. El proceso de elección es el que enseña a ponerse ante algo frente a lo cual hay respuestas muy contradictorias. Y si no se educa universitariamente para esta situación, puede llegarse a lo que decía aquel: yo no he leído a Kant, pero sé recitarlo. Hay que saber lo que dijo Kant y después tomar postura, no de antemano. Y para esto hay que tener una información precisa y rigurosa por lo menos; no digo muy acabada y detallada de las respuestas que da el mundo, respuestas religiosas, ideológicas... Frente a lo que me ponen, elijo una u otra opción. Pero, evidentemente, con la formación se trata de crear personas con madurez intelectual, ética y, si es posible, estética, que, dentro de esta situación, sean capaces de conocer y elegir. Yo creo que sería esto en último término: la responsabilidad de elegir libremente.

EL ARTE  
ENTRE EL HUMANISMO Y LA TECNOLOGÍA

Dr. Don José Manuel Pita Andrade  
*Catedrático y Académico de las Reales Academias  
de Historia y de Bellas Artes de San Fernando*

Quiero comenzar agradeciendo la invitación que me han hecho para participar en este ciclo de conferencias. Los títulos de todas ellas incitan a enfrentarse con cuestiones que tienen, en el mundo de hoy, interés palpitante. En una Facultad como ésta es obvio que resulta esencial abrir un espacio para reflexionar sobre el puesto que deben ocupar las humanidades en la sociedad tecnológica en que vivimos inmersos. Varios ilustres colegas y maestros llegan a este foro para enfocar el tema desde campos diferentes. A mi me toca centrarme en el mundo del arte y confieso que me siento perplejo ante las contradicciones que surgen al internarnos en él.

Permitidme que, antes de entrar en materia, tratemos de clarificar los términos entre los que hemos de desenvolvemos. Partamos del título de este ciclo: *Humanidades para una sociedad tecnológica*. Si acudimos al diccionario, la voz “humanidades” nos remite a “letras humanas”, y éstas nos sitúan en el campo de la literatura, especialmente en el de la griega y en el de la romana; en fin, para nuestros doctos académicos de la Española (encargados de fijar el significado de las palabras), el cultivo o el conocimiento de las lenguas humanas conduce al humanismo. Si tuviésemos solo en cuenta los reenvíos del diccionario llegaríamos a un callejón sin salida.

El valor semántico de las voces que estamos barajando es, en la práctica, mucho más amplio. Ahora, sin ir más lejos, nos interesa partir de unas voces, humanidades y humanismo, que hunden sus raíces en una peculiar intelección de la cultura de Occidente, que es la nuestra y que tiene como gran protagonista al hombre. En este sentido quiero recordar un librito que me impresionó en mi juventud de un pensador alemán, Max Scheler, que dio a conocer y justipreció con gran agudeza Ortega y Gasset. Para aquél la cultura era, por esencia, la expresión de un secular proceso



de humanización a través del cual el hombre impuso su propia entidad en la naturaleza.

Al llegar a este punto no tengo más remedio que dedicar bastantes minutos al pasado, porque creo sinceramente que en él podemos encontrar respuestas a los interrogantes que figuran en los objetivos de este ciclo. La ojeada que dirigiremos finalmente al mundo de hoy debe tener en cuenta las raíces de nuestra cultura occidental.

El proceso de humanización de que hablaba Max Scheler tuvo su primera y decisiva plasmación en Grecia y Roma, a lo largo de casi un milenio, con notas peculiares y vigorosas, nutriéndose en los últimos siglos con aportaciones cristianas que inyectaron una savia nueva, rica en valores espirituales, a la cultura clásica. Y cargando el acento en el binomio arte y técnica, empezaré por el mundo helénico, señalando un hecho significativo. En su lengua solo una voz, “*texne*”, traducible por “*técnica*”, servía para designar ambos conceptos; el arte era, en cierto modo, expresión de habilidad o destreza. Pero a ese binomio se le atribuía trascendencia.

Recuerdo que hace bastantes décadas, cuando estudiaba griego, teníamos en los labios una frase que decía así: “La vida es corta, la técnica o el arte, largo”. Donde hallamos la más lograda simbiosis entre ambos es en la arquitectura, que supo en Grecia conjugar lo que ya podemos llamar tecnología (al acotar y proporcionar espacios, con muros, columnas y dinteles) con un ideal superior al que podemos llamar belleza.

Los romanos enriquecieron el lenguaje incorporando la voz “*ars*”, con valor semántico muy próximo al nuestro. El arte y la técnica tenían así campos diferenciados, aunque hubiera entre ambos nexos profundos. No olvidemos el impresionante desarrollo que había alcanzado entre ellos, tecnológicamente hablando, la arquitectura, al añadir, a los muros, columnas y dinteles helénicos, los arcos y las bóvedas con sus grandes posibilidades espaciales. Pensemos que en el Panteón, cubierto con una inmensa semiesfera, el arte y la técnica conviven maravillosamente. Los procedimientos constructivos apenas cambiaron desde entonces hasta mediados del siglo pasado, pese a puntuales innovaciones góticas o renacentistas.

Ya sabemos que la cultura clásica quedó aparentemente adormecida, durante más de un milenio, en la llamada Edad Media, aunque pervivieran

importantes fermentos del mundo antiguo, como demostró brillantemente Panosfky. No obstante, la tecnología siguió constituyendo una poderosa ayuda para la expresión artística; pensemos en los valores constructivos que hallamos en la mezquita de Córdoba (aunque sus antecedentes se encuentren en los acueductos romanos) o en las catedrales góticas.

Lo que vino después fue el gran despertar del Renacimiento, que resultó fecundo porque se nutrió, desde del primer momento, del estudio de las letras griegas y latinas, es decir, de las humanidades, tal como nos decía el diccionario. Fue precisamente el cultivo de ellas lo que generó el desarrollo del humanismo, que supo sintetizar las aportaciones del pensamiento griego, romano y específicamente cristiano. Desde el siglo XV y en Italia, el arte emergió, con prepotencia, entre el humanismo y la tecnología. Los hombres del Renacimiento, volviendo la mirada a la Antigüedad, fueron conscientes que vivían una experiencia trascendente, nutriéndose a través de los textos clásicos (con específico interés por los autores helenos) del saber de los autores griegos y romanos. Pero a la vez, con ayuda de la matemática y de la geometría, los artistas ocupaban un rango inédito, como escrutadores de la ciencia de construir, de esculpir o de pintar. Los valores de las obras de arte se formularon muchas veces en función de supuestos tecnológicos.

Seleccionaré un par de nombres: los de Alberti y Leonardo. El primero podría ofrecérsenos como el mejor paradigma de lo que es un arquitecto: el que concibe su obra sobre un papel, tratando de plasmar en sus trazas ideales específicamente humanísticos. Más lejos nos puede llevar todavía el recuerdo de Leonardo en una vertiente semejante.

Hoy lo recordamos, preferentemente, como pintor; pero no debemos perder de vista aquella carta suya, tan divulgada, en la que ofrecía sus servicios a Ludovico el Moro de Milán poniendo a su disposición inventos propios de muy diversas máquinas de guerra, puentes fácilmente desmontables, a la vez que se brindaba para prestar, en tiempo de paz, servicios a la arquitectura construyendo edificios públicos y privados, para trabajar como escultor en mármol, bronce o barro y, finalmente, por lo que se refiere a la pintura, hacer cuanto pudieren ejecutar los demás. Aunque no lo decía en la carta, también era constructor de instrumentos musicales; llegó a la corte de los Sforza con un laúd hecho por él que tocaba maravillosamente. Y no hay que decir que, leyendo sus escritos (muchos en

forma de aforismos) podemos valorar su profunda formación humanística. Su obsesión por la tecnología quedó bien plasmada en los diversos códices donde dibujó los más variados artilugios.

Tengo que pedir perdón por haberme detenido tanto en siglos pasados. Pero solo volviendo la mirada hacia ellos podremos valorar la importancia que debemos asignar al conocimiento de las humanidades dentro de la sociedad tecnológica en que estamos inmersos. He querido destacar las dos grandes experiencias culturales que vivió la humanidad (la de la antigüedad clásica y la renacentista) porque en ellas, según hemos podido observar, se dieron un abrazo, a través de las artes, las humanidades y la técnica. Pongamos todo el énfasis al afirmar que nuestra cultura de hoy, pese a todas las gravísimas crisis vividas después del siglo XVI, hunde sus raíces en la del Renacimiento, en la misma medida que ésta había fructificado gracias al gran legado del mundo antiguo. Ambas civilizaciones han de tenerse en cuenta al enfrentarnos con la sociedad que disfrutamos y que también padecemos hoy.

Al llegar al siglo XIX asistimos al comienzo de un período en el que se aceleran las crisis es decir, los cambios en las artes. Las mutaciones fueron fruto, en buena parte, de las conmociones vividas por una sociedad que acusó el terrible impacto de las innovaciones tecnológicas. Tras las tímidas experiencias industrializadoras del siglo XVIII, a mediados del pasado los ferrocarriles revolucionaron las comunicaciones y el comercio a la vez que las grandes fábricas modificaron, de modo irreversible, las estructuras sociales con la aparición de las masas obreras. No es este el momento de analizar un fenómeno que tuvo trascendentales consecuencias en el orden político, sino de atisbar sus huellas en el campo del arte.

Al internarnos en un espinoso asunto como es el de las interconexiones entre el arte y la sociedad quiero anticipar que no voy a tomar partido entre los críticos que abordaron esta cuestión (en muchos casos de modo polémico) durante las últimas décadas, como Hauser, Antal o Francastel. Me interesa tan sólo constatar algunos hechos que llegan a ser evidentes en ciertos campos de la actividad creadora. Es indiscutible, por ejemplo, que el maquinismo acabó transformando las técnicas constructivas y que estos cambios afectaron en su esencia a los estilos arquitectónicos. Cuando en Inglaterra, en 1850, Paxton concibió como un invernadero un inmenso recinto para exposiciones dio un definitivo espaldarazo a la

arquitectura en hierro que había aflorado tímidamente en soportes y cubiertas de algunas fábricas. A finales de siglo otra innovación técnica, el cemento armado, tendría consecuencias incalculables en el mundo de hoy.

Es incontestable que en el campo de la arquitectura el neogoticismo, el modernismo, el racionalismo y otros ismos posteriores recurrieron a las nuevas tecnologías para expresarse plásticamente.

Los avances tecnológicos no influyeron de igual forma en otros géneros artísticos. Las técnicas pictóricas o escultóricas no variaron sensiblemente en el siglo XIX. Pero nunca como ahora pintores y escultores tomaron partido en conmociones político-sociales, dejando buenos ecos de ellas en sus obras. En el realismo, la pintura sirvió para evocar la lucha de clases; recordemos el escándalo que produjo un cuadro de Courbet, "Los picapedreros", por afrontar un tema de índole social en el que más tarde incidirían otros artistas. Sin embargo no cabe generalizar; en otros "ismos", como en el impresionismo, imperó un total distanciamiento de las convulsiones políticas de la época.

Las radicales alteraciones que sufrió la vida artesanal propiciaron un significativo hermanamiento de las artes y de los oficios. En cierto modo este movimiento involucraba un rechazo a las nuevas tecnologías, en la misma medida que propugnaba el uso de procedimientos tradicionales. Se trataba en suma de abrir una sima entre la estética y la industria; se creía que los productos que ésta generaba no podían ser bellos. Recordemos el movimiento encarnado por algunas figuras relevantes del siglo pasado. La más interesante fue la de William Morris (1834-1896) que en las últimas décadas del XIX luchó denodadamente por crear las que se llamarían, en varios países de Europa, escuelas de artes y oficios. En España hoy subsisten con el nombre de Escuelas de Artes Aplicadas y Oficios artísticos.

La batalla contra la tecnología estaba planteada aunque, salvo contadísimas victorias, los avances científicos arrasaron casi todo; y decimos casi, porque no hay duda que los focos artesanales lograron sobrevivir, dentro ya de nuestro tiempo, gracias especialmente a la acogida que recibieron por parte del turismo y de la llamada sociedad del ocio. Contra la revolución industrial se alzaron otras voces como la del famoso crítico de arte inglés John Ruskin (1819-1900), muerto con el siglo, que había pre-

conizado con ahinco la vuelta a las artes manuales, considerando al maquinismo como el más inhumano destructor de la belleza. Nunca llegó tan lejos la oposición entre el arte y la tecnología que avanzaba, a pesar de todo, a pasos agigantados. Hubo en actitudes como la de Ruskin una oposición que me atrevería a llamar antihumanística, y que se tradujo en el entusiasmo por lo que, dentro de la cultura medieval, pudiera resultar anticlásico.

Las convulsiones vividas en el siglo XIX que, en el campo del arte, se plasmaron en virajes estilísticos de primera magnitud (pensemos en cómo se sucedieron y hasta se enfrentaron tendencias como el neoclasicismo, el romanticismo, el realismo, el impresionismo, el modernismo...) se agudizaron sin duda desde 1900. No podemos intentar una reseña de los cambios que se fueron produciendo a un ritmo acelerado y que forzó a los artistas a dramáticas búsquedas de expresión. Nunca, en unas pocas décadas, el arte vivió experiencias más contradictorias.

Después de hablar tanto de las humanidades y del humanismo, tendríamos que plantearnos el problema de si no se ha producido una ruptura insalvable con el pasado. ¿Tendríamos que dejar de entender la cultura como un proceso de humanización, según la fórmula de Max Scheler, para inscribirla, en la actualidad, en el proceso de deshumanización del arte denunciado por Ortega y Gasset?.

Glosemos por unos instantes a Ortega, porque algunas de sus palabras siguen vigentes a pesar de los años transcurridos. Antes de los años treinta observó: “La gente nueva ha declarado ‘tabú’ toda injerencia de lo humano en el arte. Ahora bien; lo humano, el repertorio de elementos que integran nuestro mundo habitual, posee una jerarquía de tres rangos. Hay primero el orden de las personas, hay luego el de los seres vivos, hay, en fin, las cosas inorgánicas. Pues bien: el veto del arte nuevo se ejerce con una energía proporcional a la altura jerárquica del objeto. Lo personal, por ser lo más humano de lo humano, es lo que más evita el arte joven”. Ortega, al hablar de estas cosas, no las aplicaba solamente a las artes visuales, sino también a la música y a la poesía. En conjunto puede decirse que el proceso deshumanizador llegó a todos los rincones de la vida de hoy. Hablando de la pintura nos decía “que lejos de ir el pintor más o menos torpemente hacia la realidad, se ve que ha ido contra ella. Se ha propuesto denodadamente deformarla, romper su aspecto humano, deshu-

manizarla. Con las cosas representadas en el cuadro tradicional podríamos ilusoriamente convivir. De la Gioconda se han enamorado muchos ingleses. Con las cosas representadas en el cuadro nuevo es imposible la convivencia al extirparles su aspecto de realidad vivida, el pintor ha cortado el puente y quemado las naves que podía transportarnos a nuestro mundo habitual”.

Reflexionando sobre lo que escribió Ortega hace más de doce lustros, hemos de reconocer que el arte siguió sometido a constantes vaivenes y conmociones. En muchos momentos, valga la paradoja, se ha expresado en términos antiartísticos. Acudiendo a cánones que en otros tiempos pudieron considerarse inmutables, se produjeron todo tipo de degradaciones. Uno de mis maestros, el profesor Camón Aznar, llegó a hablar del “desamparo del público ante el arte moderno” por la radical dificultad de afrontar el análisis de una obra partiendo de principios tradicionales.

Admitamos todos los cambios y contradicciones que queramos en el desarrollo del arte de hoy. Es una cuestión que solo podemos enunciar, pero que no tenemos tiempo ni es ocasión de analizar aquí. Lo que sí podemos afirmar es que muchas de las experiencias que nos ofrece el arte de hoy pueden y deben relacionarse con el avasallador desarrollo de la tecnología. Pero además ésta se está sirviendo del arte de igual forma que el arte se sirve y se está sirviendo de aquella. Todo ello como un fenómeno más de la sociedad de consumo que está condicionando nuestra existencia.

Donde el arte actual y la tecnología se interfieren con más fuerza es en el campo de la arquitectura. Esto resulta tan obvio que consideramos preferible dirigir la mirada hacia un campo especialmente aleccionador y que motivó ya voces de alarma en el siglo XIX. Me refiero a lo que se ha llamado la estética industrial. Para situarnos en el tema transcribiré una palabras de Huisman: “Hace algunos años un industrial concibió la idea de hacer una llamada a reputados artistas, como... Cocteau,... Buffet... o Salvador Dalí, con el fin de decorar sus frigoríficos de manera estética y de incrementar las ventas... la estética industrial... sería, exactamente, el arte aplicado a los productos industriales”. Sin embargo “la estética industrial... no tiene nada que ver con los adornos, las florituras... En estética industrial, el arte, no debe jamás aplicarse a la máquina, debe implicarse en su funcionamiento”.

El maridaje que se ha ido produciendo entre la forma y la función de los objetos industriales constituye uno de los hechos más significativos de la estética de nuestro tiempo. Los automóviles, los trenes, los aviones... y, al lado de ellos, los objetos de uso más común han seguido una evolución sorprendente e incluso apasionante. Tal vez, tras la impagable contribución de los pioneros decimonónicos como Morris, tenemos que expresar la gran deuda contraída con quienes, como Paul Soriau (1852-1925) tendieron a lograr la llamada "belleza racional" descubriendo los valores estéticos de una locomotora o de un tranvía. De todas formas los más trascendentales avances en el campo que ahora nos interesa se produjeron en el seno de la famosa "Bauhaus", que no solo fue un gran puntal del racionalismo arquitectónico, sino que estimuló el diseño de las cosas de la "maquina de vivir" de que hablaba Le Corbusier, otro de los grandes creadores en el mundo de la estética industrial. Pero no podemos seguir enumerando aportaciones en un campo sencillamente abrumador. A la altura en que vivimos, cuando nos acercamos al final del siglo, hemos podido ser testigos de infinidad de experiencias que nos muestran cómo el diseño industrial se ha servido del arte siguiendo las exigencias funcionales de los utensilios o máquinas; pero también reconoceremos que, en muchos casos, se fueron añadiendo elementos adjetivos que se apartan de la función del objeto para incidir solo en lo puramente suntuario.

Otro tema que resulta indispensable abordar en la sociedad tecnológica de hoy es el del arte en la publicidad, que ha generado y está generando día a día un desaforado derroche de ideas que muchas veces nos llenan de perplejidad. Arte y tecnología se dan la mano en esos anuncios que nada tienen que ver con el uso o la función de lo que quiere anunciarse, trátase de unos cigarrillos, de un coche o de un perfume. La tecnología y el arte, a veces enmarañados y a veces no, inundan las pantallas de televisión con efectos nuevos e insospechados.

Partiendo de las evidencias que acabamos de reseñar, cabe volver la mirada desde el mundo de la tecnología al del humanismo, que vive, no cabe negarlo, una grave crisis. ¿En qué medida el arte de hoy se vuelve hacia el hombre como gran protagonista de la vida? Es incuestionable que se ha producido una gravísima pérdida de valores sensibles que nos incitan a un esfuerzo de recuperación por caminos envueltos en penumbra.

Con cuanto llevamos dicho nos damos cuenta de los riesgos que tendría hacer un balance, positivo o negativo, del arte de hoy dentro la la sociedad tecnológica en que vivimos. Porque un hecho indudable y muy positivo es que, en nuestro tiempo, la tecnología y las artes han dejado abiertos muchos caminos. Son numerosas las tendencias que coexisten; nunca han convivido en una misma época tantos estilos divergentes y hasta confrontados.

Triunfan a la vez el arte figurativo y el arte abstracto, haciéndonos ver que en el mundo actual caben las posiciones más distintas. Lo entenderemos fácilmente si contemplamos las múltiples vertientes que caben en la moda de hoy. Estamos asistiendo a una auténtica diáspora de tendencias y actitudes. Y ante el espectáculo que ofrece nuestro tiempo creo que hay márgenes para un moderado optimismo no exento de riesgos. Pero creo que entre todas las tendencias deberíamos enaltecer las que puedan conducirnos a lo que hace muchos años propugné en un artículo que titulé *Hacia una revalorización de lo sensible*. Entre todos los caminos cabe interesarse por los que nos conduzcan hacia el hombre, hacia el individuo, sin que con ello desechemos lo demás.

El momento actual resulta tremendamente inquietante. Los avances prodigiosos de la tecnología han tenido especial plasmación en el campo de la informática. Los ordenadores han invadido múltiples sectores de la vida de hoy y nos están hurtando girones importantes de nuestra personalidad. Son ellos quienes están condicionando y decidiendo muchos de nuestros actos y penetrando en ámbitos de nuestra intimidad antes reservados a nuestras neuronas. Tal vez mis palabras puedan parecer exageradas, pero creo que el futuro se nos ofrece altamente preocupante. Lo más grave es el impacto que los ordenadores están dejando en actividades que antes ponían a prueba la capacidad creadora de los seres humanos. En otras palabras, a través de la informática la tecnología se está infiltrando intensamente en el mundo del arte. No voy a poner ejemplos porque están en la conciencia de todos. Las asombrosas posibilidades que ofrecen ciertos programas informáticos pueden acabar esterilizando fecundas iniciativas personales. Nos queda el consuelo de que el hombre se sirva de lo que le ofrece la pantalla del monitor para llegar mucho antes y más lejos en sus búsquedas y en sus hallazgos. Genios como Picasso decían: "Yo no busco, yo encuentro". Tal vez los artistas de hoy y, sobre todo, de mañana podrán llegar a la meta, sin recorrer el



camino, gracias a estos inquietantes “chips” que constituyen la entraña de los ordenadores.

Permitidme sin embargo que me sienta profundamente conturbado ante las perspectivas que se abren ante nosotros. Se me ocurre recurrir, para que me comprendan mejor, a dos casos concretos, a dos pintores vinculados a una Corporación de la que formo parte: la Academia de San Fernando. Hablo de Antonio López y de Manuel Rivera, al que recordaré como si estuviese todavía entre nosotros, aunque hace unos días se nos haya ido para siempre. Ambos, con lenguajes estilísticamente divergentes, coinciden en una cosa: en su obsesivo afán por plasmar en cada obra unos ideales de perfección plástica. Ya sabemos cuantas pinturas tiene sin terminar Antonio López esperando volver sobre ellas para mejorarlas. No hace muchas semanas Manuel Rivera me hablaba de cómo se le resistían a veces las mallas metálicas que quería impregnar de un vida interior. ¿Que frutos conseguirían los dos recurriendo a los ordenadores?. Pienso que en el mejor de los casos faltaría en ellos la indispensable vibración humana.

Tenemos que acabar pensando en el hombre. En la absoluta necesidad de no dejarnos engullir por los avances tecnológicos, aunque nos sirvamos de ellos. Expresándome así, muchos recordarán los inútiles rechazos de gentes como Morris o Ruskin contra el maquinismo a fines del siglo pasado.

Pero mis pensamientos van por otros caminos. No creo que podamos ni debemos frenar, teniendo en cuenta la estructura de la sociedad en que vivimos, la imparable carrera que se desarrolla ante nosotros estimulada por la investigación técnica y científica; sería incluso contraproducente y equivaldría a clamar en el desierto. Pero sí podemos y debemos procurar esa aproximación interdisciplinar que propugna este ciclo sacando partido al ocio, entendido en su más noble sentido, tal como lo concebían los clásicos, aunque (digámoslo entre paréntesis) venga acompañado del paro, generado por la sociedad tecnológica en que nos encontramos. Está resultando inaplazable buscar nuevos modelos de vida, rescatando en los mundos del espíritu y de las humanidades aquello que no nos pueden brindar las máquinas ni los ordenadores. Si los poetas consiguen prescindir de ellos habremos dado un gran paso hacia la recuperación de unos valores que no deben perecer. Como decía Garcilaso de la Vega, “no nos podrán quitar el dolorido sentir”.

