

PRESENTACIÓN

“Rogad por mí, para que, por miedo, no huya ante los lobos.”
(Benedicto XVI, 25 de abril de 2005)

Esta reflexión tiene origen en un notable error. En 1962, pasaron ciertas cosas en mi vida, de naturaleza muy diversa, que contribuyeron a perfilar una determinada forma de entender la realidad. Y, además, decidí dedicarme a estudiar historia.

Unido lo uno y lo otro –la forma de entender la realidad y la historia que comencé a saber-, no tardé mucho en expresarme a mí mismo el problema más importante de mi vida –digo de *mi* vida, no se me ocurre decir de *la* vida- de esta manera: el mundo en que vivía –en 1962- era un mundo de izquierdas. (Entonces, se empleaba esa palabra, *izquierdas*, en contraposición a *derechas*.) En puridad, no se me ocurrió que hiciera falta definir en qué consistía ser de izquierdas; lo tenía muy claro. Pero, a la hora de decirlo – que es la de hoy-, debo reconocer que, en esa claridad, había una primera y enorme laguna. Sólo si me apuro un poco y me esfuerzo en pensar qué entendía por izquierdas, llego a la conclusión de que se trataba de una forma de ver las cosas que tenía relación con la política y que se resumía en la primacía de la libertad y de la justicia. Que estaban visiblemente conculcadas.

Y conculcadas –pensaba yo- no sólo por El Régimen, sino por dos grupos sociales concretos que eran los militares y los curas.

El Régimen era, claro es, el del general Francisco Franco. Los militares, todos sus subordinados en el ejército. Y los curas, obvio es que los de la Iglesia católica.

El mundo en que vivía en 1962 era muy pequeño; la mayor parte de mis días discurrían en un triángulo de tierra formado por mi diminuta y querida ciudad natal – Catalayud, en Aragón-, una pequeña aldea de Castilla la Vieja y la ciudad de Madrid. Y, en ese territorio, prácticamente todos habíamos sido bautizados en un templo católico a poco de nacer. Yo lo fui, según dicen, en el de San Juan el Real, que debió ser iglesia jesuítica hasta 1767 y dio luego trabajo al mismísimo Goya.

Cuando tenía cinco años, es cierto, me habían llevado por excepción a San Sebastián, *a ver el mar*, que era un rito obligado (o solamente ansiado o incluso soñado) para todos los españoles de tierra adentro. Como no había televisión ni estábamos en la civilización de la imagen, aquella vez primera se ha quedado grabada en mí de tal modo, que, cada vez que voy a esa ciudad, recuerdo exactamente dónde vi por primera vez el océano. Por la carretera que venía de Tolosa, al llegar a San Sebastián, el viajero tenía que enfilarse el Cantábrico por una recta perpendicular a la costa que pasaba por debajo de un puente. Y fue el ojo del puente el que me dejó ver el horizonte de la mar por primera vez, recuerdo que con el añadido de un pequeño barco de vela que le daba al conjunto un toque de poesía.

Por razones de fechas, mucho más tarde, vi que ese viaje coincidió con la gravidez de mi madre por la que iba a ser mi hermana y que quizá el desplazamiento fue una forma discreta y constructiva de quitarme de en medio.

También recuerdo que, en el viaje de Calatayud a San Sebastián, hicimos dos paradas que se grabaron de igual manera en mi memoria, las dos unidas a relaciones y vínculos familiares –una en Tudela y la otra en Pamplona-, y que, sin que hubieran de andar muchos años –hacia 1963-, el triángulo de mi mundo se alargó los trescientos kilómetros necesarios para abarcar también esas tierras, que tuve en adelante por mías.

Siendo mi mundo tan pequeño como era, la historia lo había zarandeado sobremanera y no era exactamente un mundo estático ni uniforme.

Sin ir más lejos, cinco años antes de que naciera yo, en 1939, había terminado una guerra civil que –tal como lo veía en 1962- había dado el triunfo, precisamente, a los militares y a los curas, según me enseñaron los míos sin proponérselo -sin más que conversar delante de mí-, y había obligado a callar a quienes, como los míos, pensaban de otra forma.

Cuando me refería a los militares, no era suficientemente preciso: pensaba en todos los que mandaban –no en los soldados rasos, pero sí en los sargentos, y de ahí para arriba, hasta los generales- pero metía en ese saco a la guardia civil y a *los grises* (que era como llamábamos a los de la policía armada de aquella época con cierto tono de aversión al uniforme y de prevención ante las personas que lo llevaban puesto).

En el mismo año 1962, me sucedió, no obstante, algo muy singular, y es que me convertí al catolicismo. Estaba bautizado pero no creía en Dios y, un día, en una ermita de Castilla donde había una imagen de la Virgen, me pregunté qué podía hacer, eché mano de la memoria, me di cuenta de que sólo me sabía el señormiojesucristo, lo empecé a recitar mentalmente y, al expresar de esa manera la segunda proposición – “Dios y hombre verdadero”-, sucedió algo que no contaré pero que me llevó a tomar de inmediato conciencia de que Jesucristo es realmente Dios y hombre verdadero.

No se me pida razón de ello porque no voy a darla. Las cosas pasan como pasan y eso sucedió así. En aquella fracción de segundo, hubo bastantes más detalles pero son demasiado íntimos para que los airee sin que el relato lo requiera. Y no se me diga que es cosa poco seria y menos todavía en persona a quien pagan para que investigue. La más académica, rigurosa, formal y formalista y, a ser posible, guapa de las investigadoras que pueblan el planeta y los científicos varones de similares prendas saben que las conclusiones se basan en *datos* y que los datos -como su propio nombre indica- *se nos dan*, son aquello que percibimos -por tanto, *recibimos*- y lo percibimos como real inequívocamente, y es justamente eso -algo que percibí como inequívocamente real- el hecho de que hablo.

Además, todos los investigadores que investigan sobre testimonios ajenos tienen muy buen cuidado de advertir justamente eso –que son testimonios ajenos y que, por tanto, remiten a las fuentes-; fuentes cuyo “establecimiento” –o sea fijación, incluso publicación como reales- constituye por sí mismo un paso previo que, con frecuencia, llevan a cabo otros investigadores. Y ya me dirá usted cómo va a acreditar la veracidad aquel que edita una fuente donde se relata o se afirma un acontecimiento irreplicable, si no es con razonamientos que prueben, precisamente, que aquello que se dice en esa fuente es, por lo menos, razonable. Sepa usted, hombre de Dios, que, para deducir una ley física -de *fisis*, que no es lo mismo que materia (a ver si nos enteramos también de eso), hace falta que *se repita*. Sin repetición, no hay ley que valga. Y los hechos históricos no se repiten *jamás*. No hay parto (concreto) que sea igual a otro parto (concreto), por poner un ejemplo. Lo de que el método científico es el método cartesiano y que sólo es científico lo que puede probarse –por tanto, *repetirse*- sólo se le ocurre al que asó la manteca.

Así que sigo y no pierdo más tiempo.

* * *

El asunto hace al caso porque, a raíz de ese hecho, me hice la pregunta que da lugar a esta reflexión (que va a ser larga): dado que Jesucristo es Dios y hombre verdadero, ¿cómo puede entenderse que los curas y los militares tengan que imponer silencio a quienes no piensan así o, si piensan así, no lo disocian de la libertad y de la justicia?

Ya se ve que no me apeé del burro por que me hubiera convertido. Simplemente, me esforcé en comprender a esos otros que también creían que Jesucristo es Dios y hombre verdadero y me pregunté, consecuentemente, por qué carecían de la suficiente capacidad de convicción y tenían que echar mano de la fuerza pública y de las leyes.

Me lo explicaron –los católicos que estaban con ellos- y tengo que decir que lo entendí: me dijeron que la católica era la única religión verdadera –cosa en la que justamente había comenzado a creer unas semanas antes-; que, por tanto, la Iglesia era la única iglesia querida por Jesucristo; que, consecuentemente, era una sociedad perfecta -cosa nunca pasó de ser una abstracción, en mi cabeza, dada la multitud de imperfecciones que se me venían encima y las que aportaba uno mismo- y que, en virtud de su perfección y de que constituía el depósito de los méritos que había hecho el Hijo de Dios al dejarse crucificar dos mil años antes, no es que tuviera simplemente derecho, sino que tenía el deber de imponer la verdad como única norma de conducta. Y al *Estado* –que era otra sociedad perfecta- le tocaba respaldarlo.

Si se daba la circunstancia de que la mayoría de los habitantes de ese *Estado* no era católica, difícilmente podían ser las cosas así. Pero es que España era católica.

Precisamente lo ocurrido en 1936 en España era que algunos españoles –muchos- no lo aceptaron y eso hasta el punto de que se dedicaron a matar curas y monjas y a destruir iglesias; de suerte que los católicos de pro salieron en defensa de los eclesiásticos, organizados por unos cuantos generales de nota, y ganaron la guerra que habían perdido los míos.

Nadie podía obligar a los míos a ir a misa ni a confesarse, era cierto, pero el orden social era católico, que era como tenía que ser.

Debo reconocer que no tuve mayor dificultad en entender todo esto, al mismo tiempo en que seguí entendiendo también que los míos eran muy buena gente, que no habían matado a nadie ni quemado ninguna iglesia, que mi tío carnal Antonio Gallego vivía en Méjico porque tuvo que echar a correr cuando los católicos decidieron defender a los eclesiásticos, y no porque quemara iglesias, sino porque se declaraba comunista, y que, consecuentemente, me resultaba aún más difícil que antes comprender por qué había tanta gente que no aceptaba que Jesucristo es Dios y hombre verdadero y que además eso conlleva, precisamente, que ha de haber libertad y justicia.

Y el problema se complicó todavía más porque me pregunté cómo era conciliable la libertad política con aquello de que *El Estado* tuviera que respaldar la verdad y confieso que eso me tuvo confundido y desorientado hasta que leí la declaración sobre la libertad

religiosa que se aprobó en el Concilio Vaticano II en 1965 (la declaración *Dignitatis humanae*) y saqué consecuencias políticasⁱ.

Es decir: si la fe cambió mi vida –y la cambió-, tuvo el pequeñísimo inconveniente – si se puede denominar de esa manera a algo que resultó ser tan fructífero que he podido vivir de ello y sacar adelante un ejército de hijos (véase www.joseandresgallego.com)- de plantearme un problema de comprensión histórica de padre y muy señor mío.

* * *

De todas las respuestas que me dieron mis reeducadores para explicarme por qué tanta gente no aceptaba que Jesucristo es Dios y hombre verdadero y que, por otro lado, eso conlleva que ha de haber libertad y justicia, sólo vi coherente una: después del lamentable suceso de la manzana –que era como solía llamar al pecado original uno de los irreverentes jóvenes con los que empecé a tener relación y que derivó años después hacia catedrático agnóstico-, los hombres y las mujeres desbarraron, de manera que Dios optó por revelarse a los judíos y encargarles de predicarlo. Y hete aquí que, en plena revelación –que llevó muchos siglos-, germinó en otro lugar del globo –no muy lejano de donde estaban los judíos- una manera de pensar que se llamó filosofía y que alcanzó su culminación con un personaje que atendía por Aristóteles: hombre tan sumamente inteligente que casi descubrió que existía Dios.

Unos siglos después, en el XIII, otro hombre sumamente inteligente que se llamó Tomás de Aquino tuvo la idea genial de conciliar la filosofía aristotélica con el cristianismo. Y se podría decir que, con esto, todo quedó arreglado si no fuera porque, enseguida, empezaron las interpretaciones deficientes –un tal Duns Escoto- que llegaron al grado sumo con un nefasto personaje que atendía al nombre de Descartes y que tuvo la ocurrencia de decir que pensaba, luego existía. A partir de ahí, el conocimiento dejó de ser objetivo para ser subjetivo, el subjetivismo supuso arrumbar el realismo para abocar al idealismo, el idealismo abocó a su vez al irracionalismo y se acabó por extender lo más parecido a un certificado médico de la muerte de Dios. La gente no sólo no podía saber si existía, sino que no podía estar segura de que pensara. Y así nos iba ahora.

En último término, por eso se habían matado millones de personas en las dos últimas guerras mundiales y sólo unos pocos cientos de miles en la guerra de España, que pilló en medio de aquellas dos.

* * *

La explicación –pormenorizada como hace al caso, en largos cursos de historia de la filosofía y en constantes lecturas- me pareció nítida. Pero no convincente.

Y el problema es que era la única coherente; porque las demás caían en un maniqueísmo que chocaba con lo que yo sabía y tenía delante, que era la manera de ser de mi familia, buena y de izquierdas a la vez.

He dicho que aquella explicación me pareció coherente, no convincente. Presentaba, en efecto, dos graves problemas: uno era que implicaba que la filosofía era lo decisivo

ⁱ Algunas de las consecuencias de esa confusión pueden verse en www.joseandresgallego.com.

en la historia. Es como si dijeran que bastaba que un filósofo dijera “A” y que otro dijera “A, luego B”, para que el siguiente dijera “A lleva a B, luego C”, y así en adelante, y eso con tal fortuna que la gente procedía a asumirlo y a obrar en consecuencia de forma irremisible.

Me pareció un determinismo paradójico monumental. Sucedió en los mismos días en que muchos de los católicos que pensaban en esas cosas se defendían del determinismo economicista propuesto por Marx, y no porque fuera economicista, sino porque era determinista y negaba la libertad humana. Y resulta que, a cambio, proponían un determinismo filosófico apabullante.

“Ambas revoluciones -escribía, por ejemplo, el filósofo de la historia Rafael Calvo Serer en un libro de 1949 que leí hacia 1962-, la religiosa -protestantismo- y la filosófica -racionalismo-, preparan la revolución política que estalla en Francia en 1789.

“Era inevitable que ocurriera así: de la vida del espíritu -religiosa o intelectual- se pasa a la vida social mediante la acción política; si la primera se quebranta, ésta resultará también quebrantada, y con ello se perturbará toda la vida social. Pronto todos tendrán que vivir en fango, sangre y lágrimas”ⁱ.

Si fuera así –pensé en aquellos días-, lo mejor que podríamos hacer todos era hacernos filósofos; cosa que ya se veía que no era sensata ni verdaderamente eficaz. Además, yo había conseguido cierta capacidad de “abstraer”, que era el ejercicio que había que hacer para llegar al ser en metafísica. Pero la lógica matemática se me resistía de forma numantina. Si fuera aquello así, tenía que perder las esperanzas de conseguir que cambiara la historia.

Así que no me resigné a aceptar una cosa tal y di en buscar otras maneras de lograrlo. Acababa de cumplir los dieciocho años y no era cosa de renunciar tan fácilmente a hacer algo que valiera la pena.

Ahora me doy cuenta de que me apresuré al hacer ese juicio y que Calvo Serer no habló de la vida *filosófica*, sino de la *religiosa o intelectual*. Lo de la vida *intelectual* sólo cabe entenderlo, creo, en el sentido antiguo que tenía esa palabra en nuestra lengua, antes de la francesada. Una estupenda alumna mía descubrió una vez que, en efecto, la expresión *intelectual*, y no como adjetivo, sino como nombre, se entendía a comienzos del siglo XIX, en la lengua de los hispanos, como “aquel que se consagra al estudio”. Pero cayó en desuso –si es que fue alguna vez de mayor uso- y tendrían que venir los franceses para resucitarla. Y no bastó –ni lo intentó- Napoleón. Tuvo que ser Zola, casi un siglo después.

¿No lo recuerdan? Fue cuando dijo aquello de *Yo acuso*. Me parece tan importante que les invito a verlo. Es posible que se lo hayan imaginado de otro modo y siempre es saludable saber las cosas como fueron realmente. Lo hizo así:

ⁱ Rafael Calvo Serer: *España, sin problema*, 2ª ed., Madrid, Ediciones Rialp, 1957, pág. 22.

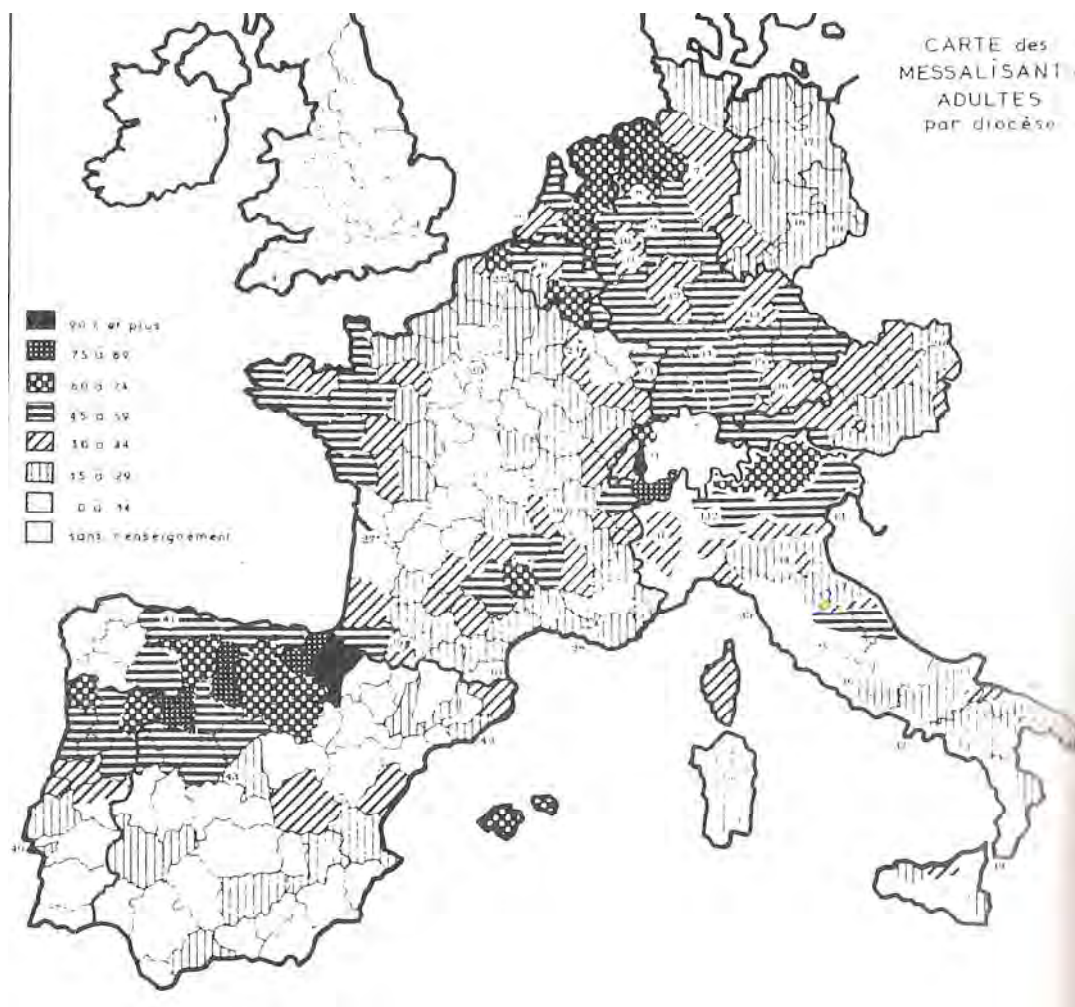
Por tanto, no me vale.