Dejadme concluir aludiendo a las preguntas que, como objetivos, figuran en el programa de este curso. A la primera, “¿Hacia dónde camina la sociedad tecnológica?”, no sabría, sinceramente, contestar. Dentro de ella caben avances científicos fascinantes, como los que tienen lugar en el mundo de la bioquímica, entre otros. Pero es difícil, muy difícil, prever los caminos que seguirán las artes. ¿Se barruntan entre las sombras del mañana nuevos clasicismos teñidos de anhelos humanísticos?. Ojalá sea así, aunque los pseudo clasicismos que vemos diseñarse en los edificios llamados postmodernos no alientan visiones optimistas.

A la segunda, “¿Se puede prescindir del pasado de nuestra cultura occidental?”, respondería con un no rotundo. Partiendo del presente es indispensable dirigir nuestra mirada a tiempos pretéritos que puedan dar sentido a nuestra vida de hoy. La herencia que hemos recibido de la Antigüedad clásica y del Renacimiento nos vincularon a la cultura de Occidente, que se nutrió además de otras brillantes aportaciones a lo largo de la Edad Media y a partir de la época barroca. Todo este inmenso acervo tuvo su plasmación visual en el dilatadísimo mundo de las artes plásticas que supieron traducir en formas e imágenes el mundo de las ideas transmitido por los textos. Cuanto pensaron, sintieron y crearon quienes nos precedieron, constituye un legado al que no podemos renunciar y que debe enriquecer nuestro espíritu. A ese legado podremos llegar a través de las humanidades que engloban las letras y las artes aunque no lo diga el diccionario. En el convulso mundo de hoy es indispensable unirse a este pasado sin renunciar, claro está, a cuanto el hombre pudo aportar de positivo en estos últimos quinientos años y dentro del proceso de humanización de que hablaba Max Scheler.

A la tercera pregunta, ¿Cómo fomentar valores que regeneren la sociedad?, cabe una respuesta sencilla. Potenciando una formación humanística compatible con las especializaciones. Huyendo de las mojigaterías, hemos de saber vivir en la sociedad tecnológica en que nos encontramos sin dejarnos engullir por ella. En su seno el arte puede mostrarnos, como quería Bacon, al hombre añadido a la naturaleza.

# LOS DILEMAS ÉTICOS DE LA CIENCIA

Dr. Don Diego Gracia Guillén  
*Catedrático de Historia de la Medicina  
de la Universidad Complutense  
y Académico de la Real Academia de Medicina*

## INTRODUCCIÓN

La tesis que voy a tratar de defender a lo largo de este trabajo es que la ciencia ha perdido en nuestra época, quizá por primera vez en la historia, su “inocencia”. Durante muchos siglos ha triunfado el arquetipo del científico “puro”. El adjetivo puro no designa aquí primaria ni principalmente el cultivo de la ciencia teórica frente a la práctica, sino la afirmación del carácter éticamente positivo de la ciencia. La tesis vigente durante muchos siglos ha sido que el científico está más allá del bien y del mal. La ciencia está más allá de la ética, y por tanto huelga hablar de ética de la ciencia. Hace años, describí este hecho en los siguientes términos, en el prólogo de mi libro **Fundamentos de bioética**:

*Hace medio siglo era aún posible afirmar con aparente aplomo y sin ningún titubeo la neutralidad ética -y en general axiológica- de la ciencia. La ciencia es ‘desinteresada’ y ‘pura’, se decía, en tanto que otras actividades, como los negocios y la política, tienden a ser ‘interesadas’ e ‘impuras’. Esta ingenua contraposición llevó a situar al llamado, no por azar, ‘científico puro’, más allá del bien y del mal. Sobre todo, más allá del mal. La pureza ha sido siempre signo de bondad ética, razón por la cual todos esos juicios sobre la pureza de la ciencia escondían tras sí una valoración, la de que la ciencia era esencialmente buena, e iba a resolver poco a poco los seculares problemas de la humanidad. Esto explica por qué el científico parece haber vivido durante mucho tiempo en permanente estado de ‘buena conciencia’. ¿A qué hablar, entonces, de la ética del científico? ¿No es eso en sí mismo una redundancia? Sólo a partir de los años treinta de nuestro siglo el científico ha ido perdiendo esa especie de inocencia original que hasta entonces*

*conservaba. También puede decirse que descubrió el pecado. Fue un proceso psicológico muy similar al de la expulsión del paraíso de que nos habla el libro del Génesis. Empezó a encontrarse desnudo, desvalido, y a tener vergüenza de sí. Esto es lo que sintieron los físicos atómicos tras la explosión de las primeras armas nucleares. En Hiroshima y Nagasaki, la Física perdió su inocencia. Poco antes, en Dachau y Auschwitz, la había perdido la Medicina. La ciencia no existe nunca en estado puro, empieza a pensarse entonces, precisamente porque es inseparable de los intereses económicos, sociales y políticos. No hay conocimiento sin interés, dirá años más tarde Jürgen Habermas.*

*Tras el 'saber' hay siempre un 'poder', preferirán afirmar los representantes de la historiografía social francesa. Al unirse esos dos factores se potencian de forma tan fructífera como peligrosa.*

*Por eso debe mediar entre ellos otra instancia no menos radical, la del 'deber'. De este modo, la ética de la ciencia ha adquirido en nuestros días una importancia nueva, absolutamente inusitada<sup>1</sup>.*

Loren R. Graham, profesor de Historia de la Ciencia en la Universidad de Columbia hasta el año 1978, y a partir de entonces docente de esa misma disciplina en el Massachusetts Institute of Technology, publicó el año 1981 un libro titulado **Between Science and Value**<sup>2</sup>. Como historiador de la ciencia que es, Graham no se ha ocupado en su libro de los problemas filosóficos o epistemológicos que puedan plantear los términos “ciencia” y “valor”, sino de ver qué han dicho algunos de los científicos más representativos de los siglos XIX y XX sobre este tema, y cómo han resuelto el conflicto hecho-valor. Por su libro pasan los físicos Albert Einstein, Niels Bohr, Arthur Stanley Eddington, Vladimir A. Fock y Werner Heisenberg, los biólogos Jaques

---

<sup>1</sup> Diego Gracia, *Fundamentos de bioética*. Madrid, Eudema, 1989, pp. 11.

<sup>2</sup> Cf. Loren R. Graham, *Between Science and Values*. Columbia University Press, New York, 1981.

Monod, B.F. Skinner, Konrad Lorenz, Edward O. Wilson, y ciertos movimientos científicos especialmente relevantes para el estudio del conflicto entre ciencia y valores, o hechos y valores, como el darwinismo social, el movimiento eugenésico de la república de Weimar y el III Reich, el caso Lysenko y la bioética norteamericana. Después de analizar con bastante detención cada uno de estos casos, Loren Graham cree necesario concluir que las posturas de los científicos contemporáneos ante el tema de ciencia y valor han oscilado grandemente entre dos extremos, que él denomina “restriccionalismo” y “expansionismo”. La primera, la actitud restriccionista, es la de quienes opinan que la ciencia debe evitar los juicios de valor; ha de ser, como dice el autor, value-free. La tesis expansionista, por el contrario, piensa que toda actividad humana y todo conocimiento está comprometido con valores, y por tanto no puede declararse neutral ante ellos. Frente a la neutralidad axiológica, pues, el compromiso axiológico. La ciencia es value-laden. Los grandes físicos han solido ser restriccionistas, como Albert Einstein, Arthur Eddington y más moderadamente Werner Heisenberg. Ciertamente, hay también físicos expansionistas, como Niels Bohr y el ruso Vladimir Fock, pero han sido de hecho los menos. Por el contrario, los biólogos han defendido por lo general tesis expansionistas. Tales son los casos de Konrad Lorenz, Jacques Monod, Edward O. Wilson y, cómo no, del darwinismo social, la eugenesia weimariana y el lammarkismo soviético. Esto ofrece ya un dato de la máxima importancia, a saber, la mayor relevancia que las consideraciones axiológicas tienen en las ciencias de la vida, tales como la biología, la psicología y la medicina. De aquí deriva un dato muy significativo, y es que mientras el restriccionalismo ha solido tomar como modelo la ciencia física, y por tanto ha sido fisicalista, el expansionismo se ha fundado en las ciencias de la vida, y ha sido por ello biologicista e historicista.

Otro dato importante es que el restriccionalismo fisicalista tuvo su época dorada a finales del siglo XIX y comienzos de nuestra centuria, en tanto que el expansionismo biologicista se hizo invasivo a partir, sobre todo, de los años treinta de nuestro siglo<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. Diego Gracia, “Hechos y valores en la práctica y en la ciencia médica”, *Actas del IX Congreso Nacional de Historia de la Medicina*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1991, vol. 1, pp. 37-63.

De esta breve descripción de lo que es la situación actual se deducen, cuando menos, tres problemas, que son los que me gustaría tratar ahora. El primero es por qué se ha relacionado tradicionalmente el adjetivo “puro” con el sustantivo “ciencia”; por qué se ha pensado que el científico estaba más allá del bien y del mal. Segunda, por qué el cambio que ha acontecido en los siglos modernos, en particular en la última centuria. Y tercera, la situación actual y el futuro previsible de las relaciones entre saber, poder y deber.

## I.- LA ANTIGUEDAD: EL MITO DE LA CIENCIA “PURA”.

El origen de la creencia básica en la pureza de la ciencia se remonta a los mismos orígenes de la cultura occidental. Para comprobarlo, nada mejor que acudir a la **Ética a Nicómaco**, de Aristóteles. En el libro sexto, Aristóteles describe cinco modos diferentes de saber<sup>4</sup>. Hay un modo, el más elevado, que es la *sophía*, la sabiduría. Es un saber pleno, que sólo corresponde adecuadamente a Dios. En la tierra nadie es sabio. Lo más que se puede ser es buscador de la sabiduría, imitador de Dios, y esto es lo que significa *filo-sofo*, imitador de Dios.

Hay otro saber, que es el *nous*. Los latinos lo tradujeron por *intellectus*, inteligencia, o capacidad de aprehender mentalmente los primeros principios de la realidad. Los llamados principios de la lógica clásica, el de identidad, contradicción, causalidad, etc., serían “e-videntes”, y evidencia es intuición directa del *nous*. Los principios del *nous* se “muestran”, no se demuestran. Son mostraciones o evidencias primarias e indubitables. En esto se diferencia de otro tipo de saber, la *epistème* o *scientia*, la ciencia. El saber científico es la deducción o de-mostración de lo que está implícito en los primeros principios que se le muestran al *nous*. Por ejemplo, el *nous* puede postular la existencia de un triángulo con lados y ángulos iguales entre sí. Pues bien, a partir de ahí se puede ir elaborando deductivamente toda la ciencia del triángulo equilátero. El *nous* muestra, y la *epistème* de-muestra, deduce lo implícito en los primeros principios. Por eso la geometría es una ciencia, porque explicita lo que está implícito en las primeras nociones de número, cantidad, etc. Y quien tiene *nous*

---

<sup>4</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI: 1138b18–1145a11.

*kai epistème*, quien tiene todos los primeros principios y la explicitación de todo lo implícito en los primeros principios, ése lo tiene todo; ése es el sabio.

Los tres saberes citados, *sophía*, *nous* y *epistème* tienen ciertas características comunes. Una primera es su carácter especulativo, pues ninguno depende directamente de la realidad empírica. Por más que resulte difícil, cuando no imposible, pintar en la práctica un triángulo estrictamente equilátero, es lo cierto que resulta perfectamente posible pensarlo. De ahí la segunda característica, el tratarse de saberes estrictamente teóricos, no prácticos. *Theorein* significa en griego contemplar; es el puro contemplar, que no tiene nada que ver con la realidad empírica, p.e., con la capacidad o no de construir en la realidad triángulos totalmente equiláteros. La tercera característica es que se trata de saberes universales, específicos, que definen conjuntos, no individuos. No se trata de saberes de lo particular sino de lo universal. Finalmente, se trata de saberes ciertos y absolutos, que nos dan la verdad esencial de las cosas.

A partir de estos caracteres, podemos definir la ciencia antigua como un saber especulativo, teórico, universal, y cierto. De ahí que el científico antiguo se sintiera en posesión de la verdad y creyera estar más allá del bien y del mal. Y el científico se veía a sí mismo como imitador de Dios, y por tanto como sacerdote de la naturaleza. Ésta es una expresión que ha gozado de vigencia a todo lo largo de la cultura occidental. Según ella, el científico es una especie de oficiante o sacerdote que saca a luz los misterios que la divinidad ha puesto en la naturaleza. *Mysterion* se tradujo al latín por *sacramentum*, lo misterioso, lo sagrado, lo desconocido, lo divino. El científico es una especie de sacerdote de estos misterios.

Esta imagen cuasi-religiosa o cuasi-divina del científico es lógico que condujera a la idea de que éste se halla más allá del bien y del mal, como lo está Dios. El sabio es el hombre que, oficiando el rito sacerdotal de conocer o explicitar lo implícito y recóndito en el orden de la naturaleza, dice lo que es verdadero y lo que es bueno.

Frente o junto a estos saberes especulativos, ciertos y universales, hay otros que son prácticos, que según Aristóteles son de dos tipos. Uno es la *phrónesis* o *prudentia*, la recta razón de las cosas singulares que pueden realizarse. Y el otro es la *téchne*, arte o técnica, que se definió como



recta razón de las cosas que pueden producirse. La diferencia entre una y otra es la misma que hay entre la acción y la producción, o el acto (p.e., de amar) y el producto (p.e., una obra de arte). Por eso la ética tiene que ver fundamentalmente con la prudencia, y la ciencia, p.e. la medicina, con la técnica.

En el orden de lo singular la certeza no es posible sino sólo de probabilidad. La técnica (p.e. médica) y la prudencia (p.e., política) tienen por objeto tomar decisiones concretas no con certeza, puesto que ello no es posible, pero sí con recta razón. En el orden de lo concreto las decisiones son racionales cuando resultan probables, y por tanto prudentes. El técnico antiguo tiene que ser prudente, y por tanto ético, a diferencia del científico, que está más allá de la ética y de la prudencia. Esto es fundamental para entender las relaciones tradicionales entre ciencia y ética. La ciencia no tiene nada que ver con la ética. La que tiene que ver ella es la técnica. Por ejemplo, si un capitán de barco tiene que ir del puerto del Pireo al de Alejandría, deberá saber la ciencia de la navegación, la geometría, la náutica, etc.

Hay una ciencia del buen capitán de barco. Supongamos que éste sale con su ciencia del puerto del Pireo, y en un momento de la travesía se encuentra con una gran tormenta, que le obliga a decidir si atravesar la tormenta o volver al punto de partida. Para eso no le vale la ciencia. Tendrá que ponderar las circunstancias, y a la vista de ellas tomar una decisión prudente. Esta decisión puede no ser unívoca. Diferentes capitanes de barco sabios y prudentes pueden tomar decisiones distintas en esa misma situación. La prudencia no se mueve en el orden de la certeza sino en el de la opinión (*dóxa*), y por eso en ella caben opiniones encontradas (o para-dojas).

## **II.- EL PERÍODO MODERNO: CIENCIA “PURA”, TÉCNICA “IMPURA”.**

Cuenta la leyenda que Prometeo consiguió robar el fuego del Olimpo para entregárselo a los mortales. Dominando el fuego, los hombres se harían poseedores de una prerrogativa divina, el gobierno de la naturaleza. Tal es la razón de que el mito de Prometeo sea el símbolo del poder que a los hombres concede el dominio de las técnicas. Afirma

Aristóteles al comienzo de su **Metafísica** que la diferencia entre el técnico y el empírico está en que aquél actúa sabiendo el qué y el porqué de lo que hace, en tanto que éste no. Y para ilustrarlo, añade el siguiente ejemplo farmacológico:

*Pues el venir a opinar que una cosa determinada curó a Calias de la enfermedad que padecía y que lo mismo curó a Sócrates e individualmente a otros muchos, es fruto de la experiencia; pero conocer lo que es conveniente como remedio para toda clase de enfermos que padecen una misma enfermedad, por ejemplo, para los flemáticos, los coléricos o los que tienen fiebre, eso es ya cosa de la técnica<sup>5</sup>.*

El técnico antiguo, precisamente porque tenía conciencia de su superioridad respecto del simple empírico, porque se creía dominador de la naturaleza, y como tal iniciado en los misterios de su estructura última, era consciente de su poder para transformarla tanto como de sus límites. Se sabía incapaz de alterar substancialmente las cosas y limitaba su actividad a la transformación accidental de éstas; así, el buen técnico en escultura, Fidias o Policleto, no creaba el mármol, ni lo modificaba substancialmente, sólo cambiaba sus accidentes, el volumen, la forma, etc. No era parva hazaña, ya que posibilitaba acondicionar y humanizar la naturaleza, hacer de ella una "obra de arte".

La tentación prometeica la sintieron con mayor fuerza unos hombres oscuros, marginados, nunca bien vistos, que se propusieron desde tiempos antiguos una meta revolucionaria: emanciparse en el trato con la naturaleza, pasar de siervos a señores, saltar la linde que separaba el tradicional servicio a la naturaleza del pleno dominio sobre ella. Los alquimistas no se conformaron con la manipulación accidental de las cosas, quisieron dominar el arte de las transformaciones substanciales, crear realidades nuevas, un menester clásicamente reservado a la divinidad.

Durante muchos siglos vieron malogrados sus propósitos, y todos creyeron adivinar en ello el castigo a la soberbia de su liciferino *non serviam*. Pero he aquí que a partir del siglo XVII, con Boyle, Stahl, Lavoisier,

---

<sup>5</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1: 980b.

algunos más, la química comienza a hacer posible el viejo sueño prometeico de la producción y control de las transformaciones substanciales. Si en un principio los químicos hubieron de limitar sus aspiraciones a la descripción de los productos naturales, pronto, en el siglo XIX, fueron capaces de ir más allá, iniciando en el laboratorio la purificación de sustancias químicas, hasta presentarlas en forma más perfecta que la natural. Este camino lo inició Doresne en 1803, con el aislamiento de la narcotina, y llevó pronto al logro de otros productos activos, como la morfina, la estricnina, la cafeína, la quinina, la atropina, la digitalina, etc. Aún cabía dar un paso más y, siguiendo el ejemplo de Wöhler, quien en 1828 había conseguido la síntesis artificial de urea a partir de cianato amónico, proponerse la producción o síntesis de sustancias farmacológicas nuevas, desconocidas por la naturaleza. Iniciado tenuemente en el siglo XIX (el hidrato de cloral, sintetizado por Liebig en 1832, que abre la serie, se introdujo en la terapéutica humana en 1869; el siguiente producto fue el ácido acetilsalicílico en 1833-1899; etc.), este empeño, que sí es el de Prometeo, se convirtió a finales de siglo, por obra de Paul Ehrlich, en el ambicioso programa de investigación que ha orientado el desarrollo de la farmacología científica a todo lo largo de nuestra centuria. El viejo sueño se ha hecho realidad. El farmacólogo ha pasado de considerarse siervo de la naturaleza a verse señor de ella, aún más, autor, creador de naturaleza. Ahora posee en sus manos una prerrogativa divina; es, como en la aurora de la modernidad intuyó Pascal, un *petit Dieu*.

El mito de Prometeo tiene una segunda parte. A consecuencia de su hañaza, Zeus envía a la tierra a Pandora, mujer que Hefesto modela con arcilla a imagen de los dioses, que Atenea viste con sus mejores galas, que enjoyan las Gracias, cubren de flores las Horas y a quien Afrodita comunica su belleza. Pero, ¡ay!, Hermes la transmite la maldad y la falta de inteligencia. La técnica actual participa del hechizo de Pandora, quizá también de sus riesgos. Ante ella, de hecho, es difícil conservar la serenidad de juicio, razón por la que es alabada por unos, los más, como fuente de todos los bienes, y considerada por otros como ejemplo paradigmático de males. La mitología griega nos ha transmitido dos tradiciones sobre la caja de Pandora. Según una, la más clásica, la caja contiene todos los males, de modo que una vez abierta éstos invaden la tierra. En la otra versión la vasija encierra la totalidad de los bienes posibles. Es verdad que al abrirla vuelven al Olimpo, pero queda uno, la esperanza, la gran esperanza de Prometeo, la esperanza de la inmortalidad. De hecho Prometeo la

consigue, y nada menos que de Quirón, el centauro a quien Apolo ha confiado la educación de su hijo Asclepio en recompensa por su gran conocimiento de las virtudes medicinales de las plantas que crecían en el monte Citerón.

Estas dos versiones del mito de Pandora simbolizan la ambivalencia del poder de la técnica. La primera versión considera ese poder casi demoníaco; la segunda, casi divino. Lo curioso es que parece ser las dos cosas a un tiempo. También cabe decir que tiene un doble rostro, uno épico y otro trágico; o también, uno directamente técnico y otro rigurosamente ético. A ellos me voy a referir a continuación.

En la época "naturalista" o antigua, los hombres consideraron la naturaleza como principio de orden, y por tanto también de moralidad. La naturaleza era un *ordo factus*, y salirse de él era algo por definición inmoral. De ahí viene el concepto, tan frecuente en la moral tradicional, de actos "naturalmente" buenos o malos, o también "intrínsecamente" buenos o malos.

En la época moderna las cosas comenzaron a plantearse de modo muy distinto. Los hombres empiezan a ver la realidad mundana como un *ordo faciendus*, algo que el hombre tiene que hacer, mediante su razón y su libertad. El hombre no forma parte de la naturaleza, está por encima de ella, y es principio de orden. En eso consiste precisamente la técnica, en el proceso de acondicionamiento humano de la realidad.

Ahora bien, si el hombre crea el orden, y lo crea técnicamente, entonces es claro que la técnica es principio de moralidad. Por definición, lo técnicamente correcto habrá de ser éticamente bueno, y a la inversa, lo técnicamente incorrecto será siempre éticamente malo. Este es el fundamento de la llamada "tecnocracia", la idea de que los problemas humanos, políticos, sociales, y por supuesto también éticos, los han de solucionar los técnicos. Más brevemente, todo problema ético se resuelve a la postre en un problema técnico, en una cuestión de procedimiento<sup>6</sup>. El procedimentalismo es una forma de tecnocracia.

---

<sup>6</sup> Éste es el objeto de la llamada "tecnoética". Cf. M. Bunge, *Ética y Ciencia*, 3ª ed., Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983; Miguel Ángel Quintanilla, *A favor de la razón: Ensayos de filosofía moral*, Madrid, Taurus, 1981.

Es importante desenmascarar este estereotipo, aunque sólo sea para criticarlo. Hoy sabemos que todo lo técnicamente incorrecto es por definición malo, pero que no por ello todo lo técnicamente correcto es sin más éticamente bueno, como se ha pensado durante muchos siglos. Dicho en otros términos, técnica y ética son dos dimensiones distintas y autónomas, y cualquier intento de reducción de una a la otra estará siempre condenado al fracaso.

No todo lo técnicamente correcto puede ser considerado éticamente bueno. Esta es una lección que hemos aprendido los hombres en las últimas décadas, y por cierto que con mucho dolor, pero para la que el hombre europeo no ha sido sensible durante muchos siglos. Los autores de la escuela de Francfort han analizado con mucha detención esa mentalidad que antes he llamado tecnocrática. Éste es, por ejemplo, el mensaje del libro de Jürgen Habermas, **Technik und Wissenschaft als Ideologie**: la tecnocracia no es sólo técnica, es algo más, es una ideología, la ideología de la técnica<sup>7</sup>. No se trata, pues, de algo libre de valores, sino de un sistema de valores, y además falso, es decir, que genera un fenómeno de “falsa conciencia”. Y es que junto al “saber” (ciencia) y al “poder” (técnica) hay que situar el “deber” (ética). Tan absurdo como intentar construir una ética idealista, desligada del saber y del poder, serían una ciencia y una técnica desligadas de la ética. Son tres elementos inseparables.