¿No me vale? ¿Seguro? Vean el mapa de Boulard¹. Lo elaboró en los años sesenta del siglo XX, creo, y el resultado es obvio: en los países donde había libertad para que los católicos cumplieran o no por Pascua (y la había desde el siglo XIX en el peor de los casos, bastante más de cien años antes) las proporciones eran mayores en los territorios que, en el siglo XVI, estuvieron bajo la jurisdicción de Carlos V.

No digo que todo estribe en Carlos V, ya se entiende. Lo nombro a él porque fue el único monarca que tuvieron en común todos esos territorios: los patrimoniales de los Habsburgo y los de las dinastías hispanas. Con la muerte de Carlos V, la herencia se repartió entre varios príncipes. La libertad religiosa, por otra parte, no se impuso hasta el siglo XIX. Y, sin embargo, la gente de esas tierras *cumplía más* con el mandato de ir a misa cada domingo.

Ahora explíquenmelo.

¹ Ferdinand Boulard: *Premières itinéraires en sociologie religieuse*, 2ª ed., París, Éditions Ouvrières, 1966. Hay traducción española: *Primeros pasos en sociología religiosa*, Vitoria, Surge, 1955, 154 págs., pero es de la primera ed. y no recuerdo que incluyera ese mapa.



* * *

Bien, si no me dicen nada, tendré que reanudar la reflexión por el camino que me parece a mí más prudente.

A partir de la observación de mis propia forma decidir –y la de los demás-, no tardé mucho en llegar a la conclusión de que la gente –toda la gente: todos los hombres y todas las mujeres- toman decisiones por hábito: no todas las decisiones pero sí muchas de ellas. Y a eso –al conjunto de hábitos de comportamiento con los que, de manera consciente o inconsciente, se afrontan las situaciones vitales en que hay que optar por algo: desde cómo sentarse a tomar decisiones sobre Dios- se le puede llamar “cultura”ⁱ.

ⁱ Sobre el origen de esa acepción de la palabra *cultura*, hice luego un pequeño estudio cuyos resultados publiqué en “De la *cultura animi* a la cultura como hábito: De cómo la cultura llegó a ser lo que es hoy”: *Rocinante*, II (2006), 29-44. Sobre los aspectos neurológicos, Alan J. Parkin: *Exploraciones en neuropsicología cognitiva*, Madrid, Editorial Médica Panamericana, 1999, vii + 322 págs. Sobre los diversos factores que coadyuvan al funcionamiento de la memoria y, por tanto, los hábitos, José María Ruiz Vargas: *La memoria humana*, Madrid, Alianza editorial, 1994, 324 págs.; del mismo, *Memoria y olvido: Perspectivas evolucionistas, cognitiva y neurocognitiva*, Madrid, Trotta, 2002, 402 págs.;

Entendida así, la historia se articula por medio de propuestas culturales que predisponen a comportarse de un modo pero que se resuelven en decisiones individuales que pueden ser o no conformes con la respectiva cultura. Había, pues, que estudiar las culturas y ver en qué medida las respuestas humanas “disidentes” de la propia cultura conseguían cambiarla.

Lo dije en la memoria que escribí cuando hube de opositar a cátedra de instituto, en 1970; lo leyó el tribunal, el que más me quería entre los tribunales me acusó de toynbiano y yo salí tan satisfecho de que se me confundiera con Toynbee, sin saber que era Tylor – ya diré en su momento qué Tylorⁱ- a quien verdaderamente seguía.

En realidad, lo dicho no bastaba: suscitaba por lo pronto el problema de saber cómo se generaban las culturas, o sea por qué se transforman en hábito –y, con ello, en cultura- determinados modos de resolver los heterogéneos dilemas que se plantean en la vida, y eso ya no me pareció tan sencillo de resolver.

Aquel conjunto de hábitos de comportamiento que llamaba (y llamo) *cultura*, constituye una respuesta que pretende ser *suficiente*. Después, lo será o no. Pero tiene vocación de suficiencia: se lega de padres a hijos como conjunto de capacidades para abordar cualesquiera problemas. Implican, por lo tanto, toda la vida; son, consecuentemente, toda una concepción de la vida. Y, por ello suponen inevitablemente –pensé entonces- una antropología filosófica.

Esto último –lo de que se trataba de una antropología filosófica- tardé mucho en pensarlo. Creo que más de veinte años. Y me equivoqué. Parecerá que lo digo por echarle la culpa, pero no es sino por el prurito de reconocer lo suyo a cada cual por lo que añadiré que esa idea fue fruto de una conversación que mantuve con Ignacio Olábarrí. Es probable que incluso lo pusiera por escrito antes que yoⁱⁱⁱ. Por tanto, en ese punto debo rectificar la propuesta metodológica que hice en *Recreación del humanismo, desde la historia* (1994^{iv}). En lo demás, es una propuesta aceptable, o así me lo parece, aunque se pueda mejorar mucho (incluso muchísimo; estamos de acuerdo; no se empeñe usted en hacérmelo ver).

.....

Ya le digo que soy consciente de que se puede mejorar mucho; incluso cambiar prácticamente y, por tanto, resultar otro libro.

también, la compilación que él mismo hizo de estudios de diversos autores en *Claves de la memoria*, Madrid, Trotta, 1997, 156 págs.

ⁱ Hombre, tampoco tengo inconveniente en decirlo ahora: E.B. Tylor, *Primitive culture*, t. I: *The origins of the culture*, introducción de Paul Radin, Nueva York, Harper & Row, 1958, 2 volúmenes. La primera ed. es de 1871, si no me falla la memoria.

ⁱⁱⁱ Tengo idea que lo dije en una comunicación a un congreso internacional, quizá de la Asociación de Ciencias Históricas, y en un texto que firmaba también Valentín Vázquez de Prada. Pero no puedo asegurarlo (ni he conseguido comprobarlo).

^{iv} Madrid, Editorial Actas, 1994, 189 págs.

.....
Por favor, ya vale.

.....
Le he dicho a usted que estoy de acuerdo. ¿Qué más quiere?

.....
.....
Hasta ahí podíamos llegar...

.....
.....
.....
Hay cosas en la vida que sólo pueden arreglarse a bofetadas. Ya es triste.

* * *

No es por lo que acaba de suceder. Hace mucho llegué a la conclusión de que, en efecto, todos tendemos a actuar conforme a soluciones que nos vienen dadas por tradición –transmisión que se da por enseñanza o por mera ósmosis-; que, por tanto, todos Todos somos tendencialmente conservadores, incluidos los progresistas.

Esta última afirmación ha irritado en alguna ocasión a alguno que otro. Un amigo que se tenía por progresista dejó de serlo mío porque escribí algo parecido a lo que acabo de decir. La gente te pide sinceridad y luego te pasa factura. Una vez, cuando hacía la mili, dos compañeros con estudios –soldados como yo (aunque no llegarían nunca a ser artilleros)- me pidieron que les dijera lo que pensaba de ellos. Les respondí que esas cosas eran muy delicadas y que me daba miedo molestar a nadie. Insistieron con gran interés, les satisfice y me dejaron de hablar. Hasta hoy. Y han pasado cuarenta años.

Pues bien, no puedo ocultar que pienso de ese modo: si los que llamamos *conservadores* pecan de dejarse llevar por la tendencia a evitar los cambios -y, con los cambios, sus posibles peligros-, los que llamamos *progresistas* no hacen sino dejarse llevar por la tendencia a cambiar como manera de eludir los peligros de seguir como estamos; eso, cuando no son así por algo más simple que es aceptar el cambio por principio (hasta por estética). Lo cual es otra forma de dejarse llevar por la propia tradición, sólo que esa tradición consiste en cambiar, y aquélla, en la propia tradición, pero no en el sentido dinámico de la *transmisión*, sino en el estático de lo transmitido. En ambos casos, se echa de menos la maravilla de lo humano que hay en el hecho de decidir, incluso cuando decido que me apunto a lo que propone mi cultura en vez de cambiarlo.