Al hecho de independizar la ciencia y la técnica de la ética lo han denominado los pensadores de la escuela de Francfort, “racionalidad estratégica”. La racionalidad estratégica se caracteriza por guiarse sólo por fines. Es un tipo de pensar estrictamente “teleológico”, que no admite principios “deontológicos” o límites *a priori* de la acción humana. El ejemplo más típico de este tipo de racionalidad es, sin duda, la economía, que busca siempre y sólo la maximización de la utilidad, es decir, de las consecuencias. Esto explica que el economista se pueda ver a sí mismo como mero “gestor” de unos bienes, sin preguntarse por la causa a la que sirven. La expresión matemática de la racionalidad estratégica es la deno-

---

<sup>7</sup> Cf. Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Francfort, Suhrkamp, 1976.

minada “teoría de los juegos”<sup>8</sup>, y su consecuencia práctica la “teoría de la elección racional”<sup>9</sup>.

Por otra parte, el hecho de que la racionalidad política, la razón de Estado, haya venido a identificarse con la economía, demuestra bien que en política también ha triunfado la racionalidad estratégica, de tal modo que hoy no importan tanto los programas políticos como la gestión de la cosa pública. Por eso cada vez se habla menos de Estado o de Gobierno, y más de “Administración”. Los políticos se han convertido en meros administradores, carentes de principios. Como decía un presidente de gobierno español hace no muchos años, lo que él intentaba era hacer normal lo que en la calle se consideraba normal. No se defienden unos principios propios, sólo se gestiona lo que los demás quieren, sea ello bueno o malo, mejor o peor. Esto es lo que en la Alemania de principios de siglo se llamaba un *Realpolitiker*, un gestor, no un ideólogo. La racionalidad estratégica no tiene principios, sólo busca la maximización de la utilidad.

Junto a la economía y la política, la racionalidad estratégica ha invadido un tercer campo, el derecho. El derecho propio de la razón instrumental o estratégica es el llamado positivismo jurídico, con sus cuatro notas de positividad (el derecho no se funda más que en la voluntad del legislador soberano, quien promulgándolo regula convencionalmente situaciones sociales), legalidad (no hay normas o criterios éticos anteriores al derecho, sino que éste surge como modo de resolver conflictos de intereses), formalismo (es justo todo lo que cumple los requisitos formales o procedimentales establecidos por la ley, e injusto lo contrario) y, finalmente, utilitarismo (lo que el derecho busca es proteger los intereses de todos los implicados, o al menos de la mayoría)<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf. Morton D. Davis, *Introducción a la teoría de juegos*. Madrid, Alianza, 4 ed., 1986; Robert Axelrod, *La evolución de la cooperación: El dilema del prisionero y la teoría de los juegos*. Madrid, Alianza, 1986.

<sup>9</sup> Cf. sobre este tema, entre otros, Amartya K. Sen, *Elección colectiva y bienestar social*. Madrid, Alianza, 1976; J. M. Buchanan y G. Tullock, *El cálculo del consenso: Fundamentos lógicos de la democracia constitucional*. Madrid, Espasa-Calpe, 1980; Sixto Ríos, María Jesús Ríos-Insua, Sixto Ríos-Insua, *Procesos de decisión multicriterio*. Madrid, Eudema, 1989.

<sup>10</sup> Sobre la racionalidad estratégica. Cf. Diego Gracia, *Fundamentos de bioética*. Madrid, Eudema, 1989, pp. 555-563.

Como dice Max Horkheimer, quien actúa siguiendo ese patrón no es alguien dominado por unos ideales o unos valores, sino quien está dispuesto a olvidarse de ellos siempre que sea necesario para el logro de una mayor utilidad<sup>11</sup>. Esto es lo que en nuestra sociedad se entiende por “persona razonable”. Frente a la ética de la convicción, o ética de ideales deontológicos, la ética de la persona razonable, más preocupada por la utilidad teleológica, es decir, por las consecuencias.

En conclusión, vemos cómo la técnica genera con facilidad un tipo especial de razón, lo que Horkheimer ha denominado “razón instrumental” o estratégica. Las técnicas son instrumentos que pueden ponerse al servicio de diferentes ideales. Pero pueden prescindir de todos los ideales, y buscar sólo la maximización de la utilidad de cualquiera de ellos, sin hacerse cuestión de si el de turno es bueno o malo, mejor o peor que el otro. Esto es la tecnocracia, la técnica sin principios, la técnica usada con mentalidad meramente estratégica, que no discute de fines sino sólo de medios, porque ella se ha convertido en fin en sí misma.

### III.- LA ACTUALIDAD: LA CIENCIA SE VUELVE TAMBIEN “IMPURA”.

Por más que la racionalidad estratégica hubiera demostrado la impureza de la economía, la política o el derecho, a la altura de 1920 todavía se afirmaba sin ambages la pureza de las ciencias físicas y naturales. En éstas continuaban imperando los criterios positivistas, según los cuales el científico había de atenerse escrupulosamente a lo que Comte llamó el “régimen de los hechos”, poniendo entre paréntesis las cuestiones de valor. En eso debía consistir la pureza de la ciencia, en su no beligerancia en cuestiones de valor. Frente al político, que sí estaba obligado a ser beligerante en cuestiones de valor, el científico podía seguir conservando su pureza inmaculada. Esta es la tesis que en fecha tan tardía como la de 1919 defendió Max Weber en su conocida obra *El político y el científico*<sup>12</sup>. Fue

---

<sup>11</sup> Cf. Max Horkheimer, “Sobre el concepto de la razón”, en Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Sociologica*, Madrid, Taurus, 1966, pp. 258.

<sup>12</sup> Cf. Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1967.

poco después cuando la impureza alcanzó a las ciencias físicas y naturales, y pulverizó sus ideales de muchos siglos. El uso bélico de la energía nuclear hizo ver el lado mefistofélico de la ciencia, hasta límites insospechados sólo algunos años antes. Lo que empezaba a estar en juego era nada menos que la propia supervivencia del ser humano. En el informe publicado en 1987 por la Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo puede leerse el siguiente párrafo:

*En el transcurso del presente siglo, la relación entre la humanidad y el planeta que la sustenta ha sufrido un profundo cambio. Al comenzar el siglo, ni el número de seres humanos ni la tecnología disponible tenían el poder de modificar radicalmente los sistemas del planeta. Al acercarse el siglo a su fin, no sólo un número mucho mayor de seres y actividades humanos tienen ese poder, sino que están ocurriendo cambios no buscados en la atmósfera, los suelos, las aguas, entre las plantas y los animales y en todas sus relaciones mutuas. El ritmo de cambio está sobrepasando la capacidad de las disciplinas científicas y nuestras actuales posibilidades de evaluación y asesoramiento. Los intentos de las instituciones políticas y económicas, que evolucionaron en un mundo diferente, más fragmentado, para adaptarse y hacer frente a las nuevas realidades resultan descorazonadores. Esto preocupa profundamente a muchas personas que tratan de hallar los medios para introducir esas preocupaciones en los programas políticos<sup>13</sup>.*

El problema de los derechos entre generaciones siempre se han planteado de modo exactamente contrario al que hoy comienza a ser usual. Lo frecuente ha sido que las generaciones precedentes soportaran mayores cargas que las posteriores, lo cual no deja de conllevar una cierta injusticia. Cuando se construye una autopista que van a disfrutar las generaciones venideras por un plazo de cientos de años, ¿no es justo que el gasto de la obra revierta sobre ellas, y por tanto que sean éstas las que poco a poco vayan pagando la obra? A lo largo de los siglos ha existido

---

<sup>13</sup> Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo, *Nuestro futuro común*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 403.



la conciencia general de que las generaciones pasadas han hecho por las presentes más de lo éticamente necesario. Esto ha sido probablemente cierto hasta hoy, pero puede dejar de serlo en un futuro muy próximo. Muchos empiezan a tener la sospecha, en efecto, de que las generaciones actuales están consumiendo más de lo que la naturaleza produce, razón por la cual parece que nuestros herederos van a recibir más deudas que riquezas. Esas deudas se llaman aumento de la temperatura ambiente, destrucción de la capa de ozono, deforestación, incremento de los niveles de radiactividad, etc., etc.

Ante este temor, han comenzado a formularse nuevos derechos humanos, que de algún modo protejan a las generaciones futuras de las voracidad insaciable de las presentes. El problema es que tales formulaciones se han hecho con frecuencia desde concepciones del derecho y de la ética muy poco satisfactorias. Esto sucede, por ejemplo, con la recomendación 934 que aprobó la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa en 1984 sobre ingeniería genética, y según la cual todo ser humano “tiene derecho a un patrimonio genético no manipulado, salvo en aplicación de ciertos principios reconocidos como convenientes con el respeto a los derechos humanos (p.e., en el campo de las aplicaciones terapéuticas)”. Es difícil saber lo que quiere decir este texto, pero si es lo que me sospecho, a saber, que toda manipulación genética es contraria a los derechos humanos, y que la terapia genética de las enfermedades no debe considerarse más que como una excepción de ese principio; si esto es lo que dice el texto, entonces es tributario de una mentalidad naturalista, absolutamente inaceptable. Entre nosotros, Federico Mayor Zaragoza es quien más claramente ha defendido esta postura, postulando la existencia de un “derecho a la inviolabilidad del genoma”<sup>14</sup>. Creo, sinceramente, que tal derecho no existe, y que al formularlo se cae de nuevo en la falacia naturalista. El tema de los derechos humanos no puede ir por ahí.

Más acertada me pareciera la vía emprendida hace algunos años por la Organización de Naciones Unidas. Este organismo inició en 1972 la tarea de definir un nuevo tipo de derechos humanos, los llamados “dere-

---

<sup>14</sup> Cf. Federico Mayor Zaragoza, “Gen-ética”, en Francisco Vilardell, ed., *Ética y Medicina*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, pp. 177-200.

chos ecológicos” o derechos humanos de tercera generación. El principio primero de la Declaración de Estocolmo de 1972 decía:

*El hombre tiene el derecho fundamental a la libertad, a la igualdad y a condiciones adecuadas de vida en un medio ambiente de una calidad tal que permita una vida de dignidad y bienestar<sup>15</sup>.*

Lo que intenta definirse es un cierto derecho de los hombres a la “calidad de vida”. Los sujetos de este derecho no pueden serlo sólo las generaciones actuales, sino también las futuras, so peligro de caer en una evidente contradicción. Por eso la Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo recomendó en 1987 a la Asamblea General de las Naciones Unidas que preparase una Declaración Universal sobre la protección del medio ambiente y el desarrollo sostenible, a fin de que pudiera ser aprobada por todos los países miembros en un plazo de tres a cinco años. Como punto de partida, la Comisión Mundial presenta un proyecto de Declaración, que comienza definiendo como Derecho Humano Fundamental el siguiente:

*Todos los seres humanos tienen el derecho fundamental a un medio ambiente adecuado para su salud y bienestar.*

De él deriva como corolario esta consecuencia:

*Los Estados deberán conservar y utilizar el medio ambiente y los recursos naturales para beneficio de la presente y de las futuras generaciones<sup>16</sup>.*

No sabemos si la propuesta de la Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo será finalmente aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Pero de lo que no hay duda es de que ha surgido, está surgiendo, una nueva generación de derechos humanos, y hasta quizá un nuevo concepto de lo que es un derecho humano.

---

<sup>15</sup> Naciones Unidas, *Report of the United Nations Conference on the Human Environment*, documento A/Conf. 48/14/Rev. 1, capítulo 1 (Nueva York, 1972).

<sup>16</sup> Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo, *Nuestro futuro común*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 405.

Esto último me parece de enorme importancia, y merece un somero análisis.

Los derechos ecológicos, o derechos sobre el medio ambiente, son sin duda un nuevo tipo de derechos humanos. Lo que ellos intentan definir es nada menos que el derecho de las futuras generaciones a una vida digna y adecuada. Desde el punto de vista puramente formal, no hay duda de que estos derechos caen en el absurdo. ¿Cómo puede afirmarse que quienes no tienen ningún tipo de existencia real puedan ser sujetos de derechos? Si ya es difícil justificar la existencia de los otros derechos humanos, los civiles y políticos y los económicos, sociales y culturales, la fundamentación jurídica de los derechos ecológicos resulta casi desesperada. Y es que, en efecto, desde el puro Derecho es una empresa casi con toda seguridad condenada al fracaso.

El tema de los derechos ecológicos o sobre el medio ambiente podría darse por concluido aquí, si no fuera porque no es sólo un problema jurídico, sino también ético y político. Eso que jurídicamente parece una empresa prácticamente imposible, tiene sin embargo una enorme relevancia ética. Esto plantea con nuevo vigor el tema de las relaciones entre ética y derecho, y revierte sobre la vida política, cuestionando gravemente la legitimidad de un sistema político, aunque sea democrático, basado sólo sobre los derechos civiles y políticos y sobre los derechos económicos, sociales y culturales. El que haya habido que plantearse el tema de los derechos humanos de tercera generación demuestra que con solo derechos civiles y políticos y derechos económicos, sociales y culturales no hay Estado justo, ni por tanto legítimo; es decir, que la legitimidad democrática basada en esos dos tipos de derechos (la legitimidad de la democracia liberal, en el primer caso, y la de la democracia social, en el segundo), no es suficiente. Esto puede formularse de otra forma, diciendo que tales democracias tienen un carácter que hoy debe juzgarse como más instrumental y estratégico que racional y ético. Con ello no intento defender alternativas no democráticas, sino llamar la atención sobre el carácter insuficientemente democrático de los regímenes democráticos. O dicho en otros términos, que los derechos de tercera generación no son un mero añadido a las listas tradicionales de derechos, sino que replantean el propio concepto de derecho humano. Este es un tema de la máxima importancia, que no puedo sino insinuar. Mi tesis sería que así como el descubrimiento de los derechos humanos de la primera generación permitió

definir con mayor precisión el concepto de “derecho formal”, y el descubrimiento de los de segunda generación dio nuevo contenido al concepto de “derecho material”, los derechos humanos de tercera generación están alumbrando un nuevo concepto de derecho humano, que yo llamaría “derecho real”, de modo que una democracia basada sólo en los dos primeros, correría el grave riesgo de ser claramente ilegítima.

El tema de la legitimación de la democracia está hoy más vivo que nunca. Quizá se debe a que los planteamientos han sufrido importantes modificaciones. Si en la discusión clásica sobre la legitimación de la democracia lo que intentaba demostrarse era la superioridad moral y política de la democracia sobre los otros regímenes políticos clásicos (monarquía, oligarquía, tiranía, etc.), hoy la perspectiva es completamente distinta. Una vez aceptado que la democracia es un valor mínimo, irrenunciable por cualquier sociedad política, la cuestión que se plantea es la de cómo debe entenderse esta vida democrática a fin de que pueda considerarse éticamente digna. Diríase que si en el pasado la justificación de la democracia se intentaba hacer por vía retrógrada, comparándola con los otros sistemas políticos al uso en la historia de Occidente, ahora los problemas de legitimación se presentan por vía anterógrada, habida cuenta de los problemas que nuestras decisiones tienen para el futuro de la Humanidad sobre el planeta. Por tanto, cuando se habla de “legitimación de la democracia”, no es para ponerla contra las cuerdas, defendiendo cualquier otro tipo de actividad política, sino para hacer de ella un sistema de veras coherente y riguroso desde el punto de vista ético y humano. A esto es a lo que se refieren, por ejemplo, los últimos representantes de la Escuela de Francfort, y en particular Jürgen Habermas, en sus múltiples estudios sobre el tema<sup>17</sup>.

No hay duda de que hoy estamos atravesando una crisis de legitimación del sistema democrático. Tampoco la hay de que esta crisis trae a la memoria otras ya habidas tiempo atrás. Ignacio Ara Pinilla ha recordado, a este respecto, cómo cada generación de derechos humanos se ha correspondido históricamente con un proceso de legitimación del

---

<sup>17</sup> Cf. Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Francfort, Suhrkamp, 1973.

sistema democrático. Los derechos humanos de primera generación sirvieron para legitimar la democracia formal frente al Estado absolutista. Fue algo, posiblemente mucho, pero no todo. De hecho, esa democracia liberal no trajo la justicia a los pueblos, sino que más bien legitimó el dominio de una clase social sobre las demás, la burguesía. Así se explica que desde mediados del siglo XIX se viera la necesidad de dar un paso más en la legitimación de la democracia, introduciendo una nueva tabla de derechos humanos, los derechos humanos de segunda generación, o derechos de crédito (Vasak). Su función es la de compensar el sistema de libertades formales, propio de la democracia liberal, como un amplio conjunto de medidas tendentes a conseguir una mayor igualdad de bienes. Así, como dice Ignacio Ara, la democracia formal se transforma en democracia material. Al Estado liberal le sucede el Estado social.

Hoy estamos probablemente en una situación pareja a la de mediados del siglo pasado. El problema está en que ahora ya no consideramos suficiente el mero añadido de los derechos económicos, sociales y culturales a los derechos civiles y políticos, para legitimar el sistema democrático. A pesar de esos derechos económicos, sociales y culturales, la injusticia sigue siendo una constante del sistema democrático. Parece, pues, que la democracia no puede identificarse sin más con el Estado social, como éste demostró que tampoco podía seguirse identificando con el Estado liberal. Probablemente hay que ir más allá de ambos. ¿Hacia dónde? Hacia un “Estado real”, basado en la democracia real, y no sólo en la liberal o en la social. Este es un tema tan espinoso como irrenunciable. Eso que llamo Estado real se basa en la tesis de que las democracias actuales son muy poco democráticas, y sólo podrán serlo completamente, si son capaces de tomar decisiones teniendo en cuenta los intereses, no ya de los parlamentarios que hacen las leyes o de los políticos que las aplican, ni tampoco de toda la sociedad a la que representan, sino de toda la comunidad ideal de comunicación, es decir, de todos los hombres presentes y futuros. Esta es la tesis de Apel. La crisis de legitimidad de nuestra democracia se debe a que es poco democrática; es “formal” y “materialmente” democrática, pero no “realmente” democrática.

Haciéndose eco de estos planteamientos, Ignacio Ara ha llamado la atención sobre los fallos terribles del parlamentarismo en las democracias meramente formales y materiales. Tales son los fallos, que la reivindicación

ción de los derechos adopta formas básicamente extraparlamentarias. Esto sucede, sigue diciendo Ignacio Ara,

*en la desobediencia civil, las iniciativas cívicas y el referéndum. Incluso podemos decir que el sentido de compromiso inherente a la democracia tradicional parece haberse perdido a la vista de la incompatibilidad entre éste y el referéndum. Junto a este flanco de agresión a la democracia representativa, al tomarse las decisiones directamente por la sociedad y no por el Parlamento, ocupa cada vez más relevancia la actuación del poder judicial, poder no legitimado democráticamente que encuentra su justificación en los intereses cuya protección garantiza remitiéndose a la Constitución.*

*La aparición de partidos monotemáticos en la órbita de los nuevos derechos humanos comporta igualmente una tendencia a la no negociación. Se constata que no toda lucha social puede ser remitida a la lucha de clases. Los problemas derivados de la paz, la ecología, etc., originan reacciones contra políticas estatales atravesando a todas las clases. ¿Cuál es entonces la alternativa? Pienso que ésta no es el rechazo a la democracia, sino la profundización en sus aspectos libertarios e igualitarios. Como dice Bobbio, si nuestro sistema representativo hace agua por todas partes, no es porque no sea representativo, sino porque no lo es suficientemente. Este es el discurso de fondo que da un sentido histórico y general a la perspectiva de alternativa<sup>18</sup>.*

Esta crítica a las democracias existentes plantea un problema de una enorme envergadura. La politología democrática acepta sin discusión que el pueblo es el sujeto "real" de la soberanía. Dado que no puede ejercerla de hecho, en la práctica el pueblo aparece como el soberano "ideal". Diríase que es el origen "real" de la soberanía, pero que la ejerce en la

---

<sup>18</sup> Ignacio Ara Pinilla, "Los derechos humanos de la tercera generación en la dinámica de la legitimidad democrática", en Gregorio Peces-Barba, ed., *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, pp. 64-65. Cf. también Ignacio Ara Pinilla, *La transformación de los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1990, especialmente el capítulo 4: "Los derechos humanos de tercera generación".

práctica de un modo meramente “ideal”. Ahora bien, como dice Jürgen Habermas, esto significa que las decisiones democráticas no serán nunca verdaderamente representativas más que cuando tengan en cuenta a todos los seres humanos, es decir, la “comunidad ideal de comunicación”. A esto es a lo que conduce el descubrimiento de los derechos humanos de tercera generación: a replantear la legitimidad de los sistemas democráticos, y a afirmar que ninguno es legítimo a menos que sea capaz de tener en cuenta los intereses de todos los hombres.

Alguien dirá que esto ya no es una cuestión jurídica ni política, sino ética. Y en efecto, así es. Por eso como término de todo este proceso argumentativo, hemos de analizar un último problema, el problema ético.

Hace ahora dos siglos que Kant formuló su imperativo categórico: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”. O, según la fórmula de la **Introducción a la metafísica de las costumbres**: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”<sup>19</sup>. Cabe preguntarse qué entendía Kant por Humanidad cuando escribía estas frases. Probablemente pensaba que la Humanidad se circuncribía al ámbito de los vivos. ¿Cómo tener en cuenta en los juicios éticos a los ya muertos, o a los aún no nacidos? Al moralista Kant le sucedía lo que antes comentábamos de los juristas, que les cuesta concebir a los seres humanos futuros como sujetos de derechos.

Hoy la perspectiva es muy distinta. Para verlo basta abrir un libro que hoy goza de justa fama, **The Imperative of Responsibility**, del filósofo Hans Jonas. A la vista de todo lo que llevamos dicho, Hans Jonas cree que por vez primera en la historia hemos de introducir en el imperativo categórico no sólo la Humanidad presente sino también la futura. En consecuencia, dice Hans Jonas, el imperativo categórico debe reformularse en los siguientes términos: “Actúa de tal modo que los efectos de tu actuación sean compatibles con la permanencia de la genuina vida huma-

---

<sup>19</sup> E. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, 1983, pp. 44-45.

na”; o también: “Actúa de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos de la posibilidad futura de tal tipo de vida”; o, simplemente, “No comprometas las condiciones de una continuación indefinida de la humanidad sobre la tierra”<sup>20</sup>.

Muy similar es la posición mantenida por Ronald M. Green. A la pregunta: “¿Cuáles son nuestras obligaciones morales respecto a las generaciones futuras?”, Green cree que no se puede responder con criterios decisionistas o utilitaristas, sino desde posturas como la de Kant o la de Rawls, que a fin de cuentas pueden siempre resumirse en la famosa Regla de Oro: “Ponte a tí mismo en el lugar del otro”. De acuerdo con estos criterios, Green cree posible formular el siguiente principio moral: “Estamos obligados a hacer lo posible por asegurar que nuestros descendientes tengan los medios para una progresiva mejor calidad de vida que nosotros, y a que, como mínimo, no queden en una situación peor que la actual por nuestras acciones”<sup>21</sup>.

No quiero finalizar estas someras reflexiones sin referirme a los trabajos de Karl-Otto Apel, a propósito de las obligaciones morales con las futuras generaciones. A mi modo de ver es una de las que mejor enfocan el tema que ahora nos ocupa. La tesis de Apel es que la ética sólo existe cuando se considera a los hombres como “una comunidad de seres racionales con igualdad de derechos en tanto que seres que son fines en sí mismos”. Todos actuamos por intereses, y es legítimo que así sea. Pero los intereses no son morales si no son generalizables, es decir, si no pueden ser aceptados como tales por la comunidad ideal de argumentación, en la que potencialmente han de estar incluidos todos los hombres, tanto presentes como futuros. Esto es lo que Apel entiende por “consenso”, la posibilidad de acuerdo sobre intereses por parte de la comunidad ideal de argumentación. Cuando quienes se ponen de acuerdo con un grupo fáctico, pero no el grupo que idealmente reúne a todos los hombres, entonces el acuerdo no es racional, ni por tanto moral, sino meramente “táctico” o

---

<sup>20</sup> Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics of the Technological Age*, Chicago y Londres. The University of Chicago Press, 1984, pp. 11.

<sup>21</sup> Ronald M. Green, “Intergenerational Distributive Justice and Environmental Responsibility”, en *Bioscience* 27, 1977, pp. 261.



es una postura tecnocrática, que es la que intenta reducir los problemas éticos a problemas técnicos los cuales no tienen gran consistencia teórica.

El problema es ¿dónde se pone el límite y quién lo pone?. ¿Dónde se pone el límite?. Esto nos llevaría un poco lejos porque caben posturas extremas. Primero, prohibir todo y decir que toda ingeniería genética es por definición un atentado contra el orden de la naturaleza y por tanto es malo.

Hay una cierta cantidad de libros que tienen el título “Playing God” (Jugando a Dios) a propósito de la ingeniería genética. ¿Qué estamos haciendo?. Jugando a dioses. Eso fue lo que hizo Lucifer y hay que andarse con cuidado. Hay un movimiento en Estados Unidos dirigido por Jeremy Reftan que hace esto y ha escrito un libro que tiene un nombre curioso “Algenia”, que es la alquimia de los genes.

La tesis de Reftan es que estamos jugando a nuevos alquimistas, que intentamos convertir las piedras en oro, transmutar metales y esto es muy peligroso.

¿Hay que prohibir toda manipulación genética? Reftan lo defiende y otros muchos. A un médico es muy difícil decirle esto porque conocemos más de cuatro mil errores congénitos del metabolismo. Naturalmente uno se pregunta ¿cómo no vamos a tener capacidad para remediar tanto sufrimiento?. Se hace una distinción entre lo que se llama ingeniería genética negativa e ingeniería genética positiva.

La Ingeniería genética negativa es aquella que lo que intenta es manipular el genoma a fin de corregir los llamados errores de la naturaleza, bien entendido que la naturaleza no comete errores, es decir, que no deja de ser una metáfora. Vamos a manipular el genoma para corregir los errores congénitos del metabolismo, las enfermedades congénitas, las enfermedades de base genética. De acuerdo. Pero no todo el mundo está de acuerdo.

La Unesco lleva años queriendo incluir entre los “derechos humanos”, el derecho al patrimonio genético no manipulado. Yo lo veo difícil de justificar, pero ahí está. Además es un español Federico Mayor Zaragoza, biólogo molecular, el que promueve esta teoría: el derecho humano al patrimonio genético no manipulado.

La manipulación genética positiva, es el intento de mejorar por ejemplo la raza humana o las condiciones biológicas naturales propias de la especie humana mediante las técnicas de ingeniería genética, de tal manera que podremos ser más altos, más listos, más guapos, tener los ojos azules etc..

Inmediatamente se dice ingeniería genética negativa, sí; ingeniería genética positiva, no. Es un consenso muy fácil de conseguir.

En la sociedad y en una reunión científica se plantea el problema, se discute y el mayor número de la gente está convencida de que hay que intentar acabar, si se puede, con las enfermedades genéticas, evitar toda esa cantidad de dolor y sufrimiento en la humanidad pero desde luego no llegar a la aberración de que los niños sean con ojos azules o que cada uno tenga hijos a la carta. Los supermercados genéticos son una utopía, pero la utopía llegaría a que uno podría ir componiendo la imagen de su hijo.

Otra pregunta, no menos grave es ¿quién tiene que poner el límite?. La tesis clásica era, el científico. Y el científico tiene que ser un hombre probo, y además se le suponía probo. Era una especie de sacerdote de la naturaleza que se autoponía límites, lo que pasa que esto ha fallado históricamente. No es verdad que se pueda confiar en la autolimitación del científico, es más hay razones para no confiar en autolimitaciones porque el científico es juez y parte y eso no suele funcionar bien.

Lo que tenemos claro es que no debe ser el científico el que se auto-limite. El problema es ¿y quién? Al final no hay más que una solución: la sociedad.

Realmente hoy las consecuencias que tiene la actividad científica son consecuencias mundiales, globales, y probablemente uno de nuestros graves problemas es que las decisiones sobre el manejo de tecnologías que tienen consecuencias globales las toman personas que tiene autoridad, pero no autoridad global, ¿Quién legítima a un gobernante? Toda la sociedad, no; una parte de la sociedad, bien sea, la sociedad americana, la sociedad francesa o la sociedad inglesa etc...

El problema es ¿hasta qué punto están legitimados para tomar decisiones aquellos que las toman?. Este es un tema interesantísimo desde el

punto de vista ético, y desde la Filosofía Política, de tal manera que hay un conjunto de pensadores muy importantes que creen que precisamente el desarrollo tecnológico y la capacidad de manipulación del medio ambiente replantean un problema y es el de la legitimación de aquellos que tienen que tomar las decisiones.

Hubo una primera legitimación democrática de los estados cuando aparecieron los derechos humanos, civiles y políticos en el siglo XVII, y las revoluciones liberales de los siglos XVIII y XIX. Son como estandar- te de los derechos civiles y políticos y esos derechos civiles dan una legiti- midad moral y política.

Cincuenta años después, a partir de 1848, empieza a verse que aquella legitimación no es del todo suficiente. Aparecen unos segundos derechos. Los derechos económicos sociales y culturales y, en el estado democrático, tiene que surgir una relegitimación. Aparece el Estado Social de Mercado que está legitimado por unos derechos humanos; los derechos económicos, sociales y culturales.

¿ Qué es lo que probablemente está sucediendo ahora?. Están apareciendo los terceros derechos humanos que tienen que ver con quien controla, que son los llamados derechos de futuras generaciones, " derechos ecológicos", derechos sobre el medio ambiente, que tienen la pecu- liaridad, en relación a todos los anteriores, que son derechos globales y por tanto estos derechos de algún modo deslegitiman a aquellos que no tienen autoridad global. Este es un problema interesantísimo que tiene una trascendencia grande y no es que conozcamos del todo como se mane- ja. Al menos si sabemos una cosa y es que la legitimidad de aquellos que están tomando decisiones por nosotros no es la de todos o no viene de todos.

#### PREGUNTA

Si juntamos los dos elementos de la conferencia, lo científico y lo ético, parece evidente que lo científico tiene de suyo una consistencia, una seguridad, una garantía porque se basa en la observación, en la meticulo- sidad y la cuantificación, mientras lo moral aún siendo fundamental para la vida humana, sin embargo se encomienda a la estimativa que por defi- nición es ambigua, es oscilante, es plural. Que duda cabe que tan impor- tante como lo ético es lo moral porque nos va la vida en ello. Habría que

dar a esta estimativa alguna pista para que, a través de una investigación tenaz y rigurosa saliéramos de esa estimativa tan libre y tan plural.

## RESPUESTA

Yo estoy completamente de acuerdo con Ud. y además creo que es posible. Yo no creo que la razón científica sea más objetiva que la razón moral; en el orden de la razón llamada científica y en el orden de la razón moral los desarrollos son muy parecidos. La razón moral no es menos objetiva que la razón científica.

Los valores son “una sutil suerte de objetividades”, decía Ortega. Esto se puede discutir pero en cualquier caso, a la altura de 1995 yo creo que se puede defender que los valores se pueden manejar con la misma precisión que los hechos, y ésto, quizás, es nuestro problema.

No somos capaces de manejar, de identificar, de nombrar, de hablar de los valores, con la precisión con la que somos capaces de hablar e identificar los hechos. Esta es una tarea bonita e importante para una Facultad de Humanidades como la que Uds. han iniciado.

¿CIENCIA ECONÓMICA SIN HUMANIDADES?

Dr. Don Juan Velarde Fuertes  
*Catedrático y Académico*  
*de la Real Academia de CC. Morales y Políticas*

Confieso que acepté encantado la posibilidad de, con esta intervención mía en este ciclo, abordar, de modo simultáneo tres cuestiones. La primera, mi particular postura en el mundo de la ciencia económica, esto es, sobre lo que considero debe ser su mensaje esencial. Ello significa, más de una vez, tener que plantear preguntas básicas, que se remontan incluso a la filosofía. La segunda, mostrar mi alarma por lo que sucede en estos momentos en la orientación de la enseñanza en España. La tercera, aducir algunas opiniones y talentos vitales de grandes economistas.

Pronto, mientras la elaboraba, me encontré con dos frenos para que todo se redujese a una reflexión adecuada, originados porque el público juvenil al que me iba a dirigir no estaba relacionado con el estudio, de modo primordial, de la ciencia económica, y también porque el tiempo que éste podía dedicar a mis palabras se reducía al de la duración de una conferencia normal. La combinación de tres ambiciones y de dos restricciones apagó un tanto mis entusiasmos iniciales. Sin embargo, el asunto era tan tentador que ni por un momento se me ocurrió alejarme de él. Más aun cuando hablo en una Universidad que históricamente es nueva, y que comienza ahora a adquirir un espíritu propio, diferente al que ha existido hasta ahora en el ámbito de la Universidad oficial.

Alcalá no fue mimético respecto a Salamanca, sino revolucionariamente dispar; la Universidad de la reforma Pidal-Gil de Zárate, al servicio de la burguesía capitalista y de la ideología liberal, rompe con mil planteamientos que procedían en derrochura de aquellos estudiantes que se agremiaban en la Edad Media bajo la protección, ya del Papa, ya del Rey, para que grandes maestros, como Tomás o Abelardo, rompiesen con la enseñanza rutinaria, trivializada, sólo para formar funcionarios, que se solía impartir en los claustros catedráticos, y alcanzasen el gran deseo que todos estos jóvenes manifestaban al grito de ¡Habládnos de Platón!

Como esta Universidad San Pablo CEU no puede ser una más; como tiene que rechazar por sus concepciones fundamentales, ciertos talentos que han acabado por petrificar otros centros de enseñanza superior; como esto se refiere, en parte considerable, al papel de las Humanidades; como de nuevo comienzan a retumbar en nuestros oídos otros gritos paralelos a esos del ¡Habládnos de Platón!, creo que ha llegado el momento de centrar mi papel en este haz de cuestiones planteado en este ciclo de intervenciones sobre las Humanidades de esta Facultad. Yo he de pretender aclarar la precisa relación, casi me atrevería a decir la urgente relación, entre el conocimiento humanístico y los progresos en el terreno de la ciencia económica.

Comencemos por cómo entiendo yo la aproximación a la economía. El profesor Olariaga no comprendía cómo podía nadie acercarse a la misma si eliminaba como base de esa contigüidad el drama social que todo estudioso de la economía contempla. En el fondo, esa no era muy dispar de la actitud que Keynes señala que tenía el gran Alfredo Marshall, el padre de la economía neoclásica, quien relataba de este modo la siguiente anécdota de juventud: “Por el tiempo en que me resolví por primera vez a estudiar tan a fondo como pudiera la economía política (todavía no se decía simplemente economía) vi en el escaparate de una tienda una pequeña pintura al óleo [una cabeza de hombre extraordinariamente delgado y con una expresión de agotamiento], y la compré por unos cheelines. La coloqué encima de la chimenea de mi cuarto en el Saint John’s College, en Cambridge; desde entonces lo llamé mi santo patrón y me dediqué al difícil trabajo de ver cómo se podrían encajar hombres en el cielo como aquél. Mientras tanto, llegué a estar muy interesado en el aspecto semimatemático de la economía pura y temí convertirme en un simple pensador. Pero una ojeada a mi santo patrón parecía indicarme cuál era el buen camino”.

No son estos dos los únicos economistas que aclaran qué les había movido hacia este tipo de estudios. No olvidemos un riesgo muy patente que acecha a los economistas. Si suponemos que la ciencia económica es sólo una libre creación de la razón, que permite poner orden -al generar el preciso aparato conceptual- al caos del mundo real, chocamos con una cuestión muy importante para un economista. Este ha de admitir que es en la realidad donde debemos poner el límite del conocimiento científico, resolviendo el dilema contingencia de la realidad - necesidad del conoci-

miento gracias al proceso de abstracción, permitiendo captar las naturalezas universales de las cosas, lo que, como nos enseña Maritain en **Los grados del saber** (Desclées - de - Bronwer, Buenos Aires), Meyerson admitía que era el latido esencial del investigador. El proceso de abstracción es un medio de llegar a las esencias de la realidad y a sus frutos como conocimiento científico. De ahí, de esa neoescolástica maritainiana, surge la necesidad de no escindir la relación entre teoría y realidad, porque la verdad es la adecuación entre las cosas y el pensamiento. Por eso es equívoco hablar de una verdad que nada diga acerca del mundo real.

Esta excursión es muy importante acerca de lo que se acaba de señalar en relación con Olariaga y Marshall. El gran economista noruego Trygve Haavelmo nos lleva al camino recto al indicar: “En cuanto permanezcamos en el mundo de la abstracción y simplificación, no hay límite a lo que se quiere demostrar o rechazar; o como ha dicho Pareto al comienzo de su **Manuel d’Economie Politique**, “no hay proposición que no se pueda considerar verdadera bajo ciertas condiciones a determinar”. Nuestra vigilancia contra especulaciones fútiles consiste en requerir que los resultados de nuestras consideraciones teóricas puedan compararse con algunos fenómenos del mundo real”, lo que tiene que ver, por supuesto, con esa aplicación práctica inmediata en beneficio de nuestro santo patrón, o sea, para intentar que el drama social no se convierta en tragedia.

Esto es especialmente importante para aquellos que, como yo, sitúan el centro de la cuestión económica en el conflicto de la elección. En todo momento y en todo lugar puede decirse con Machado aquello de “No fue por estos campos el bíblico jardín”. Como indica Lionel Robbins en eso radica la “característica permanente de la existencia humana”, para de ello, inmediatamente, inferir: “El economista es un trágico de la verdad”. Observamos, a veces con agobio, que es imposible que se puedan alcanzar todos los fines propuestos. Ahora, en España, que simultáneamente se eleven las pensiones a los ancianos, que se borre del mapa la energía nuclear, que estemos seguros contra cualquier tarascada del fundamentalismo norteafricano, que abunden las becas, que disminuyan los impuestos, que se mantengan estables los precios, y que se liquide definitivamente el paro, mientras se incrementan los salarios reales. Al economista le corresponde señalar esa incompatibilidad una y cien veces. Por eso Carlyle llamó a la Economía la ciencia lúgubre. Pero al mismo tiempo que expone esas incompatibilidades, el economista, sin necesidad de alterar su



condición científica, subraya algunas soluciones y procura que queden claras las consecuencias de tales opciones. Eso es lo que sucedió con Sir Josiah Stamp, el buen investigador tanto de magnitudes macroeconómicas, como del impuesto sobre la renta, en su ensayo sobre **La estética como factor económico**. Al glosar las consecuencias de una decisión de una empresa ferroviaria para no destruir Stratford House, un edificio del siglo XVI situado en Birmingham, llega a señalar que “la indiferencia por la estética, a la larga, reduce la producción, en tanto que la atención de los aspectos estéticos, incrementará el bienestar material”. La belleza, por consiguiente, afirma que genera prosperidad, que es un camino seguro para el desarrollo. La cosa puede ser exagerada, o no. Este aspecto de las aportaciones de Stamp no es precisamente lo que ha ocupado una mayor atención en sus biógrafos -nada menos que Stone, Beveridge, Bowley, Henderson, J.H. Jones y J. Mogyey-, pero indica cuál es el talante fundamental que debe tener un economista.

La economía, pues, carece de sentido si no late, al lado de la más pura especulación, la posibilidad de su aplicación. A mi juicio también, por lo que se refiere a la ciencia económica, puede existir charlatanería neoeuclidiana, esto es, aquella que surge cuando nos separamos en demasía de las cosas, de la realidad y de la aplicación de la teoría a la realidad. Por supuesto que también en esto subyace un evidente imperativo ético.

No quiero decir con ello, por supuesto, que comparta los puntos de vista de Hawtrey -el marshalliano y cuasikeynesiano miembro del mundo de Cambridge y de Bloomsbury- en su ensayo aparecido en 1926, **The economic problem**, en los que manifiesta que la economía debe pronunciarse sobre las valoraciones y normas éticas, esto es, que no puede dissociarse de la Ética. A mi juicio, como sostiene Robbins, “entre las generalizaciones de los estudios positivos y las de los normativos existe un abismo lógico que no puede disfracarse ni salvarse por yuxtaposición en el espacio y en el tiempo. Max Weber aclaró esto definitivamente, pero eso no quiere decir que los economistas orienten sus trabajos en determinada dirección si desean actuar correctamente como hombres y no únicamente como científicos”.

Ya tenemos colocados en sus lugares adecuados a la Economía y a la Ética; también, a esa necesidad de escudriñar incansablemente la realidad.

Todo ello ha llevado, por consiguiente, como cuestión previa a cualquier despliegue serio de un economista, a buscar asideros importantes en ese terreno de la ética. De modo complementario, si quiere ser economista de veras, echando mano, de nuevo, de Marshall, se observa que se precisa “entrar en contacto más íntimo con la práctica de los negocios y con la vida de las clases trabajadoras”. Necesita, en suma, como señala Keynes, “entrar en el vasto laboratorio del mundo, oír su rugido y distinguir sus múltiples acordes, y, además, observarlo todo con los ojos de un ángel inteligente”. Por eso se explica que en una conversación con el Premio Nobel de Física, Niels Bohr, -alguien dice que la conversación fue con Max Planck, pero eso tanto da- éste le manifestase a Keynes que había comenzado a estudiar economía, pero que la había abandonado porque era una materia muy compleja y difícil. Al buscar los motivos de la dificultad, Keynes los encuentra así con presteza a través de lo que se llamará para siempre el asunto de los pájaros raros, o si se quiere, de los mirlos blancos, o como se dice en su texto, de los “rare birds”:

*“El estudio de la economía parece no requerir ningunas dotes especializadas de un orden desacostumbradamente superior. ¿No es, intelectualmente considerada, una materia verdaderamente fácil comparada con las ramas superiores de la filosofía y de la ciencia pura? Sin embargo, los economistas, no ya buenos, sino sólo competentes, son auténticos pájaros raros. ¡Una materia fácil en la que pocos destacan! Esta paradoja quizá pueda explicarse por el hecho de que un gran economista debe poseer una rara combinación de dotes. Tiene que llegar a mucho en diversas direcciones, y debe combinar facultades naturales que no siempre se encuentran reunidas en un mismo individuo. Debe el economista ser matemático, historiador, estadista y filósofo (en cierto grado). Debe comprender los símbolos (matemáticos o filosóficos) y hablar con palabras corrientes. Debe contemplar lo particular en términos de lo general y tocar lo abstracto y lo concreto en el mismo vuelo del pensamiento. Debe estudiar el presente a la luz del pasado y con vistas al futuro. Ninguna parte de la naturaleza del hombre o de sus instituciones debe quedar por completo fuera de su consideración. Debe ser simultáneamente desinteresado y utilitario; tan fuera de la realidad y tan incorruptible como un artista, y sin embargo, en algunas ocasiones, tan cerca de la tierra como un político”.*

A veces esta aproximación la facilitan determinados aspectos del vasto mundo de la economía. John Hicks señaló, por ejemplo: “Una función importante de la historia económica, me parece a mí, es ser un foro donde pueden encontrarse y conversar los economistas con los politólogos, los juristas, los sociólogos y los historiadores -historiadores de hecho, de ideas y de tecnologías-...” Gabriel Tortella ampliará y puntualizará bien esta expresión de Hicks al indicar que considera que la razón de que “la Historia económica sea el punto de encuentro de todos estos especialistas es que, al no darse el supuesto “caeteris paribus” a largo plazo, todas las variables de esas otras ciencias que el economista a secas puede esconder bajo la alfombra deben ser tenidas en cuenta por el historiador económico. Esto no nos simplifica la tarea; al contrario, nos la complica. Pero también hace que nuestra disciplina sea la más apasionante de las ciencias sociales”.

Pero, ¿cómo penetrar en esa dinámica económica, en esas consideraciones a largo plazo, en las que tan próximo se sitúa el economista al historiador tradicional, acostumbrado como está éste a analizar los datos políticos, a escudriñar en el desarrollo legal, a indagar sobre los talentos de la sociedad, a interpretar las corrientes filosóficas con su secuela de ideas sobre todos los asuntos, a comprender los progresos técnicos?

¿Cómo será posible interpretar la reciente protesta social denominada “el catastrazo” si no sabemos quién era Narvárez y en qué aguas ideológicas abrevaron los moderados? ¿Alguien será capaz de comprender la crisis del Banco de Barcelona de 1920 si no tiene soltura para interpretar la evolución de las disposiciones sobre la suspensión de pagos? ¿Pueden entenderse del todo las subidas de los tipos de interés si no se tienen en cuenta las consecuencias de la generalización de lo que los sociólogos llaman “el nido vacío”, esto es, el abandono definitivo, radical, del hogar paterno por parte de los hijos?. E incluso más en general: ¿Será posible aprehender el concepto del interés, si no contemplamos a Böhm-Bawerk a la luz de nuestro Martín de Azpilcueta, el “doctor navarrus” del grupo de discípulos de Francisco de Vitoria, sabiendo colocar a todos estos personajes dentro de sus respectivos contextos socioculturales? ¿Se puede explicar la situación competitiva de las empresas azucareras españolas si no tenemos alguna idea, al menos rudimentaria, de la tecnología de la extracción de la sacarosa, ya de la caña, ya de la raíz de la remolacha? Veamos algunas respuestas a estas preguntas.

Los moderados, y a su frente Narváez, remontándose a la famosa ley revolucionaria francesa de 3 de Frimario del año VII, que había nacido en los salones dieciochescos en medio de las polémicas sobre la renta de la tierra, crearon trozos aun vigentes de nuestro sistema tributario, que los contribuyentes procuran petrificar. Indalecio Prieto fue el que denunció que la ley de 20 de julio de 1922 de suspensión de pagos de los comerciantes y Sociedades mercantiles no comprendidas en el artículo 930 del Código de Comercio no se explicaba sin las presiones del catalanismo.

Al quedar vacío ese nido familiar, tan estudiado en España, por ejemplo, por Salustiano del Campo, aumentan frontalmente los gastos en prestaciones sociales, acentuándose así el déficit que, a través del mercado de la deuda, empuja hacia arriba los tipos de interés. Los análisis sobre el fundamento del interés, como pago del tiempo, chocando con la doctrina eclesiástica medieval de su prohibición, fueron analizados por la Escuela de Francisco de Vitoria a partir de la consulta que éste recibe en su cátedra de la Sorbona por parte de los comerciantes españoles de Amberes que deseaban saber si podían, o no, actuar, sin condenarse, en el orden capitalista que comenzaba a consolidarse. Finalmente, quien no haya leído ese ingente despliegue de historia tecnológica del azúcar que aparece en **El Ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar**, del que es autor Manuel Moreno Fragnals, será incapaz de opinar sobre lo que, ahora mismo, ocurre en el mercado azucarero español.

Dentro de todo este planteamiento, acabamos de ver cómo el economista ha tenido que echar mano de estudios que se engloban en el gran capítulo de las humanidades, como son los de ética, lógica, si se quiere todos los de filosofía, los de ciencia política, por supuesto los de jurisprudencia, y siempre muy en especial, los de historia.

Hace ahora un siglo esto originó una gran enfrentamiento, que se denominó "la batalla del método". Se creyó que el único modo de trabajar seriamente para que la ciencia económica emulase los avances de las ciencias naturales era acumular informaciones de tipo histórico, dado que existían dificultades evidentes para la experimentación, aunque después de las puntualizaciones de Morgenstern parece evidente que no se puede hablar radicalmente de que no existe posibilidad de ningún tipo de experimento en el terreno de las ciencias sociales. La estadística se enriqueció así con una proyección temporal cada vez más ampliamente generalizada.