En ambos casos –y en todos los demás-, solemos hacer lo que nos pide el cuerpo, por decirlo gráficamente (y que no se me altere nadie porque no es lo mismo hacer lo que pide el cuerpo que hacer de cuerpo, y el hecho de que vayan olvidándose los viejos giros castellanos es problema del que olvida y no del que los usa).

Y lo que nos pide el cuerpo no suele conformar una antropología filosófica. Puede que quepa examinarlo y elaborar, con todo ello –nuestras inclinaciones-, una antropología cultural. Pero filosófica no. Una antropología cultural se reduce a los hábitos que constituyen la cultura concreta que se examina. Implica desde luego una noción de lo que son los hombres y las mujeres como realidades enterizas, personas. Pero la antropología filosófica implica otra cosa distinta, que no consiste en el análisis de un conjunto de hábitos ni en su elaboración como saber (antropológico), sino una idea de lo que es la persona humana justamente como persona, en sí misma, sin tomar en consideración cuáles son sus capacidades habituales concretas, que es lo que constituye su cultura.

Y pocas veces puede decirse que una cultura –o sea los hábitos- se sustente en una antropología filosófica, si es que sucede alguna vez. Muchas veces, una cultura concreta es un conjunto de respuestas no pocas de las cuales son irracionales y además incluyen incoherencias o, simplemente, nadie se ocupa de explicarlas de manera exhaustiva.

La razón de que sea así es que, cuando alguien toma una decisión y otros le siguen y toman la misma, lo que les mueve a tomar esa decisión y no otra no suele ser una reflexión filosófica; para empezar, puede que ni siquiera sea una reflexión y, si lo es, se trata sencillamente de eso: de una reflexión, del carácter que sea¹.

Lo cual deja en el aire la inquietante pregunta de si, en tal caso, sirve para algo la filosofía.

* * *

Ahora respondería que, específicamente, para nada. Porque la filosofía no es sino uno de los niveles superiores en que puede llegar a moverse un hombre o una mujer cuando se pregunta sobre las cosas y busca explicaciones. Si se pregunta por la explicación de la explicación y continúa así hasta el final –hasta que ya no sepa qué responderse-, puede que la última o las últimas respuestas merezcan el calificativo de filosóficas.

Es, pues, un asunto de grado y de nivel; no algo específico: específicamente distinto de las demás explicaciones que damos. Sirve como puede servir la gastronomía o la medicina: según el grado en que acierten los respectivos labradores de cada uno de esos saberes.

Por eso, importa mucho el acierto que -a mi juicio- han tenido los filósofos que han llamado la atención sobre los hábitos y, entre ellos, aquellos que han advertido, además, que, durante demasiados siglos, no se ha prestado la debida atención a los hábitos intelectivos, y eso por el -explicable- empeño y preocupación por dar prioridad a los hábitos morales y fomentar, con ello, el bien en vez del mal. Se ha olvidado -quizá- que el conocimiento es un bien -y no escaso- y que nuestra capacidad de conocer más o

¹ Una aproximación al planteamiento del problema –de amplísima tradición filosófica-, en el avance de Guido Fioretti, *Either. Or. Exploration of an emerging decision theory*, Munich, Munich Personal PePEc Archive, 2009, preprint (http://mpira.ub.uni-muenchen.de/12897/1/MPRA_paper_12897.pdf).

menos, mejor o peor, más o menos superficialmente, también depende de los hábitos en que consiste precisamente esa capacidadⁱ.

* * *

Pero eso tiene que ver con el segundo problema que me planteé por aquellos años de 1962.

He dicho que la explicación de la muerte de Dios como producto de una frustración filosófica que comenzó con el beato Duns Escoto y tomó cuerpo con el piadoso Descartes me pareció coherente pero que no me convenció, y eso por dos razones. De la primera he hablado ya; era que suponía atribuir a la filosofía una eficacia que no llega a tener por lo general, por lo menos de la manera en que se me dijo. Pues bien, la segunda radicaba en que, además, aquella explicación “canónica”, que llevaba de Duns Escoto a Nietzsche, implicaba que no había existido filosofía alternativa, siendo así que me habían asegurado que sí había existido: la aristotelicatomista.

Pero, si había existido, había que preguntarse por qué se había impuesto una y no otra (que se presentaba como más convincente).

De Duns Escoto en adelante, ¿qué había ocurrido con esa alternativa? ¿Había desaparecido? Parecían darlo a entender los que estudiaban el redescubrimiento que supuso el neotomismo en el siglo XIX. Si lo redescubrieron, hubo de ser porque había quedado encubierto o, simplemente, oculto. Pero, además de resultar cosa extraña una desaparición tan notable –que se olvidaran todo el mundo de santo Tomás, ni más ni menos, después de haberlo reconocido como uno de los hombres más sabios de la historia-, eso no resolvía las cosas: ¿qué había ocurrido entre el XIII y el XIX, para que la gente se equivocara en la dramática medida en que se equivocó, según aquella explicación.

Y, en el peor de los casos, el redescubrimiento neotomista ¿por qué no arregló tampoco las cosas?

Por lo que acabo de decir sobre la cultura y su papel en la historia (y por el conjunto de condicionamientos que reciben el nombre de “economía”, entendida –sin entrar en la controversia que el asunto suscita- como el sistema de producción y distribución de los recursos reales con que cuenta un conjunto de mujeres y hombres), era fácil hallar respuesta a esta última pregunta: el redescubrimiento neotomista no había llegado a tiempo o, sencillamente, no se echó mano de él porque se prefirieron otras soluciones, y ello por razones ajenas a la reflexión filosófica.

Pero ¿sucedió así? ¿Qué ocurrió exactamente para que sucediera de ese modo?

En el peor de los casos, puede que el neotomismo no llegara a tiempo para quienes ya habían abandonado el cristianismo o, más concretamente, el catolicismo. Pero el caso es que el catolicismo había seguido y seguía perdiendo terreno cien años después de que naciera el neotomismo. Y también entre los filósofos. Precisamente, cuando conocí lo

ⁱ Mi conocimiento que todo ese asunto se reduce –quizás excesivamente- a la obra de Leonardo Polo y de algunos de sus discípulos, en especial Juan Fernando Sellés, a quien he importunado más de una vez con ese asunto. *Vid.*, de este último, “Los hábitos intelectuales según Polo”: *Anuario Filosófico*, 1996 (29), 1017-1036.

que era (o lo que me dijeron que era), en 1962, y lo proyecté sobre aquella convicción acerca del carácter izquierdista del mundo en que vivía, me pareció nítidamente dramático el porvenir: el mundo se descristianizaba por momentos; en realidad, ya estaba profundamente descristianizado. Acababa de descubrir que, en el cristianismo, había elementos sobrados para rehacerlo. Pero ¿daría tiempo?

Me pareció que no.

¿Por qué me pareció que no? No era cuestión –no me planteé que fuera cuestión- de esperanza o desesperanza, sino de consecuencia con mi concepto de cultura –que ya he presentado- y con la idea del papel de la cultura –entendida así- en la historia. Por simplista que nos parezca, aún se puede decir que, con la filosofía griega, el derecho romano y la religión cristiana como componentes principales –que no únicos-, se generó una cultura (o sea: se dieron soluciones que se convirtieron en hábitos para un conjunto enorme de mujeres y hombres) cuyo debilitamiento es lo que llamamos descristianización. Lo llamamos así en estas tierras, las de Europa y América; porque hubo otras culturas, tan cristianas como la nuestra pero ni griegas ni romanas, que subsistieron de otra forma. Y subsisten.

Pues bien, si la descristianización de nuestro mundo es eso –el debilitamiento de una cultura que puede llegar a extinguirse o quedar en mero residuo-, cualquier solución pasa por reforzar esa cultura –justo como cultura- o por crear una nueva cultura.

Pero ¿cómo se crea una cultura?

Por repetición de actos, sin duda (puesto que se trata de un conjunto de hábitos). Pero ¿qué es lo que puede inducir a la gente a llevar a cabo los actos apropiados para crear una cultura que nos ofrezca un porvenir que sea mejor?

En el fondo, fue lo mismo que preguntarme qué podía hacer uno para cambiar el mundo.

* * *

El posible lector de estas líneas no debe preocuparse de que me pregunte esas cosas a estas alturas. No hablo de lo que me pregunto ahora, sino de lo que me pregunté en 1962. Y, en 1962, entre nosotros se abría paso la convicción de que los comportamientos humanos derivan directa o indirectamente de la orientación de las fuerzas productivas, que son las que originan el sistema social clasista que produce la tesis y la antítesis en cuyo enfrentamiento final consiste toda revolución. Que, por tanto, no es que sea buena: es que es *lo natural*. En puridad, una revolución no es sino el parto de un nuevo sistema social y, por tanto, de una nueva cultura.

A esto se le llamaba marxismo.