Pero a esto se añadía el estudio sistemático de toda suerte de fenómenos históricos.

Ya no son éstos los tiempos de la llamada batalla del método. A finales del siglo XIX se produjo una ruptura muy importante en el trabajo científico en economía. Sus protagonistas alteraron la gran unanimidad que a la ciencia económica habían traído los grandes maestros, a partir de Adam Smith, David Ricardo y Malthus. La escuela clásica, que triunfaba en Francia con Say, en España con Flórez Estrada o en Austria con Gossen, no logró mantener esta unanimidad como consecuencia de una doble oposición alemana. Por una parte, se puso en duda el método empleado.

Los clásicos utilizaron, sobre todo, un método deductivo, no demasiado dispar del que provocó la gloria de las matemáticas o los alardes del escolasticismo medieval. Por otro lado, se dudó si este método deductivo de los clásicos no era en exceso favorable para el concreto desarrollo de la Gran Bretaña de la primera Revolución Industrial, tanto por lo que se refería al comercio internacional, como por lo que respecta a las relaciones laborales.

Frente al método deductivo se alzó el inductivo. Era preciso observar, una y otra vez, la realidad, para de ella deducir las regularidades de las leyes sociales, en su vertiente económica. Dados los problemas de la experimentación ya señalados, el único modo de superar el problema era a través de innumerables observaciones históricas. ¿Cómo ahorraban en Limburgo? ¿Cómo lo hacían en Barcelona? ¿Cómo se relacionaba esto con los movimientos de los precios en estos lugares? Pero, ¿y en el Franco Condado? ¿Y en el virreinato del Perú? ¿Y en Sajonia? La minuciosidad de las investigaciones de la vieja y de la nueva escuela histórica, así llamada por este enfoque de la realidad, llegó incluso a la caricatura. Ibsen hace, para zaherirlo, que el marido de Hedda Gabler se dedique a trabajar con toda minuciosidad sobre la conducta de los tejedores de Brabante.

Naturalmente que esto debe ser flanqueado por los estudios estadísticos. Las series históricas; las descripciones de la realidad al estilo de las efectuadas por el prusiano Engel; el hallazgo de la ley de Schwabe sobre la vivienda, o la aplicación a la economía de las leyes de Liebig, parecían respaldar de forma importante esa línea de trabajo. La historia se reforzó, de este modo, con la estadística. Un caso típico de esto es el ya

citado Sir Josiah Child, que vivió siempre aferrado a búsquedas cuantitativas, y que sin intentar encontrar un respaldo teórico, trataba de inferir de sus series, leyes sobre el comportamiento económico. Una derivación, evidentemente desafortunada, de todo esto, donde se añadió, además, sociología y filosofía hegeliana, estaba en la base del marxismo. De ahí acabará derivándose nada menos que todo un cambio para la propia historia. El grupo Annales no se puede explicar de otra manera, por ejemplo. En España esta mezcla es más destartada aun. La encontramos, sobre todo, en Joaquín Costa, y sobre todo en su célebre obra **El colectivismo agrario en España**.

Pero la reacción alrededor de la historia, que producirá esa gran apoteosis centrada en Gustavo von Schmoller y en su herencia en el **Schmollers Jahrbuch**, así como en los importantes trabajos sobre el nacimiento del capitalismo de Werner Sombart, se vió flanqueada por un nacionalismo económico creciente, en forma de proteccionismo debelador del librecambismo, que alboró en Federico List y que llegó hasta ahora a través del rumano Mihail Manoilescu, del que se deriva nada menos que el estructuralismo económico latinoamericano y su tesis de la sustitución de importaciones, del vivir con lo nuestro, que decía el argentino Aldo Ferrer. Todo esto llevará a los economistas a verse obligados a estudiar politología, porque esta tarea de cierre del mercado a la competencia provoca la necesidad de comprender el arte político mezclada, por supuesto, con cuestiones de derecho internacional.

Aun más firme es la reacción vinculada con la legislación social. El avance del socialismo se encuentra detrás de una política de la que será protagonista el canciller Bismarck. El voto en el Reichstag en contra de los créditos para financiar la guerra francoprusiana de 1870, del que los socialistas fueron los protagonistas encabezados por Karl Liebknecht, provocó en Bismarck un intento de segar la hierba debajo de los pies de esta ideología. Decía el Canciller de Hierro: "Tocarán en vano el caramillo los señores socialistas, cuando observen el talante que en la legislación social muestran los príncipes que nos gobiernan", refiriéndose, naturalmente, a los soberanos de esa rarísima estructura que era entonces el Imperio alemán.

Llevar adelante esta legislación social, obligó a reforzar los estudios de sociología, de derecho, así como los de historia y de estadística de

las condiciones sociales, al par que los de ética. El grupo de economistas que efectuó este esfuerzo lo encabezaba el gran hacendista Wagner, tras una reunión en Eisenach presidida por Schmoller. La entidad así formada recibió el nombre de Verein für Sozialpolitik. Los miembros de esta "Unión para la política social", casi todos muy conservadores políticamente, recibieron en las aulas universitarias el nombre de "socialistas de cátedra".

En España la influencia de los mismos -o sea, la de nuestros "socialistas de cátedra"-se albergó en el Instituto de Reformas Sociales con un triple origen. Por un lado los conservadores, reforzados con militares que, como ocurría con Marvá, admiraban la eficacia prusiana, con consecuencias, por cierto, también importantes para nuestra política industrializadora protegida, como nos ha aclarado la profesora Elena San Román. Asimismo, reaccionaban del mismo modo los primeros seguidores españoles de la doctrina social de la Iglesia, que dieron origen a los iniciales grupos denominados de la Democracia Cristiana, encabezados por Severino Aznar.

El tercer conjunto de socialistas españoles de cátedra, llamado por Costa "el grupo de Oviedo", era el de nuestros krausistas, entre los que ocuparían los primeros puestos Adolfo Alvarez Buylla y Adolfo González Posada.

Proteccionistas, socialistas de cátedra e historicistas formaron una notable hueste de economistas para los que el flanqueo de las humanidades les resultaba esencial.

Pero cuando vemos cómo en la famosa y mencionada batalla del método o Methodenstreit, sus huestes son derrotadas, diezmadas y dispersas, observamos que las tropas de sus principales enemigos, desde la escuela neoclásica de Viena o el genio de Schumpeter, hasta Karl Popper, consiguen la victoria apoyándose en primer lugar, en un formidable punto de apoyo filosófico, como el que rezuman, por ejemplo, el ensayo **La pobreza del historicismo** de Popper, o la **Human Action** de Mises. Complementariamente, es en un excelente conocimiento de la historia y de sus técnicas como se engendran documentos tan inmarcesibles como la **Historia del Análisis Económico** de Schumpeter, o los ensayos que, respecto al comercio internacional desde un punto de vista neorricardiano,

verifican un Haberler o un Viner. Ninguno de ellos se puede entender sin observar que cada uno rezuma un apoyo muy serio, no sólo de economía, sino también de derecho internacional y de historia.

Como indica Robbins en **Naturaleza y significación de la ciencia económica**, en cambio los esfuerzos de historicistas e institucionalistas “no han cristalizado en ninguna ley merecedora de este nombre, ni en ninguna generalización cuantitativa de valor permanente. A lo más, una cierta cantidad de material estadístico interesante y varias monografías útiles sobre ciertas situaciones históricas. Pero ninguna ley concreta, ninguna uniformidad sustancial de la conducta económica. Todas las aplicaciones realmente interesantes de la técnica estadística moderna a la investigación económica han sido realizadas no por institucionalistas, sino por hombres que han optado por las complejidades del análisis teórico ortodoxo”, agregando: “En la historia de la Economía aplicada, los trabajos de un Jevons, de un Menger y de un Bowley son más acreedores de nuestra atención que los trabajos, digamos, de un Schmoller, un Veblen o un Hamilton. Y esto no es una casualidad. Las fructíferas investigaciones realistas sólo pueden emprenderlas quienes tienen un dominio pleno de los principios analíticos y una noción de lo que puede y no puede legítimamente esperarse de estas actividades”. O bien, como agudamente destaca Schumpeter en su **Historia del análisis económico**, Alfredo Marshall “era historiador más competente que la mayoría de los que luego criticaron su teoría económica por ahistórica, especulativa, etc. Basta su **Industry and Trade** para probarlo”. Cabalmente era de ese pie del conocimiento de la economía del que cojeaban los historicistas, caricaturizados así también por Schumpeter en esta misma obra: “No quiero decir que los cursos y seminarios alemanes fueran precisamente apasionantes... En general, los profesores se basaban en manuscritos a menudo ya amarillentos por el paso de los años, o presidían mortecinamente sesiones de seminario en las cuales los doctorandos leían borradores de sus tesis. Esas son las escenas que se grabaron en los visitantes norteamericanos, y su experiencia puede ser una de las causas de la hostilidad irreconciliable -y en mi opinión, exagerada- a la lección magistral, y, en general, al método de lectura, que se observa en varias universidades norteamericanas”.

En alguna ocasión no existían esas mortecinas sesiones, pero desde un punto de vista académico, con pocas mejoras. Como asimismo escribió Schumpeter, “Lujo Brentano se dirigía a su clase como quien lleva a



cabo una asamblea política, y la clase respondía con aplausos y protestas. Adolfo Wagner gritaba y pateaba, y lanzaba puñetazos contra opositores imaginarios, por lo menos hasta que la letargia de la edad le aplacó los ánimos. Otros eran menos fogosos y eficaces, pero no menos predicadores de intención... Estudiantes en número creciente terminaban la universidad e ingresaban en puestos de trabajo destinados a economistas con una preparación realmente lamentable y algunos de los mejores abandonaban la universidad con repugnancia”.

Pero ésta es guerra pasada, y prácticamente liquidada, tanto en el ámbito neohistoricista alemán como en el institucionalista y neoinstitucionalista norteamericano, y en el de las diversas variantes del marxismo y de la llamada “economía radical”, y no digamos nada en el del estructuralismo económico latinoamericano. No tiene en absoluto nada que ver con el replanteamiento en torno al papel de la historia económica en el seno de la ciencia económica, que ha sintetizado de modo excelente el profesor Tortella en el discursos pronunciado en el acto de recepción del Premio de Economía Rey Juan Carlos, correspondiente a 1994.

La actual toma de posición de Tortella es bien clara: “Todos los economistas admitimos la primacía de la Teoría (económica), que constituye algo así como nuestro cuartel general o nuestro templo, y también, para repetir la expresión feliz de Joan Robinson, nuestra caja de herramientas. Ahora bien, ese templo no está terminado, ... y esa panoplia de herramientas se renueva constantemente. Se necesita una cantera para allegar los materiales que permitan seguir construyendo el templo y probando las herramientas, y la más vasta cantera de materiales para la construcción teórica la proporciona la Historia. La Historia es, en realidad, además de fuente de materiales, el banco de pruebas y el juez último de la Teoría económica...; es, en una palabra, el campo de experimentación de esa gran ciencia social que es la Economía”.

Un ejemplo bien claro de esto lo adujo precisamente el profesor Tortella, respecto a las tesis monetaristas que Milton Friedman enfrenta a las de Keynes, que estaban en gran parte basadas “en los escritos de Earl Hamilton sobre la evolución de los precios en la España del siglo XVI”. La desconfianza ante Hamilton y su interpretación de la revolución de los precios del siglo XVI, que mostraron, por ejemplo, nuestro Flores de Lemus y Lionel Robbins, es respaldada ahora por Tortella que, evidente-

mente, se siente más guarecido tras la considerable indagación histórica de Friedman y Anna Schwartz sobre la historia monetaria de los Estados Unidos, congruente con una toma de posición, la de la Escuela de Chicago, que tantos ríos de tinta ha hecho correr por parte de los comentaristas políticos.

Claro que es preciso agregar algo importante. Dejando a un lado que es sano y bueno que no existan fronteras entre las diversas parcelas en las que se investiga sobre la historia económica -¿alguien se atrevería a desechar los trabajos, en este sentido, de Domínguez Ortiz o de Braudel, aunque nos conste a todos que carecían, para basar sus aportaciones, de conocimientos específicos del análisis económico?-, en el terreno de la Cliometría, o Economía histórica, parece que debemos estar de acuerdo con que “la única diferencia entre un cliómetra y un economista a secas” es, como diría Solow, que el cliómetra “es, simplemente un economista con alta tolerancia para el polvo”, ese que se acumula, como es bien notorio, en cualquier archivo. O bien, podemos recoger el punto de vista de McCloskey que asegura que “la Economía es la Historia económica del presente”. Si pensamos un poco, se observa que no existe incompatibilidad entre los dos asertos”.

La importante aportación de Tortella es agregar un matiz: “La Historia económica es economía retrospectiva, sí, pero en esa retrospectiva hay un elemento diferencial muy grande: la Historia económica es la “economía del largo plazo”, con la que nos tenemos que acercar los economistas con fuerza a historiadores, sociólogos, incluso juristas y politólogos porque la introducción de esta perspectiva temporal muy prolongada nos impulsa, se quiera o no, a modificar de modo notable el método económico”.

De este modo las posturas, que parecían absolutamente superadas, del viejo historicista Bücher -sus obras esenciales fueron, a mi juicio “Die Entstehung der Volkswirtschaft”, de 1883, y “Arbeit und Rhythmus”, de 1897-, o del fundador de “The Economist”, Bagehot, en su artículo “Method” del primer Diccionario de Economía de Palgrave, cuando escribieron que la teoría económica sólo podía aplicarse a los acontecimientos de la economía libre de cambio que había sucedido a la Revolución Industrial, pasan a poder revitalizarse, pero, por supuesto, en odres nuevos. Gracias a este planteamiento, hay que estar de acuerdo con Tortella

cuando escribe que “el historiador económico, por tanto, y haga lo que haga, está más cerca del historiador tradicional a secas, porque tiene que emplear una mayor cantidad de intuición, que el economista del corto plazo, aunque sólo sea para justificar la aplicación al largo plazo de modelos que fueron contruidos pensando en la validez del supuesto “caeteris paribus”. Y también porque el número de variables que debe tener en cuenta es mucho mayor”.

He aportado datos, informaciones, que muestran de qué modo resulta imposible trabajar en economía sin el flaqueo de multitud de aportaciones del mundo de las Humanidades. Pero para que eso se produzca, el investigador, en su formación, ha de recibir en ese sentido unas enseñanzas adecuadas. Evidentemente, desconociendo absolutamente las lenguas clásicas, teniendo un conocimiento rudimentario de la historia de España y de la de la cultura universal, sin poseer una preparación aceptable en la filosofía -tanto en su historia como en sus ramas, desde la lógica a la ética, desde la metafísica a la psicología-, sin saber encajar la música o la pintura, sin saber lo que es un tetrástrofo o sin haber leído a Azorín, no se puede trabajar, en el caso concreto de España, en Economía. Por supuesto que, además, como condiciones asimismo necesarias, es preciso recibir una buena formación matemática, moverse con comodidad en la física, la biología y la química, y, por supuesto conocer más que aceptablemente el inglés.

Una serie de disposiciones desatinadas ponen en peligro que se reciba esta compleja formación. El fruto evidente será el de que se resienta la formación de los futuros economistas españoles.

Aquellos españoles que se han distinguido, en este campo del conocimiento, desde un siglo a esta parte, -exactamente los que nos incorporaron a la ciencia económica universal- tenían una formación muy sólida en Humanidades. Flores de Lemus, el más famoso de todos, fue capaz de redactar por una apuesta, su tesis doctoral sobre la Paz de Amiens, sin consultar un solo libro y de una sola vez, vigilado por un grupo de compañeros. El profesor Truyol, uno de nuestros mejores internacionalistas, tras leer el texto, me dijo que tenía una madurez, unos puntos de vista originales, y un léxico tan bueno, que mostraban la solidez de su formación. Francisco Bernis era amigo y compañero, en multitud de actividades político-literarias, de don Miguel Unamuno. Zumalacárregui traducía bien el

griego y hasta el hebreo bíblico. Si de estos tres representantes de la generación del 98 pasamos a sus herederos y discípulos inmediatos, nos encontramos con un Olariaga que se forma bajo el amparo de Ramiro de Maeztu y Ortega y Gasset. La base de sus grandes conocimientos humanísticos fue anglosajona: Wells, Bernard Shaw, Orage, Tawney, Cole, Bertrand Russell.

No se entienden ni a Flores de Lemus, ni a Bernis, ni a Carande, ni a Viñuales, ni a Gabriel Franco, sin su asidua asistencia a los cursos de Giner de los Ríos. Agreguemos el genio de Bernácer, esa especie de brillante cometa que circuló por el firmamento de la ciencia económica con su artículo "La teoría de las disponibilidades como interpretación de las crisis y del problema social", publicado en **Revista Nacional de Economía**, en 1922, impulsado por el famoso artículo de Robertson "A spanish contribution to the theory of fluctuations". Bernácer vivía, en Alicante, de acuerdo con su biógrafo Henri Savall, dentro de "un círculo humanístico", constituido por el pintor Emilio Varela, de la escuela de Sorolla; el novelista Gabriel Miró, y el músico Oscar Esplá.

Tras ellos llega la generación del 27. El neoclásico Valentín Andrés Álvarez fue discípulo, en la cátedra de Metafísica, de Ortega, y resultó ser un dramaturgo importante, que inauguró con su obra ¡Tararí! el teatro del absurdo, después de haber figurado, en París, en el dadaísmo de Tzara y, en Madrid, en el núcleo fundamental de Pombo, como nos ha señalado Ramón Gómez de la Serna, y como es analizado por Guillermo de Torre. Castañeda tenía una afición nunca disimulada al teatro. Se autocalificaba de estrenista. Con Valentín Andrés Álvarez acudía asiduamente a los conciertos sinfónicos. Manuel de Torres tenía toda la formación humanística configuradora de un colegial del Mayor de San Clemente de los Españoles, en Bolonia. Fernández Baños no se explica sin una sólida formación escolástica en filosofía y Perpiñá Grau -recuérdense sus ensayos sobre Píndaro en Helmántica-, era un excelente helenista.

No hacían más que seguir los pasos de los grandes economistas del mundo. Quesnay era el típico miembro de la refinada sociedad francesa del siglo XVIII. Adam Smith fue un profesor de filosofía moral -en 1759 publica **La teoría de los sentimientos morales**- y su prestigio por esto fue tal que en Glasgow, en la época en que explicó en su Universidad

Filosofía moral, aparecieron en los escaparates de las librerías pequeños bustos suyos. Smith fue amigo de Hume y de Benjamín Franklin.

Si continuamos por las grandes cumbres de la escuela clásica, Malthus fue preparado de modo exquisito en filosofía, para su acceso a la Universidad. Su amigo David Ricardo tuvo, como nos relata su contemporáneo y uno de los primeros ricardianos, McCulloch, aparte de la formación en el mundo de la bolsa londinense desde los catorce años, una complementaria en cuestiones científicas y literarias. Ricardo y Malthus discutieron personal y epistolarmente muchísimo mientras los contemplaba, boquiabierta, aquella sociedad británica que construía la primera realidad industrializada de la historia. El juicio que recayó sobre ambos lo acertó a sintetizar en su delicioso diario Mary Edgeworth: “Salían juntos a la caza de la Verdad y lanzaban gritos de victoria cuando la encontraban, sin importarles nada quién había sido el primero en dar con ella”.

No merece la pena que insista en la sólida formación humanística del hegeliano Carlos Marx, después de haberse alimentado desde su niñez con raciones importantes de Voltaire, Diderot y Locke. De Stuart Mill, aparte de los mil datos que contiene su Autobiografía, y al sobrecogedor mundo de rigurosa formación a que le sometió su padre James Mill -es bien conocido el bofetón que recibió de jovencito, y que le propinó su progenitor cuando Stuart Mill empleó la expresión teórico como opuesta a real- debe añadirse que llegó a tener tan sólida formación que, como dice Schumpeter, intentó “recoger ideas de Carlyle y Coleridge; estudió profundamente el saint-simonismo y el comtismo; probó con su crítica lo seriamente que entendía el problema planteado por la filosofía de Hamilton; y forcejeando honradamente con todo esto y con muchas más cosas, pudo romper sus tempranas amarras”.

En Francia, Say, mientras tanto, como ha señalado malévolamente Federico List en su **Sistema Nacional de Economía Política**, “escudriña a través de la historia, la política, la estadística, las relaciones industriales y comerciales, para tratar de encontrar pueblos y hechos aislados que le sirviesen de apoyo para sustentar sus ideas”.

Entremos en los descubridores del marginalismo. Jevons, en su vida intelectual, tiene un triple punto de apoyo: la Música -era un admirador apasionado de Bach, Haendel, Haydn, Mozart, Beethoven y Wagner,

era muy buen organista y llegó a escribir; “Si nuestra naturaleza física no lo impidiese casi puede concebir como posible que un hombre pudiera ejecutar música “ad infinitum”-; la Lógica -cuando cursa estudios en el University College de Londres para alcanzar el título de Maestro en Artes, se dedica a trabajar intensamente en Lógica, Ética, Latín y Griego, aparte de Economía-; finalmente, el triángulo se cierra con la Economía, en la que lograría la gloria.

A su lado, se alza la personalidad de Walras, quien, como dice Zumalacárregui - era “matemático con una muy fuerte influencia intelectual paterna. Sus polémicas sobre Economía se mezclan, a causa de la orientación recibida de su padre, “con una preocupación filosófica confusa... oscura y mal orientada, ...(que) acabó separando de él a Pareto, que admiraba en Walras al economista genial, pero no soportaba con paciencia la que llamaba su “escoria metafísica”.

Carl Menger, aparte de ser el tercer descubridor simultáneo del marginalismo, es el fundador de la Escuela Austriaca. Su formación básica fue el estudio de derecho y ciencia política en las Universidades de Viena, Praga y Cracovia. Por su amplia formación fue nombrado tutor del príncipe heredero Rodolfo durante dos años. Era un buen conocedor de Aristóteles y la escolástica medieval.

Añadamos a Cournot. No sólo fue un gran economista matemático. Su obra literaria, como dice Irving Fisher, “fue abundante... y publicó varias obras dignas de anotarse, tanto sobre matemáticas, puras o aplicadas, como sobre filosofía”.

Para concluir con las grandes cumbres de la economía en el siglo XIX, es preciso anotar la intensidad con que Pareto estudió el griego, hasta llegar a dominar de tal modo esa lengua y la historia y la literatura griegas, que se convirtió en un helenista de verdadera altura. De Marshall ya hemos hablado lo suficiente, como para no necesitar insistir más que para subrayar, de acuerdo plenamente con Jacob Viner, que era un típico “intelectual victoriano” y parece claro que llegó a la economía desde la ética.

El otro fundador del neoclasicismo, Edgeworth, estuvo vinculado por parentesco -su tía era la célebre y citada Mary Edgeworth- y amistad -recordemos lo que dice de su padre Carlyle en **Life of Sterling**, en el

capítulo IV de la parte II-, con lo más refinado de la vida literaria británica. Tanto en el Trinity College, de Dublin como en el Balliol College de Oxford, trabajó a los clásicos, matemáticas, filosofía, aparte de estudiar por su cuenta, y llegó a conocer a la perfección, el francés, el alemán, el italiano y el español, la lengua materna de su madre, cuyo idilio con su padre, muy bien relatado por Keynes, tanto explica sobre su influencia sobre nuestros economistas. Añadamos que también a través de la ética llegó a la economía.

No es posible ser exhaustivo, pero entre estos grandes picachos del Himalaya de la economía aun conviene referirnos a Böhm-Bawerk y a Wicksell. La formación básica del primero fue una mezcla de estudios de física teórica y de derecho. En cuanto al genial y rebelde sueco Knut Wicksell, no se le entiende sin un estudio básico filosófico en la Universidad de Uppsala, al que siguió un trabajo intenso sobre matemáticas, y una amistad muy grande con el grupo radical constituido, entre otros, por el gran poeta August Strindberg.