Así que me puse a estudiar el marxismo, a ver si era ésa la solución. Me compré *El capital* en la edición del Fondo de Cultura Económica, que hacía ya no sé qué número de reimpressiones, y me metí entre pecho y espalda un puñado de obras que trataban del marxismo elegidas de la manera que me pareció más inteligente y abierta (cosa que requiere una técnica que fui desarrollando y aconsejo: la de hacer una primera lectura que permita saber de qué se trata, cómo se trata y, si a uno le interesa, qué es lo que le interesa y, luego, leerse despacio esto último). Digo esto último porque era entonces

catedrático de instituto y, como lo fui primero en Vich y, después, en Tafalla y Pamplona, las dos bibliotecas a las que pude acudir fueron, primero, la de la Universidad de Barcelona –donde había estudiado parte de la carrera y donde ahora (cuando digo, o sea hacia 1971) di clases de ayudante y sin nombramiento, no digo ya salario, para tener acceso a los libros- y, después, la de Navarra; repositorios que, entre ambos sumaban varios cientos –pocos, pero centenares- de libros sobre el marxismo y claro es que tuve que elegir, según mi leal saber y entender.

Como católico que era (y soy), huí de la apologética y de la crítica católica que no presentara las cosas sin reiterar el catecismo antimarxista, que me sabía de memoria.

Algo de eso encontré, a pesar de todo, al leer *Marx y el marxismo*, de André Piettreⁱ, y *Los orígenes del marxismo*, de Carlos Valverdeⁱⁱ (y ello a pesar de la notable calidad de ambos autores). No hablemos de Bochenskiⁱⁱⁱ; más vale guardar un púdico silencio. Hallé, por el contrario, la originalidad que buscaba en el ensayo del poeta chileno José Miguel Ibáñez Langlois, *El marxismo: Una visión crítica*^{iv}. Se me calló de las manos *Historia, marxismo y filosofía*, de Heleno Saña^v; me resultó curioso *El marxismo soviético*, de Herbert Marcuse^{vi}; honesto *El marxismo*, de Henri Lefebvre^{vii}, solvente *El marxismo: Un estudio histórico y crítico*, de George Lichtheim^{viii}, una pérdida de tiempo *El marxismo después de Marx*, de Pierre Souyri^{ix}, un ligero entremés *Roxa Luxemburg et la spontanéité révolutionnaire*, de Daniel Guérin^x; un bodrio -eso sí, monumental- la *Historia del pensamiento socialista*, del bendito de G.D.H. Cole^{xi}, que no sabía de la misa la media (sabía casi tan poco como quienes dicen que era marxista); revelador de muchas cosas, en cambio, el conglomerado *Marx, Engels, marxismo*, que unos editores del Progreso que se decían vecinos de Moscú y vaya usted a saber dónde vivían, atribuían al mismísimo Lenin^{xii}, una lúcida prueba de que no había por dónde cogerlo *El marxismo como moral*, de José Luis Aranguren^{xiii}, y la solidez que necesitaba en la *Introducción al marxismo*, de Hermann Ducker^{xiv}, la enjundiosa aportación de

ⁱ 3ª ed., Madrid, Edit. Rialp, 1974, 517 págs.

ⁱⁱ Madrid, Editorial Católica, 1974, 273 págs.

ⁱⁱⁱ Joseph M. Bochenski, *El materialismo dialéctico*, 3ª ed., Madrid, Edit. Rialp, 1966, 309 págs.

^{iv} Madrid, Edit. Rialp, 1973, 351 págs.

^v Madrid, Organización Sala Editorial, 1972, 163 págs.

^{vi} 3ª ed., Madrid, Alianza, 1971, 299 págs.

^{vii} 8ª ed., Buenos Aires, Eudeba, 1971 (no anoté el número de páginas y no es cosa de ocultar nada que pueda encubrir la verdad).

^{viii} Barcelona, Anagrama, 1971, 461 págs.

^{ix} Barcelona, Península, 1971, 149 págs. Con introducción del cardenal König.

^x París, Flammarion, 1971, 185 págs.

^{xi} Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1959-1974, 5 volúmenes.

^{xii} Moscú, Progreso, 1970, 148 págs.

^{xiii} Madrid, Alianza Editorial, 1968, 191 págs.

^{xiv} Leipzig, Editt. Leipzig, 1965, 295 págs.

Plamenatz a *L'Europe du XIXe et du XXe siècle (1914-Aujourd'hui): Problèmes et interprétations historiques*ⁱ, y alguno más que no consigo recordarⁱⁱ; aunque ninguno me fue tan provechoso como *La ideología soviética*, de Gustav A. Wetter y W. Leonhardⁱⁱⁱ; me emparé de él. Usted pensará de ese libro lo que quiera; pero a mí, entonces, me vino de perillas.

Ciertamente, partía de un pre-juicio (cuidado: algo anterior al juicio y nada más que eso, anterior al juicio, no sustitutivo del mismo); era éste: no veía nada claro lo que muchos de mis coetáneos latinos veían clarísimo: que fuera conciliable la seguridad de que Jesucristo es Dios y hombre verdadero con la convicción de que, en último término, todo procede de la orientación de las fuerzas productivas y que el hombre no es más que un epifenómeno de la naturaleza. Pero era patente que muchos de los católicos cultos que eran, además, progresistas, sí lo creían conciliable. El marxismo abocaba al socialismo y el socialismo era el sistema político y social más adecuado al cristianismo, según la multitud de gente de que hablo, por más que lo hubiera rechazado Émile Baas^{iv} y proclamara Giulio Girardi con el respaldo de un capelo^v.

Ya estaba entonces habituado a afrontar los problemas personales con un criterio que mantengo y me permito aconsejar porque resulta muy fecundo: consiste en partir de la hipótesis de que es uno mismo quien se equivoca, pero que es uno mismo quien, a partir de esa hipótesis, tiene que convencerse de que efectivamente ocurre así –que se equivoca- en esa ocasión concreta. Es un método muy eficaz porque permite ver con más claridad la inmensidad de las equivocaciones que uno comete, corregirlas por tanto –si puede- y, además, descubrir hasta qué punto el prójimo responde en todo caso o no responde a aquello de que *homo hominis lupus*. Con el método que propongo –y del que suelo hacer un uso pertinaz-, se puede mejorar un poco uno mismo y descubrir hasta qué extremo está rodeado de una partida de bribones (para quienes, paradójicamente, uno mismo puede parecer un bribón).

Debo reconocer que eso tiene que ver con un juego mental al que me dedico placenteramente con cierta frecuencia, sobre todo cuando tomo parte en alguna conversación que me importa un rábano (y justamente porque, en cambio, jamás me importan un rábano los que conversan junto a mí): me entretengo en reconstruir con la imaginación cómo era, de niño, el maduro hombre de acción o reflexión que tengo al lado o que está hablando con el mayor aplomo y con el aire de quien expresa un principio operativo fundamental, decisivo para el género humano. El juego consiste en ir rejuveneciendo imaginariamente sus facciones. Al final, uno se da cuenta de que, en

ⁱ Capítulo “La pensée communiste”, Milán, Marzorati éditeur, 1964, pág. 57-104.

ⁱⁱ Pero cuyos nombres veo en las notas de lectura, que tengo entre las manos, y ya es bastante que los cite: McLellan, Kriegel, Bumenberg, Collins, Bottigelli, Drachkovitch, Korsch, Stawar, Wolfe, Favre (Pierre y Monique), Plamenatz, Andreas, Bottomore, Fages, Mandel, Hook, Settembrini, Masset, Hammen, Cornu, Levine, Tökel, Kolakowski, Gandy, Bravo, Wood.

ⁱⁱⁱ Barcelona, Herder, 1964, 676 págs.

^{iv} *Introducción crítica al marxismo: Perspectivas marxistas, perspectivas cristianas*, 3ª ed., Barcelona, Nova Terra, 1970, 282 págs.

^v *Marxismo y cristianismo*, 2ª ed., Madrid, Taurus, 1968, 356 págs.

realidad, está junto a un niño, que no es consciente de que sigue siendo sumamente infantil y, si lo es, lo disimula de una manera enternecedora para resultar importante. Ensayar ese juego con personalidades de rasgos acusados y renombradas, como el rey Juan Carlos I –por mencionar un ejemplo–, resulta extremadamente revelador y, hecho con el respeto que merece toda persona, no puede ofender a nadie ni suscitar la intervención del fiscal general del estado.

* * *

El estudio del marxismo me llevó a una conclusión más que sabida: al final, Marx propuso a sus coetáneos que, siendo como eran un mero epifenómeno de la naturaleza, hicieran la revolución. Pero no explicó cómo puede hacer la revolución alguien que no es más que un epifenómeno de la naturaleza.

O se es o no se es. No hay medias tintas.

Algunos pensaron que sí había medias tintas cuando descubrieron al que denominaron “joven Marx”, el de los escritos anteriores a 1845ⁱ: el Marx joven, trasunto de Feuerbach, que daba por sentada la libertad del hombre y no lo reducía a epifenómeno de la naturaleza. Pero eso sí que era andar con medias tintas. Lo único que habían descubierto es que el joven Marx aún no creía en lo que luego creyó –que la historia la mueven las fuerzas productivas–, entre otras cosas porque no se había puesto a estudiar economía. Y se daba la circunstancia de que la confianza suma que inspiraba el marxismo en 1962 –la de alcanzar irremediamente el paraíso socialista, donde todo sería libertad, después de un paso inevitable por una dictadura del proletariado, que se esperaba fuese breve– la inspiraba el segundo Marx, no el primero. Era el segundo Marx el que nos había asegurado que el paraíso socialista se alcanzaría por necesidad, porque, en la base de todo, estaban las fuerzas productivas, de cuya orientación no cabía huir. Si se admitía que la orientación de las fuerzas productivas no era determinante, se perdía la seguridad en construir el paraíso, que era la gran oferta del marxismo; quedaba al albur de que los hombres hicieran o no hicieran –e hicieran bien o no hicieran bien– la revolución y de que, además, los contrarrevolucionarios fueran derrotados. ¿Que ocurriría si vencían? Esa posibilidad, no la admitió el segundo Marx (por más que, al dejar inacabada su obra, permitiese interpretaciones diversas, con las que no llegó a solucionarse, con todo, el problema a que acabo de referirmeⁱⁱ)..

Muchos años después, hacia 1994, Ignacio Hernando de Larramendi me pidió que le diera mi opinión sobre el libro de Mijail Zaborov acerca de las cruzadasⁱⁱⁱ y se me cayó de las manos. ¿Cómo pudimos sentirnos subyugados, en los años sesenta y setenta, por un simplismo semejante? Parecía cosa de bobos.

ⁱ Leí entonces a Neil McInnes, “The young Marx and the New Left”: *Journal of contemporary history*, vi, núm. 4 (1971), 141-158, y algo de John Maguire, *Marx's Paris writings: An analysis*, Nueva York, Barnes and Nobles, 1973, xxiv + 170 págs.

ⁱⁱ De hay reinterpretaciones como la que propone Miguel D. Ramírez, *Marx, Globalization, and the falling rate of profit: A critical study*, Hartford (Conn.), Trinity College (Department of Economics, <http://internet2.trincoll.edu>), 2010, 22 págs.

ⁱⁱⁱ Mijail Zaborov: *Historia de las Cruzadas*, Los Berrocales, Ediciones Akal, 1988, 304 págs.

Pues no lo sé pero así fue. Yo mismo, que nunca fui marxista, había elaborado y publicado años antes uno de los primeros estudios de economía rural hechos sobre las cuentas de los diezmos que pagaban los campesinos hasta que terminaron con ello los revolucionarios liberales; acerté a dar con una fórmula matemática que incluso permitía reconstruir la estructura de la propiedad a partir de esos datosⁱ y tengo que decir que, en los días en que llevé a cabo esa pequeña investigación, sentí profundamente una suerte de vibración teleológica: tenía la sensación de que estaba llegando al punto de partida, al hondón de la historia.

* * *

Lo que ahora me pregunto –de otra forma- es si no estaba rozando con la punta de los dedos la raíz de la historia, efectivamente.

Cierto que el sentimiento teleológico de que hablo pudo tener que ver con el hecho de que los datos procedieran de las aldeas de Castilla donde había nacido buena parte de mis mayores y que, inconscientemente, quizá me sentía enlazado con ellos, cuya dedicación campesina había llegado viva hasta mí y continuaba viva en la memoria de mi buena abuela paterna, espigada y guapa, que, en tiempo de cosecha, cogía la hoz como un hombre más y segaba La Ren (que era un pequeño corro de tierra donde sembraban centeno, que era lo único que llegaba a granar en aquellas tierras altas y frías).

Pero creo que no; que había algo más; que, en último término, el marxismo era un modo de aproximarse a algo que me pareció y me parece sumamente estimable: la dependencia que tenemos de nuestra propia cultura -entendida, según he dicho, como el conjunto de tendencias a comportarnos de unas maneras concretas- y la dependencia de las fuerzas productivas que hay en esas tendencias que conforman nuestra cultura. Empleo a idea la expresión *fuerzas productivas*, sin definir qué entiendo por tales, para tender el puente que merece, a mi juicio, toda la mucha gente buena que se sintió subyugada por el marxismo en aquellos años. En realidad, lo que quiero decir es que me pareció que lo que sí podía pensarse es que los sistemas económicos inducen a los hombres y a las mujeres a dar unas soluciones y no otras a sus problemas; de suerte que esos hombres y esas mujeres suelen aceptar esas soluciones que les propone el sistema económico en el que viven y dan lugar de esa manera a una cultura en vez de otra.

Lo que queda por aclarar, en este caso, es cómo se generó el primer sistema económico y, de otro lado, si los hombres y las mujeres son capaces de reordenar el sistema económico en el que viven sin necesidad de violencia.

Lo cual a su vez implica que hay que sustituir el pie forzado de las fuerzas productivas, que plantean un muy serio problema de definición, por la noción de economía.

Pero la noción de economía también plantea un serio problema de delimitación aunque se acepte aquello tan humano de que es el modo de distribuir recursos escasos. Recursos, ¿de qué y para qué? Sólo veo una respuesta válida: de todo y para todo.

ⁱ “Datos de economía rural castellana (1676-1840)”: *Hispania*, xxxiii (1973), 597-628.

Entonces, todo es economía. Y me parece saludable partir de este supuesto: que, entendido así, todo es economía. También la religión.

.....
Sí, no ha oído usted mal: he dicho *También la religión*.

Por ejemplo: la *capacidad* de decir misa no es –dinámicamente– distinta de la *capacidad* de arreglar automóviles. Es una oferta y depende de que haya quien la demande. Sus *efectos* no son los mismos (gracias a Dios); pero ambas son ofertas cuyos oferentes esperan demanda y no se ve por qué, si lo que llamamos *mercado* es el ámbito donde se desarrolla la dialéctica entre oferta y demanda, vamos a prescindir de algunas demandas y de algunas ofertas, no se sabe por qué. Eso es lo único que quiero decir (que no es poco).

Para entenderme, quítese de la cabeza la relación inextricable entre economía y dinero. El dinero es un invento histórico tardío; aunque resulte hoy imprescindible. Los hombres (e incluso las mujeres) han vivido siglos sin él.

También, olvídense de la relación no menos insoslayable entre economía y poder.

No es que no exista esa relación, claro está, sino que, en una definición de economía como la que propongo, el criterio para lograr un resultado *justo* no puede ser –jamás– la *reciprocidad*. Ahora, si cree usted que la razón por la que rechazo este último criterio – la *reciprocidad* como panacea– viene impuesta por aquella definición de *economía*, mire usted alrededor y dígame si otras maneras de concebir la economía han conseguido un orden justo.

Luego, pregúntese si usted recibe algo a cambio de nada. Si responde que no, Dios le ampare, hermano, por muy rico que sea. O está ciego o es un pobre hombre al que hay que socorrer con la mayor urgencia.

* * *

¿Habrá que preguntarse, en tal caso, si es que la economía no es sino una de las formas principales –tan humana como todas las otras– de aquello que llamaba *cultura*?

Se trata, en realidad, de dos caras de una misma moneda: operan sobre una misma realidad. Mejor aún: son dos modos distintos de ver la misma realidad en su dinámica existencial; van tan unidas que me propondría a mí mismo partir de la definición de *economía* como *el arte de gestionar la relación entre el conjunto de capacidades que da la cultura* (que consiste, precisamente, en un conjunto de hábitos que capacitan para algo de una determinada manera y no de otra) y *las posibilidades de la realidad concreta* –por tanto, *aquí y ahora* (claro es que en cada aquí y en cada ahora)– *en las que cabe ejercer esas capacidades*,. De ahí otra vez la importancia de prestar atención a los hábitos intelectuales, y no tan sólo a los que se suelen llamar "morales", a que me he referido antes.

Quien lo interprete en sentido determinista o mecanicista es que no ha comprendido nada, quizá porque no acierto a explicarlo bien. Entiendo por *recurso* todo lo que *sirve* para resolver un *problema* y, por problema –económico, o sea que implica la manera de producir y distribuir esos recursos–, entiendo cualquier problema humano. Cualquiera. Espiritual o material (si es que un hombre pudiera separar lo espiritual de lo material).

Si acaso, se me puede decir que, llegado a este punto, en vez de usar el término *economía*, es mejor que emplee el de *cultura* en el sentido que he descrito antes, sólo que añadiendo que los hábitos que conforman una cultura se generan por la reiteración de unos comportamientos concretos ante los recursos reales con que se cuenta y que, por tanto, para que cambie una cultura, hace falta que cambien los recursos (sea por agotamiento, sea por multiplicación y crecimiento) o que cambien los hábitos (y, consecuentemente, pasen a la categoría de recursos cosas que antes no lo eran o no se tenían por tales). Lo cual *puede que* se consiga por medio de actos libres, con la advertencia de que, aquí, el *puede que* no encierra duda alguna sobre la libertad, sino una afirmación que se abre a la historia concreta de las decisiones concretas de las mujeres y los hombres de cada tiempoⁱ.