Cuando vemos a estas grandes cumbres penetrar en el siglo XX, es evidente que las coronan los nombres de Schumpeter y John Maynard Keynes, que empequeñecen a todos los demás. Schumpeter, como se muestra desde su **Epochen der Dogmen- und Methodengeschichte** a su **Historia del Análisis Económico**, es el arquetipo del humanista moderno. En cuanto a Keynes, mucha influencia tuvo en él la filosofía de Moore, el mundo de la Sociedad de “los Apóstoles” y el ambiente, en el que actuó incansablemente, de Bloomsbury, al menos hasta que se casó en 1925 con la bailarina del ballet de Diaghilev, Lydia Lopokova. Se ocupó de cuestiones teatrales y a orientar la vida de los museos. Escribió como un clásico -en sus textos se observa un regusto por emplear, en cuanto tiene opción, más las palabras de raíz sajona que las de raíz latina-, y pasó a constituirse en una pieza clave de la vida intelectual inglesa. Maynard aparece una y otra vez en los escritos de Virginia Woolf y en las memorias de los políticos.

He mencionado grandes cumbres universales. También he hablado de excelentes maestros españoles. Si desapareciesen de la historia de la cultura, no quedaría nada que mereciese la pena en economía. Y si trabajaron bien en economía fue porque, de modo simultáneo, eran mucho más que economistas. Eran unos humanistas.

El 15 de octubre de 1909, Ortega y Gasset se dirige a la juventud española. Desde la tribuna del Ateneo madrileño declara que “nadie tenía seriamente derecho a esperar de nuestros políticos ni un alto sentido de moralidad social, ni una gran complejidad intelectual, ni siquiera ese amor y respeto hacia los gobernados que es la virtud mínima de los hombres de Estado”. Al buscar una salida la encuentra al observar que la pedagogía es “la médula de la historia. Cada cual hace lo que es capaz de hacer, mas su capacidad depende completamente de su preparación”. Esta tiene que ser acendrada. Como decía al concluir su intervención aquel día, es preciso contemplarnos en Europa, porque “Europa... es ciencia antes que nada... Europa es también sensibilidad moral, que antepone las virtudes políticas a las personales porque ha aprendido... que es más fecundo mejorar la ciudad que el individuo”.

Esa mejora, la señala en una carta a Olariaga que no tardará Ortega en escribir, ha de proceder, en buena parte de la economía. Pero, para hacerlo posible, como diría Keynes en Madrid, en 1930, no tiene España otro camino que el de crear economistas. Mas ¿cómo va a ser posible formar economistas si secamos la fuente nutricia que ha de regar sus raíces, el estudio de las Humanidades?

No es, claro está, que se cursen humanidades en las Facultades de Economía. Lo esencial está en que las humanidades -las lenguas clásicas, la historia, la filosofía, la música y el resto de las artes- estén tan en la formación previa y en la universitaria, que no pueda moverse nadie sin toparse con ellas. Dejémoslo así, que ya se aprovechará, el que tenga capacidad, de esa cercanía. Lo contrario es garantía de esterilidad, de cierre del pensamiento de los economistas. Algo que España, frente al nuevo siglo, de cara a Europa, ante lo que merece nuestra juventud, no puede permitirse.

#### NOTA

Para entender cómo trabaja un economista, basta citar, entre los textos ajenos a la economía, la siguiente bibliografía que aparece como más habitualmente empleada en la **Historia del Análisis Económico** de Schumpeter: la **Suma Theologica** de Santo



Tomás de Aquino, que consultaba Schumpeter en latín; **La Ciudad de Dios y Las Confesiones de San Agustín**; **la Política y la Ética a Nicómaco de Aristóteles**; **la Nueva Atlántida**, de Francis Bacon; **De los delitos y de las penas**, de Beccaria; **La evolución creadora** de Bergson; **el Tratado sobre los principios del conocimiento humano**, de George Berkeley; **Los seis libros de la República**, de Bodino; **La razón de Estado, con tres libros de la grandeza de las ciudades**, de Botero; **La cultura del Renacimiento en Italia**, de Jacob Burckhardt; **La Ciudad del Sol**, de Campanella; **Pasado y presente y Folletos de última hora**, de Carlyle; **Cartas a Atico y Tratado de la República**, de Cicerón; **De regimini principum libri**, de Egidio Colonna; **Los doce libros de agricultura**, de Columela; **el Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano**, de Condorcet; **El origen de las especies**, de Darwin; **el Robinson Crusoe**, de Defoe; **el Discurso del método de Descartes**; **la Introducción a las ciencias del espíritu**, de Dilthey; **La esencia del cristianismo** de Feuerbach; **los Discursos a la nación alemana**, de Fichte; **La rama dorada** de Frazer; **La ciudad antigua** de Fustel de Coulanges; **las Instituciones jurídicas** de Gayo; **el Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas**, del Conde de Gobineau; **la Investigación acerca de la justicia política y su influencia en la virtud y la dicha generales**, de William Godwin; **el Del derecho de la guerra y de la paz**, de Grocio; **Los enigmas del universo**, de Ernst Haeckel; **la Ciencia de la Lógica, la Fenomenología del espíritu, y la Filosofía de la Historia**, de Hegel; **las Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad**, de Herder; **el Leviathan** de Hobbes; **los Principios de Política** de von Holtendorff; **el Tratado de la naturaleza humana y los Ensayos políticos** de David Hume; **el Corpus iuris civilis**, de Justiniano; **la Crítica de la razón pura, la Crítica de la razón práctica, la Filosofía de la historia y la Dialéctica trascendental y Metodología trascendental**, de Kant; **el Ensayo filosófico sobre las probabilidades**, de Laplace; **la Psicología de las multitudes**, de Gustavo Le Bon; **las encíclicas Aeternae patris y Rerum novarum** de León XIII, y **la Quadragesimo anno**, de Pío XI; **el Ensayo sobre el entendimiento humano y el Ensayo sobre el gobierno civil**, de Locke; **La mecánica y su evolución**, de Ernst Mach; **la Guía de perplejos**, de Maimónides; **La fábula de las abejas**, de Mandeville; **el De rege et regis institutione**, de Mariana, y **el Tractatus secundus**, de Molina; **la Historia de Roma** de Mommsen; **El espíritu de las leyes, Las Cartas persas y la Grandeza y decadencia de los romanos**, de Montesquieu; **La pública felicidad**, de Muratori; **la Grammar of Science**, de Karl Pearson y **La valeur de la science**, de Henri Poincaré; **Las Leyes y La República**, de Platón; **la Vida de Jesús**, de Renán; **Ciencia cultural y ciencia natural**, de Rickert; **el Ensayo sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres**, de Rousseau; **el Unto this last y el Munera pulvis**, de Ruskin; **el Sistema del Derecho romano actual**, de Savigny; **los Problemas de filosofía de la historia**, de Georg Simmel; **las Reflexiones sobre la violencia y Las ilusiones del progreso**, de Sorel; **De iustitia et iure** de Domingo de Soto; **los Principios de psicología y El hombre contra el Estado**, de Herbert Spencer; **la Ethica y el Tractatus politicus** de Spiroza;

**Germania**, de Tácito; **Los orígenes de la Francia contemporánea**, de Hipólito Taine; **la Historia de la Revolución francesa**, de Thiers; **La democracia en América**, de Tocqueville; **los Rerum rusticarum libri** de Varrón; **Los principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones**, de Vico; **el Cándido**, de Voltaire; **la Historia del matrimonio**, de Westermarck y, finalmente, **la Historia de la filosofía medieval**, de Maurice de Wolf, y la **Volkerpsychologie** de Wundt. No es una relación ni de lejos exhaustiva: he eliminado artículos y aquellas obras de menor fuste que Schumpeter cita de paso y, quizás algunas veces, de segunda mano.

## CULTURA Y CRISTIANISMO

Dr. Don Olegario González de Cardedal  
*Catedrático de Teología  
de la Universidad Pontificia de Salamanca  
Miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*

El cristianismo se comprende a sí mismo como un *fenómeno de naturaleza religiosa* primordialmente, y sólo en segundo momento como creador de cultura, en cuanto que ésta es expresiva de los deseos, proyectos, imagen del mundo y transformación de la naturaleza por parte del hombre. El cristianismo es, en su origen y en su estructura, una expresión de la apertura del hombre al Misterio, y a la vez un efecto de la apertura o revelación del Misterio al hombre. Lo que está por ello en el inicio cronológico y en el principio estructural es la relación de apertura, consentimiento y entrega recíproca entre Dios y el hombre, en orden a una salvación de éste. Religión y no cultura es su entraña; relación con el Misterio salvífico y no esfuerzo del hombre por expresarse, afirmarse, defenderse, absolutizarse, divinizarse. Babel es en el Antiguo Testamento el símbolo de la pretensión de la cultura humana que se eleva a lo alto, "absolutizándose", y que termina no sólo sin conquistar lo divino, sino al mismo tiempo sin mantener lo humano. La incomunicación entre los hombres es el resultado de esta pretensión absoluta. En la memoria de la humanidad perdura el recuerdo de una gesta prometeica de los hombres, que al querer acabar con Dios, acaban con su propia humanidad. Tanto en la memoria griega como semítica ha quedado la idea de que el hombre, por el trabajo de sus manos, ha querido suplantar a Dios. Los mitos de Babel, de Icaro y de Prometeo, mantienen ese recuerdo de algo que no es sólo del origen cronológico, sino de la estructura o tentación permanentes del hombre.

El cristianismo se cuenta a sí mismo entre las *religiones proféticas* y no entre las religiones sapienciales, es decir, entre aquéllas que surgen como resultado de una manifestación divina que envía mensajeros, o que se deja sentir en una teofanía revelándose a sí mismo y revelando con ello a los hombres sus designios, el propio ser, el proyecto y caminos de salvación. Frente a éstas, las religiones sapienciales se comprenden como resultado de la indagación, sabiduría, anhelo y propuesta de caminos por

los que el hombre llega a la paz, acompañamiento al mundo, liberación, redención. El budismo y otras religiones orientales se comprenden de esta segunda forma y terminan siendo más bien una forma de metafísica y de moral, hasta el punto de que desaparece la realidad personal y personalizadora, salvadora y santificadora de Dios.

El cristianismo, en cambio, se comprende como fruto de la manifestación de la propia identidad de Dios y de la revelación de su libertad; fruto, por tanto, de gracia: “Cuando nosotros éramos pecadores Dios reveló su amor y Cristo murió por nosotros” (Rm 5,8). La historia de Abrahán es un inicio que Dios pone en la historia de la humanidad; no una nueva peripecia que la humanidad sueña para sí misma. El cristianismo se comprende por tanto antes que como resultado de la razón del hombre, como fruto de la revelación de Dios, de su iniciativa, de su anterioridad, de su gracia. En un segundo momento, aquella palabra provocará una respuesta y ésta, para ser completa, tendrá que articularse en la total sonoridad de la vida, de la comunidad, de la realidad; y, sin embargo, es movimiento segundo respecto de aquélla. Por eso cuenta ante todo su íntima *intencionalidad* primera, que hay que descubrir, recuperar y reformular.

El retorno a las fuentes, la comunicación con las experiencias fundantes y con los testigos cualificados del origen es, consiguientemente, la expresión de la tal conciencia de origen en gracia. Los movimientos evangélicos realizan esa radicación en el origen, por denudación de todo lo tradicional, como manifestación de su voluntad de oír a Dios directamente, de saber cuál fue su voluntad para nosotros, más allá de interpretaciones. De esta forma tenemos la dialéctica permanente de retorno al origen, recuperación de la palabra primera, audición virginal de las fuentes por un lado y por otro necesidad de responderlas con el ser completo, articulando la respuesta, y gestando una totalidad respondente para un hombre que sólo tiene alma en la medida en que tiene sentidos, y que sólo es adoración en espíritu en cuanto crea cuerpos adorantes. La estructura del cristianismo, por consiguiente, es de revelación-respuesta; iniciativa de Dios-correspondencia del hombre; origen permanentemente normativo-expresiones sucesivas, fragmentarias, particulares y locales de esa expresión epifánica y salvífica.

El cristianismo, en su origen, es una rama desgajada del tronco judío, como resultado de una *conversión*. Por ello, sociológicamente

visto, aparece ante todo como una secta, un peculiar camino, una herejía (Hechos, 9,2;19,9;19,23;22,4;24,14.22). Los cristianos se designarán a sí mismos como “los hermanos” (1,15), los creyentes (2,44), los discípulos (6,1), los santos (9,13) los cristianos (11,26). Ellos se designan o son designados por referencia a aquel de quien proceden, por seguir su camino, el camino del Señor o el camino de la salvación. Ellos se consideraban y tenían conciencia de ser la comunidad mesiánica constituida alrededor de Jesús Mesías, el Santo por excelencia. Para los judíos, en cambio, eran los que habían quebrado la unidad de la fe, al seguir a quien había desorientado al pueblo, y que como resultado de blasfemia o de magia había sido condenado a la cruz, de acuerdo con Deuteronomio 13 y 19. En Hechos 24,5 el procurador Félix dice de Pablo: “Hemos hallado a este hombre, una peste que excita a sedición a todos los judíos del orbe y es el jefe de la secta de los nazarenos”. Y Pablo dice de sí mismo: “Te confieso que sirvo al Dios de mis padres con plena fe en todas las cosas escritas en la Ley y en los Profetas, según el camino que ellos llaman secta” (24,14).

El hecho de que el cristianismo surja como resultado de un fenómeno de conversión lleva consigo las siguientes consecuencias:

a) Es necesario conocer el tejido expresivo en el que esos hombres perciben la novedad de la experiencia que va a llevarlos a una nueva forma de vida. El punto de partida, en el que la revelación se expresó, es esencial para conocer la novedad.

b) Ese tejido es un punto de partida y no un lugar de permanencia. Sin conocimiento del judaísmo previo como prehistoria cronológica e intrahistoria de la revelación de Dios en Jesús no es posible llegar a ésta; y, sin embargo, no es el tejido definitivo. El choque entre Pedro y Pablo radica justamente en la valoración que para el futuro de la salvación, que Dios nos ofrece, tenían las mediaciones culturales del pueblo judío.

c) Aquella revelación pasa de las mediaciones del origen a otras nuevas, en las que se puede decir, para que los hombres, oyéndolas, oigan a Dios y sean salvos.

d) Estas nuevas mediaciones tienen que ser acompañadas, conaturalizadas, transformadas y convertidas para que no sólo digan sus deseos

ante Dios o sus propuestas de humanización del hombre, sino que sean reales vehículos de la redención de Dios.

e) Como ninguna mediación cultural expresa del todo la revelación de Dios, la historia de la Iglesia será el lento camino de creación y abandono de mediaciones de la revelación que son retenidas y a la vez abandonadas, porque nunca pueden decir del todo la palabra, inabarcable en su sentido, de Dios, y porque tampoco van correspondiendo a la historicidad del hombre, que percibe su humanidad desde distintas perspectivas, y por acentuación sucesiva de cada una de ellas va siendo hombre.

f) Entre esas mediaciones sucesivas las hay que han sido determinadas por Jesús y su Espíritu en el mismo origen, y, aun cuando puedan revestirse de nuevas expresividades, en su entraña deben permanecer idénticas para tener la seguridad de que con ellas nos llega de verdad y con eficacia la salvación de Dios a nuestras vidas: la Iglesia con los sacramentos, la palabra escrita y el ministerio apostólico son los elementos constituyentes de esa estructura del origen, que es universal y está más allá de las culturas concretas.

Como todo fenómeno de conversión, el cristianismo en su origen es un acto puntual, una experiencia transformadora en la raíz, totalizante y personalizadora, que invierte todo el orden de valores y descuaja la persona humana, que queda siendo totalmente nueva en un sentido y absolutamente la misma en otro. Por ello necesitará largo tiempo hasta que reconstruya la totalidad de sí misma mediante la incorporación de expresiones que correspondan al nuevo sentido y a la vida nueva. Disgregación de la síntesis anterior que tiene lugar en el instante, reconstrucción de la síntesis nueva que necesitará largo tiempo. Los discípulos de Jesús saben que ya no son judíos, pero no saben todavía cómo tienen que ser cristianos. Esa fe a la búsqueda de sí misma se realiza a través de una cultura de la fe, mediante creación de instituciones, ideas, palabras y formas de vida. "Al psicólogo la conversión religiosa se le presenta como una disgregación de la síntesis mental y su sustitución por otra nueva síntesis, de manera que la conversión es un especie de reestructuración de la personalidad. El término de *conversión* se emplea frecuentemente, en psicología o en sociología, para designar el cambio de opinión en materia política, estética o social. Sin embargo es raro que tales conversiones afecten al hombre en su profundidad, mientras que una verdadera conversión religiosa alcan-

za siempre la raíz y el principio en que se organiza la personalidad”<sup>1</sup>. La conversión, por ello, tiene esas dos fases: la primera que, en clave teológica podemos describir como el acto en que Dios dándonos a conocer (“el que se dignó revelarme a su Hijo”, dice Pablo), nos revela nuestro ser verdadero y nos lleva a cambiar de camino u orientación; en clave psicológica como la disgregación de la síntesis de la personalidad anterior.

La segunda fase es la de reconstrucción de una nueva personalidad, que afecta no sólo a la raíz y principio, en los que se organiza la personalidad, sino a todas las potencias intelectivas y volitivas, afectivas y desiderativas; al comportamiento moral concreto, a la inserción eclesial, a la reconformación de la forma de estar en el mundo, de sentirle y de construirle.

El cristianismo, por ello, nace en plena desnudez cultural y tiene que irse forjando sus expresiones. Estas, en un principio, serán todas las que recibe de su matriz judía de nacimiento. Con ellos se llevan los cristianos las Escrituras Sagradas, la liturgia, la conciencia de ser el pueblo de la promesa, la identidad como Israel de Dios. Y desde ahí se comienza la misión entre los judíos de la diáspora a la vez que entre todos los gentiles. Estas tres inserciones históricas simultáneas: judaísmo palestino, judaísmo de la diáspora, paganismo, son las determinantes de la nueva cultura cristiana, o si se prefiere de la teología sucesiva en la que se expresa la fe. Sin embargo, tales mundos no pueden pensarse ni como sucesivos, ni como clara y absolutamente diferenciados. Primero: porque Palestina era una confluencia de los tres, ya que era una zona romana helenizada desde hacía siglos; y luego, porque en Jerusalén, que es realmente donde tras los sucesos de la pasión y de Pentecostés nace el cristianismo, hay helenistas, y hay presencia de los judíos de la diáspora y se habla griego, de forma que ya el mismo nacimiento del cristianismo tiene una determinación helénica. Segundo: porque en toda la cuenca del Mediterráneo, el “mare nostrum” en el que se extiende durante los cinco primeros siglos el cristianismo está homogeneizado por dos grandes hechos: el helenismo, como suma de cultura griega y religión oriental; y por el imperio romano en un momento, que el cristianismo considerará providencial, en que Augusto

---

<sup>1</sup> A. Vergote, *Psicología religiosa*, 279.



ha pacificado el imperio, ha elevado el *ara pacis* y ha conferido a los ciudadanos la sensación de que aparecen los tiempos en que la edad de oro está cerca. Los textos de la égloga de Virgilio no son una profecía mesiánica, sino un testimonio de esperanzas y de experiencias de un imperio romano seguro de sí mismo y llegado a su cumbre.

La conversión puede ser entendida en sentido filosófico y en sentido cristiano. En el primero es entendida sobre todo por Platón como “*paideia*”, como un despertamiento de la luz que yacía en el alma, de las dotes previas. “La verdadera educación consiste en despertar las dotes que dormitan en el alma. Pone en funciones el órgano por medio del cual se aprende y se comprende; y reteniendo la metáfora del ojo y de la capacidad de visión podríamos decir que la cultura del hombre consiste en volver certeramente el alma hacia la fuente de la luz, del conocimiento... La palabra empleada por Platón es “*periagogé*”, pero la expresión varía. *Epistrophé*, *metastrophé*, se usan también así como los versos *peristréfesthai* y *metastréfesthai*. Todos estos términos tienden a evocar la misma idea metafórica: el acto de volver la cabeza y de dirigir la mirada hacia el bien divino”<sup>2</sup>. Conversión de la exterioridad hacia el centro del hombre y vuelta de la cabeza, del cuerpo y con ellos del ojo hacia el supremo Bien: es la noción filosófica de conversión. La noción religiosa es ligeramente distinta. No es el hombre quien se vuelve con ligereza y voluntad: es vuelto, trasferido, llamado y arrancado a la tierra en que vivía para ser plantado en otra, en la que sus raíces aún estarán mucho tiempo en desarraigo hasta que se acomoden al humus nuevo y en él adquieran humedad, y con ello vida.

La conversión religiosa se da cuando el hombre se ha encontrado con una realidad que le ha salido al encuentro, y le ha injertado un principio de vida nueva. Descuajamiento de lo anterior e implantación en tierra nueva o inserción de una nueva simiente en la propia tierra es lo que implica la conversión. Dios es el autor de esos tres actos, que designan el principio de una nueva existencia a la cual uno tiene que responder en libertad. “La criatura nueva que acaba de ser injertada en mí reclama de mí una respuesta a la cual yo soy libre para consentir o disentir. He recibido el prin-

---

<sup>2</sup> W. Jäger, *Paideia*, 696 y nota 77.

cipio; y es necesario pasar a las consecuencias intelectuales, confesionales y morales. Ignoro todavía hacia dónde seré arrastrado lógicamente. Sépalo o no, la lucha vendrá y trágicamente tendrá lugar entre lo que yo he sido y lo que yo soy. Mi interior mirada ha cambiado, pero los hábitos de pensamiento y de conducta no han cambiado. Dios con desdén los ha dejado allí donde estaban, como dice Claudel comentando su propio caso, a la vez que añade esta anotación sorprendente: “El edificio de mis opiniones y de mis conocimientos seguía en pie y yo no veía en él defecto alguno... El estado de un hombre, al que se le arrancaría de un golpe su propia piel para plantarla en un cuerpo extranjero en medio de un mundo desconocido, es la única comparación que yo puedo encontrar para expresar ese estado de malestar completo”. Este es el caso idéntico en todos los convertidos. Me será necesario derruir, adaptar y reconstruir todas mis instalaciones interiores, y yo podré tener paz solamente si acepto esta guerra<sup>3</sup>.

Esta soledad, resultado de una desnudación y de no encontrar la corporeidad específica para expresar y recomponer la vida entera a la luz de la nueva experiencia es un elemento que caracteriza la conversión individual y la conversión de un grupo o surgimiento de una nueva forma de vida en la historia. Los primeros decenios serán un vivir a la búsqueda de formas nuevas que, en el fondo, tendrán que surgir por selección, decantamiento y purificación de las formas anteriores, mientras que poco a poco irán naciendo formas nuevas.