No tengo la menor intención de esforzarme en defender que todo hombre y toda mujer son libres, pero no porque dude de que lo son, sino porque la propia contraposición entre economía, recursos concretos, hábitos culturales y decisiones libres me parece irreal, ficticia. Todo es uno, sólo que no puedo probarlo –es imposible que pueda probarlo- porque, al mismo tiempo, no dudo de mi libertad ni soy capaz de aprehender mi libertad. Cuando me pregunto si he decidido libremente, ya he decidido y, por tanto, no puedo aprehender mi decisión, que –salvo que diga otra cosa en las reflexiones que seguirán- es la única forma de probar que la decisión ha existido. Y, sin embargo, tengo conciencia clara de que soy libre, y no por deformación o ilusión, sino porque, en mi pensar, puedo recurrir a hábitos intelectuales que me permiten percibir la realidad como real sin tener que razonar para concluir que es real.

Es posible que consiga explicarlo mejor, cuando llegue la hora, en la investigación que se abre paso con estas ideas.

En cuanto a si es posible –de hecho, históricamente: si ha sucedido realmente alguna vez- cambiar el sistema economicocultural sin recurrir a la violencia, tiene que ver con la noción de *paradigma* de Kuhn y sobre ella también he de volver en algún momentoⁱⁱ. Adelanto que lo único que vino a descubrir Thomas Kuhn –a mi juicio- es que -también cuando se comportan como científicos- los científicos se comportan igual que cualquier otro hombre o mujer.

Y añadiré además que resulta imprescindible que sea así. Tanto cuando tomamos la heroica decisión de meter la cuchara en un plato de sopa como cuando escribo estas páginas, sólo puedo hacer eso y esto gracias a la multitud de hábitos que se ponen en juego y me preparan para que tome la única decisión que hace al caso, sea la de comerme o no comerme esas sopas o la de elaborar la más sublime de las explicaciones (falaces) para que se sepa por fin por qué la historia de la humanidad ha sido como ha sido y es como es. Ni esto ni aquello podría hacerlo si hubiese de decidir todo lo que requiere llegar a una o a otra decisión. Si careciéramos de hábitos, dudo de si estaríamos

ⁱ Hablo, a idea, en términos generales, de método. No entro ahora en el debate de si el crecimiento económico occidental, sobre todo desde el entonror1700

ⁱⁱ Me refiero, claro, a *La estructura de las revoluciones científicas*, de la que había hace años una 12ª ed., Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1988, 319 págs. El propio Kuhn volvió sobre el asunto en varias ocasiones, los resultados de unas cuantas de las cuales se pueden leer en *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 1989, 151 págs.

aún (y hasta el fin de nuestra existencia mortal) en el momento crucial en que nuestra madre nos acerca a su pecho y buscamos la manera de alimentarnos por vez primera.

Digo que dudo porque nuestra madre no podría habernos dado la solución si hubiera carecido –ella misma- de hábitos.

* * *

Ahora bien, el concepto de kuhniano de *paradigma* nos sirve –y mucho- para poner de manifiesto algo que subyace en todo lo dicho pero que no he aclarado: la *cultura* es –siempre- *personal*; no puede haber *cultura* de una comunidad, dicho en términos rigurosos. Lo que puede ocurrir y ocurre (tiene que ocurrir, además) es que todos *compartimos* formas de comportamiento con otras personas y es esa *coparticipación* la que nos permite *convivir* y constituir, de ese modo, una *comunidad*.

* * *

Ya se ve que hablo en términos generales y con intenciones de método. No me asomo siquiera a las propuestas sobre si el desarrollo enorme de Occidente desde el entorno de 1700 se ha debido, de facto, a elementos principalmente *éticos*, nada que ver con el concepto antiguo de *fuerzas productivas*ⁱ. En mi planteamiento, las convicciones éticas (y los hábitos) son fuerzas productivas y cultura; elija usted el nombre que le plazca.

Pero todo eso plantea muchas cosas que me gustaría abordar cuando haga al caso –si vivo-, la principal de las cuales es que, por muy “espiritual” que sea la facultad de decidir o –para decirlo con mayor rigor- si nuestra capacidad de decidir es –ella misma- inmaterial, no resulta fácil entender que sea *asiento* de hábitos. Puede ser generadora de hábitos. Pero la *permanencia* que constituye el hábito en hábito no puede ser inmaterial –de manera excluyente, o sea únicamente inmaterial- a no ser que se cumplan algunas condiciones como las que paso a indicar.

Si se recuerda que entiendo por *cultura* un conjunto de hábitos, se aceptará más fácilmente que admita la posibilidad de que la permanencia de los hábitos consista –en parte al menos- en una memoria *ecstática*, compartida con otros hombres y mujeres y transmitida de unos a otros en una suerte de constante movimiento –enorme red de movimientos- de carácter circular pero –por lo mismo- constantemente abierto al cambio.

Esto es: se trata de algo que *permanece* pero en *continuo cambio* (entre otras cosas, porque, incluso cuando alguien –uno o muchos- se empeña en que permanezca de tal manera que no cambie –y eso, generalmente, porque otros cambian o proponen un cambio y no lo desean ni lo aceptan-, ese empeño –para ser eficaz- ha de verterse en

ⁱ Vuelve sobre ello Deirdre McCloskey, *Bourgeois dignity and liberty: Why economics can't explain the modern world*, Munich, Munich Personal PePEc Archive, 2009, preprint (<http://mpira.ub.uni-muenchen.de/16805/>). Eso implica el problema del retraso de Latinoamérica, cuya “antigüedad” pone en duda Jeffrey G. Williamson, *Five centuries of Latin American inequality*, (<http://www.nber.org/papers/w15305.pdf/>).

actitudes *habituales* que suponen ya un cambio de parte de lo que, hasta entonces, permanecía; lo explicó Zubiri muy bienⁱ).

Ahora bien, para explicar la permanencia de los hábitos –también en eso que llamamos *cultura*-, ¿basta pensar en que hay –como en efecto hay- una memoria ecstática?

Si fuera así –y sin asomo de ironía -, equivaldría a decir que la cultura permanece porque siempre hay alguien *despierto* y, por ello, con la memoria viva, en situación de mantenerla y de transmitirla a los que despierten. ¿Qué ocurrirá, en tal caso, si, alguna vez, todos los humanos decidimos echarnos la siesta a una vez y –sobre todo- si lo conseguimos? ¿Quién sostendrá en esa ocasión la memoria que compartimos?

¿Y qué sucede, cuando duermo, con la memoria que no comparto con nadie? ¿Cómo sobrevive al misterio del sueño?

Me parece más que razonable la insistencia de los neurólogos en que, en realidad, todas las “operaciones mentales” se construyen en el cerebro por una combinación de neuronas –en medio de un complejísimo y continuo baile de las mismas- que pone en juego la energía –en el sentido puramente físico- y reacciones químicas. Lo tienen claro pero –se lo he preguntado- no saben cuáles son las combinaciones concretas que pueden tener relación con los hábitos que constituyen la cultura de cada persona. Más aún: no saben por qué un hombre concreto *tiende* a hacer una cosa y no otra.

Han conseguido incluso verlo en una pantalla y han comprobado que, *antes* de tomar una decisión, el cerebro de quien la va a tomar *se prepara* para tomarla. Se experimentan en él –lo ven- cambios que *preceden* a la decisión.

La preceden en mucho menos que milésimas de segundo. Pero la preceden.

Honradamente, en consecuencia, reconocen que están en los comienzos.

Pero no pocos de ellos –a lo mejor la mayoría- se adelantan a declararse que son materialistas.

En realidad, no lo son. Es imposible que lo sean. Primero, tendrían que plantearse la hipótesis de que ese movimiento *perceptible* con el que se prepara –*físicamente*- el cerebro para decidir tenga que ver con esas predisposiciones que los psicólogos llaman *hábitos*. Tendrían –a mi juicio- que hablar con los psicólogos para darles lecciones de neurología pero también para ponerse en su pellejo y, al menos, llegar a un acuerdo al emplear tal o cual palabra. Porque, cuando dicen –y lo dicen neurólogos y filósofos- que “la libertad es pura creación del cerebro” –en sentido químico y energéticoⁱⁱ-, demuestran que –si su propia libertad no es una excepción y es ilusión suscitada por fuerzas químicas y energéticas de su propio cerebro-, de lo que hablan es de una reacción puramente quimicoenergética capaz de nada menos que desenmascararse a sí

ⁱ Así en “La dimensión histórica del ser humano”, en *Realitas I: Trabajos, 1972-1973*, Madrid, Ed. Moneda y crédito, 1974, pág. 11-69 (disponible en www.zubiri.org/works/spanishworks/Dimensionhistorica.htm); en el conjunto de su antropología, en *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza y Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986, 709 págs///scan09213.

ⁱⁱ Lo ha dicho alguna vez José Antonio Marina entre los filósofos; Punset entre los científicos (por decir algún nombre).

misma como ilusión y, además, de hacerlo –desenmascararse- por medio de la ilusión de que toman la decisión –o sea la libertad; se toman realmente la libertad- de desenmascararla.