El cristianismo naciente va configurando este proceso, del que va a surgir como cultura, por la confrontación permanente de los cuatro elementos siguientes:

a) El elemento constituyente e innovador, que sirve de guía para buscar, de criterio para seleccionar: la *fe* en Cristo, el impulso del Espíritu Santo, la conciencia de haber sido amados y perdonados por Dios y en ese perdón llamados para constituir el pueblo mesiánico.

b) El elemento propio del judaísmo que como matriz de experiencias tanto religiosas como culturales, litúrgicas e institucionales, es el

---

<sup>3</sup> M. Nédoncelle, *J'ai rencontré le Dieu vivant. Témoignages avec deux études sur la conversión* (París 1952), 12-13.

espacio en que se forma la nueva criatura. De él recibe una historia de revelación; una Biblia ya traducida e interpretada en claves de espera mesiánica; una liturgia; unas instituciones culturales, que serán rechazadas, pero seguirán siendo punto de referencia para distinguirse; unos grupos particulares al lado del judaísmo oficial, como pueden ser los fariseos por un lado o los grupos de Qumrán por otro, de los cuales la primitiva comunidad asume unos y otros elementos de su corporeidad.

c) El elemento helenístico. Llamamos helenismo al período histórico que se extiende desde Alejandro Magno hasta los orígenes del cristianismo; al espacio y extensión que ocupan sus conquistas y que luego van a ser sucedidas casi adecuándolas, por el imperio romano; a la expansión correspondiente a la cultura griega en dichos territorios, que es algo más que la cultura clásica de los tiempos de Platón, Aristóteles y Sócrates; a la correspondiente atmósfera espiritual resultante de esa cultura sumada con las aspiraciones y expresiones religiosas que desde Oriente cada vez empujaban más hacia el Mediterráneo y hacia la posterior Europa; la unificación política subsiguiente y definitivamente establecida por el imperio romano; la *Koné* tanto lingüística como cultural que este fenómeno lleva consigo, homogeneizando en cierto modo a unos territorios con sus hombres e instituciones. Esa aparición de una cultura universal, de una ilustración total, de una literatura, usos e instituciones comunes, es el presupuesto histórico que permitió una rápida difusión del cristianismo, que de otra forma hubiera sido imposible. Si hay momentos de concentración y de clausura de los pueblos en sus ideales particulares y nacionalistas, hay otros en los que, como resultado de una conciencia violenta o de una maduración espiritual de las conciencias, se abren a un proyecto común, universalizador y religador más allá de fronteras. Cuando Demóstenes hablaba encendidamente de los ideales griegos y de Atenas, había pasado ya el tiempo de un patriotismo corto y se estaba extendiendo una nueva forma de civilización.

d) El elemento indígena de cada uno de los pueblos, con su religión, lengua y cultura propias. La difusión de una nueva cultura a partir del siglo IV a C. con las conquistas de Macedonia y Alejandro no había significado una desaparición de todos los aspectos propios de cada país conquistado. El helenismo afectaba sobre todo a las clases sociales altas que vivían del comercio, de la política, de la vida militar o de la administración. En las ciudades la penetración había sido mayor o menor según los

casos, pero real en todas ellas; no así en cambio en el campo. En las viejas ciudades, a diferencia de las de nueva fundación, y en las aldeas, se continuaba hablando las lenguas indígenas. Las masas pobres de la población no entendían más que su lengua. “Desde el punto de vista lingüístico, el cristianismo fue un movimiento griego hasta finales del siglo II. Durante los primeros siglos del imperio, el griego se había extendido por todo el Mediterráneo. La civilización y la literatura helenísticas habían conquistado de tal manera el mundo romano, que apenas había una ciudad en Occidente en la que no se hablara corrientemente el griego. Incluso en Roma, en el Africa del Norte y en las Galias, el uso del griego prevaleció hasta el siglo III. Por tal razón el griego debe considerarse como la lengua original de la literatura patristica (y de la Iglesia en general, añadiríamos nosotros). Fue suplantada parcialmente en Oriente por el siríaco, el copto, el armenio y completamente por el latín en Occidente<sup>4</sup>.

Y sin embargo esa predicación del cristianismo tiene lugar en una extrañísima situación cultural: se hace sobre una Biblia griega, la traducción de los LXX, respecto de un original hebreo que perdura determinando muchas veces el ritmo, la estructura e incluso las propias palabras. Y luego se termina traspasándola a unas lenguas indígenas. Un ejemplo patente es precisamente San Ireneo. Si suponemos que escribe a comienzos del último tercio del siglo II, le vemos en una parte occidental del imperio romano (las Galias: Lyon), escribiendo en griego, y teniendo que predicar en otra lengua.

En el prólogo a su obra principal nos previene diciendo: “Tú no exigirás de nosotros, que vivimos entre los celtas, y que la mayor parte del tiempo tratamos todos nuestros asuntos en dialecto bárbaro, ni el arte del discurso que no hemos aprendido, ni la habilidad del escritor, en la cual no nos hemos ejercitado, ni la elegancia de los términos ni el arte de persuadir que ignoramos...<sup>5</sup>.

Esta es la situación del cristianismo en ese complejo universo cultural. Sólo a finales del siglo II y comienzos del siglo III surgirán los grandes escritores tanto en el área griega como latina: desde San Justino y

---

<sup>4</sup> Quasten I, 27.

<sup>5</sup> *Adv. Haer.* I, prol. 3.

Tertuliano hasta Clemente e Ireneo. Las primeras fases son un balbucir de identidad y novedad de evangelio, ayudándose de unas mediaciones expresivas cortas y ajenas. Al final la fuerza de la experiencia hará nacer una lengua cristiana, un latín cristiano como derivado de un “Deus christianorum”, de una “Vita Christi”, y de una “cultura animi in Christo”. Esto necesitará, sin embargo, siglos.

Que el cristianismo haya surgido en conexión con el judaísmo y con la metafísica griega quiere decir que providencialmente son esenciales para él:

a) La concepción religiosa y ética de la realidad (monoteísmo ético); la comprensión de la realidad como historia; de la historia como revelación y desde ahí el sentido de la realidad como derivado de una correlación entre pasado, presente y futuro; entre memoria, acción y esperanza.

b) La concepción lógica y óptica de la realidad. La realidad es ser más allá de los seres, esencia más allá de la *doksa*, permanencia más allá de la apariencia, fidelidad más allá del cambio perenne. Y el hombre es un ser-logos, que por ello puede penetrar, leer, inteligir la realidad y organizarla.

La afirmación del ser como creación y del hombre como logos; del mundo como creación y de la realidad humana como historia, con origen y con meta, constituyen los fundamentos de la comprensión occidental de la realidad sobre la cual estamos nosotros fundados como seres espirituales. Toda nuestra realidad humana existe a partir de esos fundamentos. La suma de ambos no es sólo un encuentro que ocasionalmente se dió en un momento de la historia, sino que es la conjunción necesaria, ya que es a partir de ese encuentro como la doble dimensión de la vida humana en búsqueda de sentido para este mundo, y en busca de salvación o esperanza para otro, puede realizarse. En este sentido todos somos judíos y griegos, ya que lo que ellos han elevado a categoría histórica o metafísica es algo que llevamos todos como posibilidad y necesidad del dinamismo intelectual y “sensitivo” (necesitado y capaz de sentido) de los humanos. La naturaleza o el ser (la realidad más allá de impulsos, instintos o apetitos) y la inteligencia capaz y necesitada de verdad, generadora de la *phrónesis* (prudencia, que consiste ante todo en el descubrimiento y reconoci-

miento del eterno principio del bien y de la virtud, y del consiguiente enderechamiento de la vida y de la selección de medios para llegar a él), son los dos pilares de la "humanitas", es decir, de toda cultura de la racionalidad y a partir de ahí de la "libertas". El Estado moderno, la organización de la sociedad y la elaboración de la ética ya no pueden prescindir de ese doble elemento.

El cristianismo no es sin más ese doble elemento: naturaleza como historia y revelación; ser como patencia y logos. Añade otros elementos de realidad que son absolutamente esenciales: la manifestación de Dios en una historia, destino, libertad y solidaridad humana. Revelación del origen del ser como amor; un amor que no hace surgir las cosas desde la indigencia o la necesidad para ser él mismo, sino desde la plenitud que se comunica. Tal comunicación es la propia de quien ya vive en comunicación personal, en plenitud de reciprocidad, y hace fluir hacia fuera esa plenitud para que otros seres en finitud sean partícipes de ella.

Encarnación, muerte-resurrección, donación del Espíritu, gracia y divinización son los elementos nuevos que suma el cristianismo al tejido sobre el que como bordado nuevo nace; bordado que poco a poco se va asimilando y trasformando el tejido hasta hacerle perder su específico relieve y convirtiéndole en puro esquema preparatorio sobre el que surge su propia novedad, innovadora de todo.

La idea de la realidad como creación, y por ello fija, no a merced de cambios y poderes insospechados, sino dada al hombre para que sea su soberano en nombre y obediencia a Dios, y la idea del logos humano, son el fundamento de la ciencia europea. Aristóteles y el Génesis, Platón y los evangelios, se han sumado así paradójicamente, pese a la radical diversidad de origen y de intenciones. El cristianismo se sabe así heredero, con una herencia que no puede dilapidar, sino que tiene que cultivar como presupuesto de su propia novedad. La encarnación presupone la creación; el evangelio presupone la pedagogía de la ley; el Espíritu Santo presupone la alianza; y la Iglesia prolonga como cuerpo de Cristo lo que en el Antiguo Testamento era el pueblo de Dios convocado para oír su palabra. La conexión con el mundo griego se establecerá sobre el concepto de logos-Logos. Toda luz y verdad, toda bondad y justicia, son reflejo del que era la Luz y la Vida de los hombres y alumbraba a todo hombre que viene a este mundo.

## LA HISTORIA NECESARIA

Dr. Don Miguel Artola Gallego  
*Catedrático y Académico de la Real Academia de la Historia*  
*Presidente del Instituto de España*

Mi intervención o participación en este curso parece, por su ubicación en el mismo, una especie de conclusión testimonial acerca de los residuos de una fase histórica o social que van a sobrevivir en el mundo nuevo\*.

Van a sobrevivir las Humanidades. Y vamos a ver cómo estas pueden hacerlo en una sociedad tecnológica. Pero antes de entrar en el tema en sí no quiero dejar de referirme a esta pomposa denominación en cuya inminente realidad crecen las técnicas propiamente dichas.

Estamos ante una novedad, pero a esos técnicos yo les diría como historiador que tal título -el de tecnológica- conviene realmente a la Historia misma, porque la tecnología comienza con la herramienta, y ésta no es obra sino del hombre. Ciertamente es que algunos homínidos han podido utilizar alguna rama para alcanzar su alimentación de frutos naturales, pero no han ido más allá. El gran salto de la tecnología - la producción inicial de la herramienta- tiene la misma antigüedad que la especie humana. El hombre, pues, ha creado y ha vivido siempre en sociedad tecnológica: y han sido precisamente sus herramientas las que le han permitido sobrevivir y dominar a otras especies que le superaban en todo menos en capacidad de fabricar aquéllas.

La Historia, como vemos, es Historia de la Tecnología (o viceversa), y en ella pueden fijarse épocas: prehistoria, antigua, media, moderna y contemporánea. Y la nuestra no supone un salto cualitativo, sino un desarrollo de las anteriores. Los elementos fundamentales de ella, los que en ella aparecen como esenciales novedades, son la informática y la robó-

---

\* Conferencia transcrita.



tica, es decir: los instrumentos de cálculo de comunicación que suponen la primera, y los elementos de trabajo de movimientos controlados que constituyen la segunda.

Pero realmente ninguno de estos dos acontecimientos representa desde una amplia perspectiva histórica un suceso trascendental. De hecho, sólo hay dos momentos esenciales en la Historia de la Tecnología: el de la aparición de la herramienta con el hombre (ya citado) y el de la creación por éste de **máquinas** que le permiten aprovechar la energía de la naturaleza. Si descartamos las inmemoriales y elementales noria, vela y molino, que utilizan el viento o la corriente de los ríos, diríamos que es la máquina de vapor quien inaugura la Revolución Industrial y con ella el cambio social que representa la aparición del capitalismo (que no el mercado).

Dentro de ella, la informática y la robótica suponen cambios cualitativos, pero no trascendentales, lo trascendental es el nacer, no el crecer, con el que se desarrolla la personalidad, condición o niveles distintos.

¿Y qué es lo que en sí ha producido la tecnología desde su invención? Esencialmente, dos cosas: proporcionar bienes y proporcionar servicios. Un simple bastón proporciona el servicio del movimiento y, como herramienta, produce, por ejemplo, la captura de un animal como bien de alimentación y consumo.

El fabuloso desarrollo tecnológico de los últimos tiempos aparece como una obra de brujería y le es aplicable el viejo mito del aprendiz de brujo, en el sentido de que las obras del hombre acabarán dominando a éste. Se fabricará un ordenador más inteligente que su autor. Mediante los ordenadores, dominando la tecnología, se tratará de dominar a la Humanidad. En este punto se podría hacer una historia de los augurios negativos a lo largo de la Historia, como, por ejemplo, los predictores del fin del mundo. Si ahora desde Tokio se anuncia para 1997, mucho antes, hace un milenio, ya se profetizaba para el año 1000. Y dentro de los augurios y angustias del desarrollo tecnológico comienza a producirse entre los años 1923 o 24 y 1948 toda una "Literatura de anticipación" que aventuraba cómo van a ser los tiempos venideros.

El primero de los libros de esta clase, titulado **Nosotros**, lo escribe -y no es un hecho casual- un soviético expatriado, un ingeniero naval lla-

mado Famiatri. El último de los autores de este género es George Orwell, que publica en 1948 una novela a la que da por título **1984**, invirtiendo el orden de las dos últimas cifras de la fecha de su edición. Entre uno y otro términos escribe A. Huxley una deliciosa obra titulada **Un mundo feliz**; y otros autores dan a luz diversas creaciones imaginativas de análogo carácter “profético”.

Lo curioso es que, de hecho, todos los citados habían redactado exactamente la misma novela, sin ninguna variante, cada uno con su talento y con su estilo, pero con igual historia y con idéntica y clara imagen: En el futuro inmediato, la Humanidad viviría una dictadura absolutamente terrorífica, es más, los individuos estarían absolutamente condicionados desde su gestación mediante la trasmisión de mensajes biológicos al feto, al que encuadrarían en su diversa cuadrícula social, imponiéndole su identidad colectiva: “ Yo soy un **beta**, estoy muy satisfecho de ser un **beta**, soy mejor que los **gamma**, aunque no tan hermoso ni tan inteligente como los **alfa**”. Esta “educación” produciría una sociedad sin conflictos en la que el poder habría manipulado la conciencia de los individuos, hasta el punto de la imposibilidad de resistir a la voluntad del dictador y de su equipo.

Preparados como estábamos para comprobar lo que iba a suceder después de 1984, resultó, como todos sabemos, que lo que todos aquellos escritores habían descrito no era la intuición del futuro, sino las realidades de su tiempo, comunista y nazi, dando por supuesto que ellos se impondrían universal y finalmente sin que ninguno de ellos imaginara ni aludiera a algo que iba a serles inmediato, e incluso ya existía cuando alguno de ellos escribiera su obra, como era la informática: una tecnología que habría servido para fabricar la bomba atómica, contemporánea de Orwell, quien en cambio sí incorpora a su relato la televisión.

Hechos estos excursos acerca de la sociedad tecnológica y de sus amenazas, podemos entrar en el problema de cuáles podrán ser las necesidades del hombre para construir su vida y regir su comportamiento. Se trata de esas preguntas que los predicadores siempre se han planteado y que yo formulo de forma abstracta en el sentido de ¿qué somos? ¿dónde estamos? y ¿cómo hemos llegado hasta aquí? Todo ello, en relación con los demás habitantes del planeta: ¿Mejores, peores, más o menos ricos, más o menos inteligentes, cuál es nuestra posición dentro de la sociedad universal?

La posición que ocupamos nos sitúa en una secuencia, ¿Pero qué es una secuencia, por qué estamos en ella, cómo va a evolucionar? Traducidos estos interrogantes en lo concreto, nos preguntamos: Nosotros los españoles de hoy, ¿qué somos? ¿Un país industrializado y en qué grado, con qué capacidad de asegurar un crecimiento continuo de su economía?, pongo por caso. En segundo lugar ¿dónde estamos? ¿En un punto de tramo ascendente o descendente? y en sucesivos ¿cómo hemos llegado hasta aquí? y ¿por qué estamos en este punto y no en otro?. Creo que todos nosotros tenemos estas preguntas personalmente contestadas y que, cualquiera que sea el nivel educativo de cada uno, posee una imagen histórica de la sociedad en que vive y lo que eso representa en posibilidades de futuro. Aunque, naturalmente, hay imágenes de buena y de peor calidad.

Ante cualquier psicólogo o sociólogo que nos interrogase iríamos desgranando esas imágenes históricas propias. Que tuvimos ocho siglos de musulmanes es una que circula mucho, pero ¿qué significación tiene esto en cuanto a trascendencia viva? Parece que estamos ironizando en cuanto al impacto de esa materia en nuestra circunstancia actual, pero pensemos que persona tan relevantísima en el mundo del pensamiento como Max Weber mantuvo la tesis de que para ser capitalista hay que ser protestante, dado que el origen del capitalismo está en el protestantismo o, por mejor decir, en los protestantes menores.

Yo quiero destacar la importancia de la imagen histórica porque la que tengamos, influye, cuando no determina, una gran parte de nuestro comportamiento individual y social. Hay personas alineadas con su propio tiempo y hay otras que, con imagen histórica anterior, se comportan conforme a ella, y su opción de futuro está determinada por su visión del pasado. En cuanto cómo construimos nuestra imagen histórica, no cabe duda de que influye bastante la enseñanza que hayamos recibido de la Historia misma. Personalmente puedo decir que en mi empeño por “manipular” la imagen histórica de mis alumnos he fracasado, porque ya eran mayores y la poseían muy sólidamente construída, y resistente a cualquier crítica externa.

Por otra parte, dicha imagen procede de los medios de comunicación social, así como de los influjos familiares, ya que constantemente estamos absorbiendo noticias y juicios que contribuyen, desde nuestra

edad más receptiva, a formar nuestra propia composición de lugar sobre dónde estamos y cómo hemos llegado hasta aquí.

Sus resultados, aunque no científicamente históricos (y no pongamos demasiado énfasis en lo de científico aplicado a la Historia) tratarán de proyectarse al futuro, condicionando éste de este modo el horizonte político con el pasado.

En la época franquista existía en la Enseñanza una asignatura titulada “Formación del Espíritu Nacional”, cuyo objetivo, de tal enunciación, se hallaba patéticamente desajustado con sus medios y con sus resultados, ya que, al competir simultáneamente con un relato paralelo -el de la Historia- se mostraba literalmente increíble.

¿A dónde no llegaron las construcciones históricas soviéticas y nazis? Por lo que respecta a la primera, el caso fue especialmente dramático, porque la circunstancia de la explicación resultó permanentemente cambiante. Un chiste circulante al respecto en la URSS fué el decir que el único conocimiento seguro era el del futuro, que sería, por supuesto, radiante, porque el pasado se reescribía y cambiaba a cada nueva edición de la **Enciclopedia Soviética**.

La imagen histórica es, en efecto mutante, sobre todo si pretende aplicarse al servicio vivo, constructivo de la Nación. En el pasado año tuvo lugar un importante debate teórico en Barcelona, cuya proposición primera rezaba más o menos así : La Historia se justifica en la medida en que construye la Nación. No se planteaba ninguna proposición relativa a si la Historia tenía algún referente a la realidad pasada, ni se permitía conocer ésta.

Situaciones así han permitido que existan imágenes históricas de larga estabilidad, como ha sucedido a lo largo del siglo XIX en la mayor parte de los países europeos. A todo el mundo ha parecido normal que la Historia de Francia se presentase a partir de los galos; cuando no de la Prehistoria, como si los sucesivos ocupantes del suelo físico se hubiesen apropiado también del subsuelo histórico. Análoga actitud se ha adoptado con la “Prehistoria de España”, lo que demuestra la petulancia de los vivos, para apropiarse del quehacer y el ámbito de sus lejanos antepasados. Transportar la Historia puede ser tan peligroso como transportar tri-

nitrotolueno, porque puede uno encontrarse con descalificaciones radicales, algunas de ellas bien visibles en tiempos presentes.

Un último fenómeno que quisiera destacar dentro del proceso del desarrollo historiográfico y de la imagen histórica es el de cultura. La cultura se ha extendido siempre como fruto de un cultivo, el que el individuo obtiene del de su espíritu. Pero a partir del siglo pasado, el Romanticismo convirtió a la cultura, no en un patrimonio individual conseguido por el esfuerzo personal, sino en una seña de identidad de los pueblos: un conjunto de ideas, de principios, valores y creencias y todos los componentes que forman parte de un pueblo.

Hasta aquí un concepto de cultura neutro, objetivador de aquélla, constataador y registro de una serie de coincidencias concurrentes entre sus miembros. Sin embargo, esa cultura objetivada fue convertida en paradigma que todos sus participantes debían respetar, acatar, cumplir, porque separarse de ella en algún aspecto significaba la pérdida de la propia identidad. Así entramos en la época en que la cultura dejó de ser un bien libre, personal, adquirido con más o menos esfuerzo, para convertirse en un patrimonio impuesto. Diferenciándose en alguna medida de su patrón significa una traición al propio pueblo, un delito de lesa comunidad o patria.

La historia de la cultura de los pueblos no es un relato muy estimulante a favor de la Historia misma. Pero yo no quisiera terminar de esta forma mi intervención. -La Historia- como conocimiento, como "ciencia"- es necesaria para mejorar nuestra imagen, esa imagen histórica que todos llevamos dentro. Para que sea más realista, para que se ajuste más a lo que fueron de verdad las cosas, los hechos, los hombres. Aunque distinto del conocimiento típico de las ciencias físico-naturales, y a pesar de los debates entre historiadores, pienso que existe un progreso en el conocimiento histórico y que ese progreso es visible, no sólo para quienes nos dedicamos a su cultivo, sino a quienes reciban su mensaje. Estos también perciben que los conflictos e interpretaciones diversas que enfrentaban a los historiadores hace veinte, treinta o cincuenta años, son hoy también distintos. Y que a la cultura objetivada que les presentaba realidades, valores como el Estado, la Nación, el Régimen, puede presentarse no sólo una, sino diferentes historias, porque sólo la existencia de diferentes explicaciones, las descripciones históricas distintas, son reflejo de los conflic-

tos reales, existentes en la sociedad; no diatribas o discusiones puramente historiográficas.

Sólo así el individuo deja de estar sometido a la dictadura de una explicación única, a la imagen histórica única que de otro modo se podría producir. Por ello pienso que la Historia no sólo es necesaria para conocer la realidad pasada, sino también para practicar la libertad presente.

## DIÁLOGO

### PREGUNTA

El profesor Artola nos ha explicado como la historia se ha puesto al servicio del Estado, al servicio de la nacionalidad, al servicio de la ideología política y todas esas servidumbres, lo que han significado en realidad, ha sido una manipulación de la historia, o una falsificación de la historia, entonces la inquietud que surge en mí es ésta. Si esto se ha producido tantas veces y si parece que ha sido fácil hacerlo así ¿como podemos estar seguros de la auténtica historia?. Eso que vosotros historiadores nos contáis, ¿no estará también falseado?, ¿qué seguridad puedo tener yo, salvo el dato mío objetivo de que Carlos V nace en 1.500, de que Felipe IV, sucede a Felipe III, que Cristóbal Colón descubrió América? ¿la interpretación de la historia no estará subjetivada por el propio historiador?.

### RESPUESTA

Me parece una inquietud muy justificada: La historia no es el historiador, ni siquiera lo son todos los historiadores de un momento determinado, que están viviendo en una circunstancia determinada la historia. Es un proceso largo de conocimiento, de interpretación del pasado y es perfectamente posible la contraposición de historias. Es que existe una imagen y hay una historia al servicio de..., pero al mismo tiempo hay una historia contraria que al mismo tiempo dice otras cosas. Todo el mundo sabemos y vivimos en ese conflicto historiográfico, pero la mayoría entiende que uno toma unos datos más que otros y puede estar en ese momento muy indefenso para identificar cual es la historia que le resulta más convincente, pero con el paso del tiempo, hay una crítica de los historiadores que hace que ciertas cosas desaparezcan, que ciertas interpretaciones dejen de figurar y en su lugar aparecen otras que cuando uno las

compara en su evolución se hacen mucho más completas y más ricas.

Hemos tenido unos pleitos entre biólogos marxistas y biólogos capitalistas, que realmente eran notables en algún momento de la historia. Así de difícil es el conocimiento del hombre, pero si uno está prevenido acerca de estas cosas, uno tiene más posibilidades y de hecho esto funciona.

Cuando Uds. leen un libro de un artículo, confieren una mayor o menos credibilidad a lo que han leído. De las cosas, a las cuales se le debe conferir menor credibilidad son hechos establecidos de cuando nació fulano y cuando fue coronado porque las erratas producen estragos espeluznantes.

Cuando yo dirigí la Enciclopedia de la Historia de España, se planteó el problema de un personaje. Tenían dificultades para fijar la fecha de nacimiento, pero es que podía haber un error tolerante de 40 años, porque ese señor estaba documentado en ciertos momentos y podría haber hecho esto a una edad muy avanzada, pero no a una edad insólita o podía haberlo hecho muy joven y tampoco era un personaje tan conocido para tener una biografía rica y detallada. Lo más impreciso en los libros de Historia son los acontecimientos tajantes que dicen que aquello pasó en ese día a esa hora.

## PREGUNTA

Aquellos factores que han intentado manipular la Historia consideran ¿qué han sido ellos los que han sido manipulados por la historia misma?. Pase lo que pase, la historia va a ser la que es, de manera que aquellos que han intentado manipularla, esos han pasado a la historia, pero la historia no.

La historia ha sido, es y será de manera que aquellos, que han intentado manipular la historia, al final han sido ellos los manipulados.

## RESPUESTA

Tenga Ud. en cuenta que la historia es un conocimiento. Propiamente tendríamos que hablar de que la historia es una realidad y la historiografía un conocimiento, lo que pasa es que nosotros hablamos

habitualmente de historia para referirnos al estudio del pasado, no del pasado mismo, nuestro conocimiento como todo conocimiento es relativo, que progresa, que cada vez es mejor, es más complejo pero que en ningún momento podemos considerar como terminado. Algunas veces se dice éste es el libro definitivo sobre Carlos V hasta 5 años después que hay otro libro que es más definitivo que el definitivo. Por lo tanto la historia es un saber creciente acerca del pasado.



# EL ESTILO ESPAÑOL DE PENSAR

Dr. Don Sergio Rábade Romeo  
*Catedrático de Filosofía*  
*Universidad San Pablo–CEU*

Definir o configurar el estilo de un “pensar” resulta tarea ardua y comprometida por la complejidad inherente al semantema de “pensar”. En efecto, si bien al pensar se lo suele hacer coincidir, en su línea vertebral, con el pensar filosófico, entendido éste en sentido más o menos estricto, el “pensar”, sin embargo, desborda las fronteras de la filosofía para integrar en su polivalente contenido múltiples factores culturales que, muchas veces en lenta acumulación histórica, se han ido anucleando en síntesis que se hacen indisociables. Y si a estas dificultades se suman las provenientes de aplicar al “pensar” un adjetivo de nacionalidad, entonces la complejidad se acrecienta con un coeficiente de multiplicación.

Y esto nos lleva a hacernos una primera pregunta: ¿es legítimo adjetivar “nacionalmente” las aportaciones y productos de la cultura? Evidentemente, en algunos casos, no. Tendría categoría de despropósito hablar de una matemática japonesa o de una física inglesa, salvo que simplemente pretendamos señalar el lugar geográfico donde se realiza un determinado quehacer científico o cultural. Sin embargo, en otros casos estimamos totalmente coherente referirnos, con calificaciones de nacionalidad, a productos o creaciones culturales, por ejemplo, literatura francesa, arte italiano, pintura española, etc., etc. ¿Por qué estimamos correcta la adjetivación de nacionalidad en estos casos? Sencillamente, porque en la obra del creador literario o artístico queda la impronta de su carácter personal y, a través de él, del carácter nacional.

¿Qué sucede con el “pensar”, sea o no idéntico a la filosofía? La respuesta dista de ser clara. En efecto, si, por una parte, la filosofía y el pensar, en cuanto obras del *lógos* o de la razón, parece que han de ser inmunes al carácter de quien se vale de ella para pensar o razonar, sin embargo en la filosofía y en pensar, aunque su núcleo sea la razón, se compromete siempre el hombre total que razona o piensa. No se trata de

algo aséptico como las matemáticas o la física. Por eso creemos legítimo el adjetivo de nacionalidad aplicado al pensar y a la filosofía.

Por consiguiente, parece que estamos legitimados para hablar de un estilo español de pensar, dando por supuesto que en ese pensar se refleja el carácter español. Y esto nos aboca a un problema de difícil respuesta: ¿hay un carácter español? ¿Cuál es el carácter español? La respuesta se hace difícil por motivos muy distintos: la diversidad de factores geográficos -orografía, paisaje, clima...-, la pluralidad de lenguas, la mezcla de razas y de sangres. Estos y otros factores han configurado el troquel en que nos hemos formado, que, si bien no hace imposible la unidad de carácter, ciertamente convierte en muy difícil la tarea de definirlo o perfilarlo.

En el caso del pensar, si nos inclinamos a acercarlo a la filosofía, el problema se agrava, habida cuenta del hecho doble de que, por una parte, no se ha empezado en serio a hacer filosofía en castellano hasta el s. XIX, y, por otra, no hemos tenido la fortuna o la fuerza necesaria para crear una escuela de pensar claramente española, acaso porque nos ha faltado un Descartes que funda el racionalismo en Francia, o un Locke que consagra el empirismo en Inglaterra, o un Kant que pone los fundamentos del idealismo alemán.

Sin embargo, y a pesar de todo esto, hemos tenido y tenemos filósofos y pensadores españoles, hemos tenido y tenemos creadores de cultura. Yo no sé si reflejan el problemático carácter español, pero, en ellos, en mayor o menor grado, no hay duda de que se manifiestan unas características comunes, características que son suficiente fundamento para poder hablar de un **estilo español de pensar**. Y de esas características nos vamos a ocupar.

A nuestro modo de ver, posiblemente ningún rasgo tipifica mejor el pensamiento español que su profundo **teologismo**. El pensamiento español está en constante diálogo y enfrentamiento con el problema de Dios, de lo Absoluto, de la religión, del más allá. No creemos exagerar si afirmamos que, de todos los países europeos, España es la que ha elaborado una filosofía y un pensar menos secularizado, valiendo la afirmación incluso para épocas de tan intensa secularización como el siglo XVIII. El filósofo o pensador español parece un “animal religiosum” que sólo sabe

pensar con Dios o contra Dios, pero siempre contando con Dios. Si bien esto, en términos generales, puede valer para todas las grandes manifestaciones de la cultura española, se destaca especialmente en el ámbito del pensar y de la filosofía. No es que seamos un pueblo de místicos, aunque hayamos hecho la mejor mística, sino que somos un pueblo de profunda raigambre religiosa, porque nos hemos pasado buena parte de nuestra historia defendiendo la religión en que creíamos y que, con más o menos rigor, practicábamos. Así nos ve ese buen conocedor francés de la cultura española, Alain Guy: “Esta observación (que todo verdadero filósofo, un día u otro, debe explicarse sobre el fondo de los problemas metafísicos, es decir, sobre las grandes cuestiones de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma) parece confirmada muy especialmente por los filósofos españoles, pues todos ellos -aunque sean ateos notorios- se niegan a esquivar esos temas esenciales de la inquietud humana, sin perjuicio de que cada uno les dé soluciones extremadamente opuestas. Eso es lo que constituye el interés principal de las especulaciones filosóficas españolas: plantear siempre, a radice, el enigma de lo absoluto y del destino, de acuerdo con una tradición gnoseológica proveniente del fondo de los siglos, pero con frecuencia pensada de nuevo por completo”<sup>1</sup>.

Añadamos al testimonio del estudioso francés los de dos españoles cualificados. Sánchez-Albornoz acude, para resumir esta puesta frente a frente del hombre con Dios en el pensamiento español, a aquella frase de S. Juan de la Cruz en sus **Dichos de luz y de amor**: “Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, sólo Dios es digno de él”. Y comenta: “Dios y el hombre, he ahí los únicos polos de la atención aguda, tensa, dramática, excluyente, del “homo hispanus” tras el cortocircuito de la Modernidad”<sup>2</sup>. Efectivamente, Dios y el hombre, no vanas especulaciones sobre un Absoluto que poco o nada tiene que ver con el hombre, sino reflexiones y especulaciones sobre el Dios del hombre, porque, en definitiva, lo que el hombre y los pensadores españoles se cuestionan es la salvación.

---

<sup>1</sup> GUY, A., *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*. Trad. de L. Echávarri. Losada, Buenos Aires, 1966, pp. 293-294.

<sup>2</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *España. Un enigma histórico*. Ed. Sudamericana, II, 1972, pp. 582.

Por eso, no hay la menor contradicción entre el teologismo del pensar español y un efectivo "vitalismo", muy anterior a la teorización orteguiana. Y aquí viene a cuento la síntesis de ambos polos, tal como la formula magistralmente García Morente: "Lo que con la palabra "vida" designamos, contiene, entre otras muchas cosas, un elemento dinámico de esfuerzo, de acción. Vivir es hacer, esforzarse por, tender hacia. Ahora bien: ¿qué es ese algo para lo cual se vive? ¿Qué es eso que la vida hace o a lo que la vida se esfuerza y tiende? Caben dos contestaciones -formales- y nada más que dos. La primera: que algo para lo cual se vive, y a lo que la vida se esfuerza y tiende, sea la vida misma, esté en la vida misma. La segunda: que el algo a que la vida tiende y se esfuerza, no sea la vida misma, ni esté en la vida, sino fuera de ella... El 'hombre' hispánico pertenece -sin vacilación posible- al segundo modo, al que confiere a la vida un sentido trascendente. El hombre hispánico no considera que vivir sea vivir para vivir, ni vivir para algo que esté dentro de la vida, sino que pone la vida entera, la propia y aun la ajena, al servicio de algo, que no es la vida misma, ni está en la vida. Ese algo, que para el hombre hispánico constituye el fin y, por tanto, también el sentido de la vida, es la salvación del alma, la gloria eterna de Dios"<sup>3</sup>.

Este carácter, que configura de extremo a extremo el pensar español y un poco toda su cultura y buena parte de su historia, es un carácter, por otra parte, certificado con generosidad por sus mejores manifestaciones artísticas (¿no es el arte español en gran medida un arte religioso?). Se trata, además, de un carácter que nos atreveríamos a considerar, al menos en buena medida, como un carácter impuesto por circunstancias históricas, culturales y religiosas. Se ha repetido que tal carácter tiene mucho de orientalizante. Y hay que reconocer lo que tiene de verdad esta afirmación. Sin entrar en la interesante polémica entre Sánchez-Albornoz y Américo Castro, no hay duda de que los estratos de fondo de lo español se adquirieron -y ello por necesidad histórica- en una larga "convivencia" imitando y recibiendo influencias de árabes y judíos. De ellos, y no sólo del catolicismo romanizado, hemos aprendido a pensar preferentemente en Dios y desde Dios, colgando de Él nuestra vida de aquí y esperando la vida del más allá.

---

<sup>3</sup> GARCÍA MORENTE, J., *Ideas para una filosofía de la historia de España*. Universidad de Madrid. 943, pp. 98-99.

Un segundo carácter del estilo español de pensar lo podríamos expresar con el término un tanto ambiguo de **moralismo**. Ya dijimos, al hablar del teologismo, que al pensamiento español apenas le han interesado las especulaciones puramente racionales sobre Dios, sino que se interesa por el conjunto Dios-hombre. Con esto enlazamos ahora. El pensamiento español, concretamente la filosofía, no se ha caracterizado por construir grandes sistemas que lo subordinan todo al sistema y a la exigencia de sus leyes. Al pensamiento español le interesa más la vida práctica que la especulación. Si se puede decir brevemente, cabe afirmar que el pensamiento español no se ha preocupado por el entender como puro entender, sino por un entender orientado a enseñar a vivir, a dirigir la vida codificando sus normas. Todo español lleva dentro de sí un pragmático de vía ancha, una especie de piloto que presume de ser diestro en recorrer las rutas del gran mar de la vida.

De ahí que el pensamiento español tenga, en muchas ocasiones, más de sabiduría y prudencia en regir la vida que de especulación sobre lo que esa misma vida sea. Por eso se ha podido llevar hasta la exageración esta perspectiva, afirmando que nuestro mejor pensamiento estaba en ese código de la sabiduría popular, que es el refranero.

Cuando se repite tantas veces que el senequismo es una constante de la cultura española, se está diciendo una verdad, y ello no tanto por la innegable y recurrente presencia de Séneca en la atención de la cultura española, cuanto por el paralelismo entre el modo español de entender la vida y la doctrina estoica del filósofo cordobés, que es básicamente una doctrina moral. El pensar de un pueblo ha de ser un trasunto de su modo de entender la vida. Y es indudable que el pueblo español se señaló a sí mismo normas muy rígidas, al menos teóricamente, en el modo de entender la vida. Basta pensar en los códigos de honor, de la limpieza de sangre, etc. Pues bien, del mismo modo que la literatura convirtió estos temas en tópicos, también la filosofía se hizo cuestión de ellos. Sin acudir al remoto precedente de Séneca y de los pensadores árabes y judíos, la lista de nuestros moralistas cuenta con nombres tan ilustres como Vitoria, Quevedo, Gracián, e incluso, con muchos matices, Ganivet y Unamuno. Si todo esto pudo hacer perder calidades de profundidad especulativa a nuestra filosofía, esa pérdida está generosamente compensada por las enormes aportaciones que el pensamiento español hizo a la cultura universal en el campo moral y jurídico.

Como tercer carácter nos parece que debemos proponer el **crítico-polémico**. Que el pensamiento y la cultura española son dados a la polémica es algo, tristemente, demasiado claro por la extremosidad con la que esa polémica se ha manifestado en el pasado y se sigue manifestando en nuestros días. Ahora bien, también la historia nos educó para la polémica: una colectividad que se forjó a través de ocho siglos de más o menos claro enfrentamiento con otras dos culturas -la árabe y la judía- es una colectividad educada en luchar y defender sus posiciones ideológicas, posiciones que hubieron de defenderse muchas veces con manifiesta inferioridad de medios. Por si esto no fuese suficiente, superada la secular contienda medieval, hubo el pensamiento español de embarcarse en otra dura polémica religiosa e ideológica contra la Reforma luterana. Los siglos XVI y XVII, que pudieron haber sido siglos de posesión serena de nuestro esplendor cultural, se vieron forzados a ser también siglos de lucha sin cuartel. Nos hemos pasado la mayor parte de la historia rechazando, defendiendo, discutiendo...: casi nunca nos fue posible contentarnos con algo más simple e intelectualmente más puro: exponer, explicar. Por eso se ha podido decir que nuestra historia nos ha educado más para luchar y resistir que para convivir.

Todo esto puede tener mucho que ver con otro de los tópicos reiterantes en la interpretación de lo español: el coeficiente pasional. Por ejemplo, Madariaga, frente a la caracterización de los franceses por el pensamiento y de los ingleses por la acción, carga en el haber característico de los españoles la pasión. Esto puede ser una verdad a medias: los españoles somos apasionados en el sentido de que nos es muy difícil considerar los problemas desde su puro análisis racional; preferimos enfrentarnos a los problemas poniendo todo el hombre en ellos. El español, al pensar, se compromete con lo que piensa. Por eso le es difícil pensar fríamente, con leyes de pura lógica racional; pensamos visceralmente. Y esto se puede llamar pasión.

Pero no cabe entender esta pasión como ausencia de razón, sino simplemente como rechazo de una razón abstracta, ya que esa razón abstracta iría contra el carácter de moralismo, en el sentido en que lo hemos expuesto anteriormente.

Y con la polémica marcha aliada la **crítica**. Somos un pueblo crítico, en constante tentación de descontento. Nuestro individualismo nos

predispone a no aceptar lo de los otros, a no admitir la superioridad de nadie, a exhibir y, si es posible, a imponer nuestro personal sentir. Lo curioso es que esta veta crítica se compagina con frecuencia, paradójicamente, con una resignación, posiblemente no ajena a influencias orientales, y, en el pasado, con un recubrimiento religioso nada infrecuente.

En esta simbiosis curiosa de crítica y resignación está, a nuestro parecer, una de las raíces más profundas del **humorismo crítico español**. Un humorismo que acepta no triunfar, pero que no acepta callar. Se resigna con la situación, pero no se resigna al silencio. Recordemos lo de Quevedo: “No he de callar, por más que con el dedo...”. Muchas de las mejores páginas de la cultura española están adobadas con la salsa, casi siempre picante, del humor, aunque estas páginas, como es obvio, no están casi nunca en los libros que consideramos tópicamente como obras de filosofía: el **Quijote**, **Licenciado Vidriera**, las obras de Quevedo, las novelas picarescas, etc., etc. Y, si mezclamos adecuadamente el espíritu crítico con el ingenio humorístico, acaso tendremos todos los ingredientes necesarios para explicar una de las riquezas más cotidianas del genio español: la facilidad para el chiste. Si no podemos criticar en serio, ponemos la situación en solfa de chiste.

Como cuarto carácter del estilo de pensar español nos parece que no puede faltar el **humanismo**. Cabe considerarlo implícito, de algún modo, en lo dicho hasta ahora. Pero nos parece importante subrayarlo: desde el “homo res sacra homini” de Séneca hasta el “hombre de carne y hueso” de Unamuno y el raciovitalismo orteguiano, se tiende, a través de nuestra historia, toda una cadena de pensar y de reflexión esencialmente vertebrada por el tema nuclear del hombre: su ser, su actuar, su relación con los otros hombres y su relación con Dios. Prescindiendo de los humanismos renacentistas, donde España se suma al quehacer común de aquel momento, nos atrevemos a decir que nuestro mejor pensar ha sido un pensar sobre el hombre, o, si queremos decirlo con la expresión de Ortega, sobre el hombre y su circunstancia, una circunstancia que puede englobar toda la realidad, incluido Dios. También aquí cabría señalar, por ejemplo, el acorde de nuestra escultura en preferente atención al cuerpo humano, de nuestra maravillosa pintura de retratos y de esa galería de caracteres creados y, en más de un caso, exportados por nuestra literatura, como es el caso de Don Quijote, Sancho o Don Juan. Si en ocuparnos de la naturaleza no hemos sido punteros, sí lo hemos sido muchas veces en ocuparnos del hombre.



Aquí puede venir a cuento lo que dejó escrito Unamuno: "Pues abrigó cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta. ¿Y es que no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel?"

Las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, El Quijote, La vida es sueño, la Subida al Monte Carmelo, implican una intuición del mundo y un concepto de la vida, *Weltanschauung und Lebensansicht*"<sup>4</sup>.

Por eso, con este sentido de pensamiento concreto, creamos con Vitoria el derecho de gentes, instauramos con Molina el humanismo teológico o rompimos horizontes en el existencialismo europeo con Unamuno. En general, el español sabe mirar más hacia sí mismo que hacia la realidad exterior. En ese mirarse a sí mismo aprendió a conocerse y a analizarse. Este filón humanista hay que verlo nacer, por elemental justicia, con Séneca, acaso el primer pensador que elaboró una teoría del espíritu como fundamento de la persona; hay que dejarlo enriquecerse en los siglos XVI y XVII; y podemos contemplar su presencia en lo más acendrado del pensamiento español contemporáneo: Unamuno y Ortega.

Tales son, a nuestro modesto modo de entender, los rasgos fundamentales con que cabe caracterizar el estilo español de pensar, rasgos a los que, sin mucho esfuerzo, cabe encontrarles casi siempre la réplica en otros campos de la cultura, sobre todo en el de la literatura y del arte, según hemos insinuado. Creemos que son rasgos constantes, pudiendo detectarse en todo momento su presencia explícita o implícita. ¿Cabe añadir más?. Indudablemente que sí, pero estimamos que los que se puedan añadir no cuentan con esa densa y constante presencia. Puede ser, sin embargo, interesante apuntar algunos.

Y nos atrevemos a apuntar, en primer lugar, el **tradicionalismo**. Se ha dicho muchas veces que los países más tradicionales de la Europa occidental son Inglaterra y España. Y nada tiene de extraño, si tenemos en

---

<sup>4</sup> *Del sentimiento trágico de la vida*. Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 279.

cuenta que el Canal de la Mancha a la una y los Pirineos a la otra las han obligado, hasta la era actual de las comunicaciones, a vivir preferentemente encerradas en sí mismas. España ha sido -ya no me atrevo a decir que es- un país tradicional. Pero en todo país tradicional llegan momentos en los que el peso de la tradición se hace insoportable y, entonces, se torna iconoclasta de sus tradiciones. Piensen que Inglaterra fue la primera en sacudirse la tradición de la monarquía absoluta, como ha sido, curiosamente, España el país del anarquismo. Sin embargo, hemos sido una colectividad que ha hecho mucha cultura mirando al pasado y bastante menos apuntando al futuro. El pensamiento español ha sido más prolífico en desarrollar teorías recibidas que en alumbrar novedades. A pesar de todo ello, como no estimamos que en el pensar la novedad por sí misma sea un valor, no damos demasiada importancia al tradicionalismo, sobre todo en sentido peyorativo, tal como hoy nos es presentado habitualmente.

Se ha atribuido también al pensamiento español y, en general, a toda nuestra cultura un cierto **fatalismo**. No nos atreveríamos a decir que no. Podría tratarse, al menos en cierta medida y por paradójico que pueda parecer, de un carácter derivado del teologismo.

La prevalencia de la vida eterna sobre la vida terrena trajo consigo -y no sólo en la literatura ascética y mística- un menosprecio de las cosas y acontecimientos cotidianos. Y esto no sólo en el plano de alta cultura, sino en el sentir del pueblo. Soy pobre, estoy enfermo...: Dios lo ha querido así. Este mundo es un valle de lágrimas, pero Dios me premiará en la vida futura.

Esto ha traído consigo una manifestación curiosa: el desprecio del tiempo frente a la eternidad. Compárese la frase inglesa: "the time is money" con las frases españolas: "el tiempo lo da Dios para perderlo", o "estoy matando el tiempo". También aquí cabría decir que este cierto fatalismo puede estar en deuda con determinado fatalismo de la cultura árabe medieval, siendo posible también remontarse hasta Séneca y el estoicismo, que defendían la imperturbabilidad frente a los acontecimientos mundanos. Esto ha hecho que, entre nosotros, sean sinónimos "filosofía" y "tranquilidad" ante lo que no se puede evitar. Recordemos la frase: "la vida hay que tomarla con filosofía".

Asimismo, es posible apuntar -y alguien podría hablar también de influencias orientales- la predilección por la expresión alegórica y meta-

fórica. Carácter destacado de alguna de las mejores manifestaciones de la literatura (autos sacramentales), lo es especialmente del pensar ascético y místico, donde la alegoría y la metáfora dejan de ser simples recursos para convertirse en auténticas necesidades expresivas. Y lo es también, aunque en menor medida, de la filosofía, no siendo posible olvidar a pensadores tan eximios en el uso de estos medios potenciadores de la fuerza de las ideas, como pueden ser Raimundo Lulio, Baltasar Gracián o, muy cerca de nosotros, Ortega y Gasset.

Y aquí acabamos. Si se me pide el resumen en una frase de esta caracterización sumaria que he intentado, me sentiría incapaz de hacerlo. Somos una cultura compleja, una especie de océano donde han desembocado o por donde han pasado corrientes diversas, corrientes a veces encontradas, pero todas enriquecedoras. Ninguna pasó en balde, pero nuestro océano cultural no se identifica totalmente con ninguna en concreto. Hemos asimilado, rumiado, reelaborado. El resultado es la cultura española, nuestro estilo de pensar, un estilo profundamente humano. Aquí estamos, como sus herederos, para conocerlo y hacerlo nuestro en cuanto tiene de bueno y para sumarnos al esfuerzo de mejorarlo y hacerlo progresar.