Esto es: un neurólogo que afirma que la libertad es pura creación del cerebro por medio de fuerzas químicas y energéticas que derivan de una reacción –puramente quimiconérgica por lo tanto- que responde quimiconérgicamente y sólo quimiconérgicamente a un estímulo, emite en realidad –para afirmar eso, si lo hace en voz alta- un conjunto de sonidos que llamamos *palabras* y que no son, en realidad, sino una reacciones quimiconérgicas ante un estímulo y, por tanto, tiene que preguntarse cómo se atreve a *convencer* o, simplemente, *creerse convencido* cuando lo único que hace es emitir sonidos concretos ante un determinado estímulo, y eso por medio de reacciones quimiconérgicas. El hecho de *creerse* y *convencido* como él mismo está, ¿de qué manera puede ser –en él mismo- algo que no sea pura reacción quimiconérgica?

Eso no lleva a ninguna parte. Parece mentira que lo diga gente tan lista. Todas las réplicas que se me hagan seguirán siendo pura reacción quimiconérgica ante un estímulo concreto.

* * *

Eso –a mi juicio- no da razón a los “espiritualistas”; lo que hace es situarnos solamente en el lugar exacto en el que estamos –en el conocimiento de nosotros mismos- y es cosa imprescindible para que podamos averiguar algo más.

A quienes nos preocupa la cultura –y no sólo como antigualla, sino precisamente porque (por lo menos en parte) percibimos la trascendencia de sus cambios- nos interesa de manera particular que se lleve a cabo ese reconocimiento mutuo entre neurocientíficos y filósofos y, en seguida, ese diálogo; porque acaso dependamos de él más de lo que parece cuando intentamos explicar por qué ocurren las cosas y qué cabe hacer.

Por lo pronto, el mero contrastar de sus modos de ver las cosas nos hace a todos conscientes de que –si se da el nombre de *cultura* al conjunto que forman esos mismos modos de ver- resulta que los hábitos también son los que hacen *posible* la convivencia y, al tiempo, los que *permiten* –como condición *sine qua non*- que, permanentemente, cada uno de nosotros se constituya como persona en la relación interpersonal (en rigor, en la interrelación de todo lo existente con cualquier tipo de existencia), según reza, por lo demás (y con tino), el credo de los personalistas (que está en alza y lo merece a mi entender).

* * *

Vistas así las cosas, lo primero que tendría que haberse preguntado este historiador en 1962 es por qué la cultura dominante era la que era en aquellos momentos (1962), siendo así que, cuando esa cultura nació –o, al menos, dio señal de existir-, era de modo diferente: ¿por qué y cómo había cambiado la cultura grecorromanocristiana? Sólo después de responder a esa pregunta, podría hacerse otra y, después, otra y muchas más.

Pero responder a esa pregunta requiere responder, en realidad, a dos: cómo era la cultura grecorromanacristiana cuando nació y cómo había llegado a ser como era en 1962.

En puridad, todo lo que he estudiado desde entonces tiene que ver con ello –pero con lo segundo, a la hora de la verdad- y ha llegado el momento de preguntarme si ha servido de algo. No es que ya sepa todo lo que hace falta; es simplemente que me va a llevar cierto tiempo explicarme y no sé cuánto tiempo me queda, pero sí que ya no puede ser mucho.

Ya sé que quien se tomara la molestia de releer los títulos de lo que he publicado desde 1970 –que es cuando di a la luz la primera cagada de mosca sobre el cristal oceánico de la cultura universal- no pensaría fácilmente que esa obra tiene otra unidad que no sea lo humano. ¿Qué tiene que ver el motín de Esquilache (1766) con el empleo de las cuentas de diezmos para reconstruir la estructura de la propiedad y la producción? ¿Y la aperreada vida de los carreteros del XVII y XVIII? ¿Qué pinta en esto el mito de las dos Españas, si se pone, además, al lado de la figura de los predicadores barrocos? ¿Qué relación puede haber entre una escuela rural castellana del siglo XIX y la política religiosa en España entre 1889 y 1913? ¿Y eso con la *nouvelle histoire* y, por tanto, con la *Historia general de la gente poco importante* en la Europa y la América del día 13 de julio de 1789, veinticuatro horas antes de la toma de la Bastilla (que fue un bluf)? ¿Cómo vincular algo de eso con las actitudes populares ante el poder en la Hispanoamérica y en las Filipinas del Setecientos? ¿Y la historia de la Iglesia en la España del XIX y el XX? ¿Cuál puede ser su relación con la teología sobre la esclavitud de los negros en los siglos XVI-XVII y las barbaridades que dijo sobre ellos –sobre los propios negros- Montesquieu en el siglo siguiente? ¿Y esto con la demografía de los esclavos tucumanos de 1768 o el abastecimiento de Méjico? ¿Y el socialismo español bajo la dictadura de 1923-1930 o el reformismo social de la época anterior, o los papeles de 1936-1940 que quedaron en el archivo del cardenal Gomá? Pues no digamos nada de la historia contemporánea de Navarra ni hablemos de la historia del pueblo de BURGUETE desde que apareció su primer nombre –el de Roncesvalles- en el siglo XI, o la humorada de interpretar epistemológicamente un vuelo que hice a Chile hacia 1992 junto a un carterista que resultó filósofo y tan respetuoso con la familia que tenía una en Europa y otra en Chileⁱ.

No me voy a ocupar de la tarea –inútil- de demostrar que todo tiene relación. De lo que querría ocuparme es de hacer balance y decirme si me ha servido algo de eso y de lo demás que he escrito para responder a la pregunta que me hice en 1962. Que ahora expondría así (de manera –lo adelanto- que tampoco será definitiva):

¿Qué papel ha desempeñado el pensamiento filosófico de los católicos en el cambio de la cultura grecorromanocristiana para que esa cultura haya llegado a lo que es hoy (siempre, la cultura entendida como conjunto de hábitos de los que participa hasta el menos inteligente de los hombres)?

ⁱ Las referencias bibliográficas completas de casi todo esto y varios de los mismos textos completos pueden hallarse en www.joseandresgallego.com.

¿Y hacia dónde podemos ir (que es lo que me interesa mayormente, según queda dicho)?

Después de haber expuesto hasta qué punto me parece que la influencia directa de la filosofía en la historia es más bien escasa, tendría que responder que no creo tampoco que el catolicismo dependa demasiado de la especulación teológica o filosófica. Por eso decía al principio de este libro que el punto de partida era un error y por eso digo ahora que esa forma de hacerme la pregunta sigue siendo provisional.

Pero, al tiempo, se advertirá la gravedad que tiene preguntarse lo que acabo de preguntarme, pese a todo, si se piensa que muchos piensan que la cultura grecorromanocristiana ha llegado a asumir la muerte de Dios. Si esto es así (y tendré que preguntármelo por lo tanto), lo que planteo implica admitir la posibilidad de que el pensamiento filosófico católico haya contribuido a que Dios muera. O sea que haya unas raíces católicas de la muerte de Dios. Y eso es mucho decir.

* * *

Es mucho decir. Pero ¿ha sido así? Eso es lo que hay que preguntarse, nos guste o no.

Pero, por lo dicho, no basta ya con responder con una mera añadidura al “canon” explicativo que vimos, el de la progresiva descristianización de esa cultura, desde Escoto y Ockham a Nietzsche. Es cierto que, superado Descartes, ese proceso establecido (lo he llamado “canónico”) siguió un itinerario primero protestante, luego deísta, al fin ateo y, por último, agnóstico. En el siglo XVII, en efecto, se dieron la mano el racionalismo del católico Descartes, el racionalismo del judío Spinoza y el racionalismo del luterano Leibniz y, a partir de ahí, el proceso se apartó por completo de Roma. No sólo se apartó, sino que se engolfó en un racionalismo que acabó por hacerse deísta y prescindir de Dios.

Se trataría ahora de preguntarse qué hicieron los católicos o qué dejaron de hacer para que las cosas sucedieran de esa manera: que –como decía en aquella ocasión Calvo Serer- la *quiebra* de la “vida religiosa o intelectual” *fuera seguida* –no sabemos aún si *productora*, causa- por la *quiebra* de la “vida política” y siguiese a ésta la *quiebra* de la “vida social”.

Pero la respuesta no puede ser únicamente filosófica. Ya no podemos reducirla a si el neotomismo fue suficiente o no (en el caso de que ésa fuera la respuesta filosófica, cosa de la que dudo seriamente, y digo dudo sólo por no avanzar ninguna conclusión cuando lo que hago en este instante es comenzar a reflexionar en voz alta). Ahora es preciso preguntarse, además, si es que fue aquella filosofía y no ésta la que conformó los hábitos de comportamiento.

Para imponerse, todo sistema de pensamiento nuevo tiene que *convencer*, y eso hasta el punto de generar un sistema de hábitos mentales nuevo y distinto. Ahora bien, ¿es que, en los siglos XVII-XX, no siguió elaborándose y haciéndose público un pensamiento filosófico adecuado al catolicismo en medida mayor que el que derivó de los nominalistas y Descartes (católico él mismo)?

Y, si lo hubo, ¿por qué no convenció y sí lo hizo en cambio el pensamiento que conducía a Nietzsche?

Ésas son las primeras y las principales preguntas que dan razón de lo que sigue: no tan sólo qué es lo que se pensó y se dijo, sino qué es, además, lo que *se hizo* desde el siglo XVII que explicara esto último: que no se consiguiera evitar que se impusiera el pensamiento “canónico” (o, mejor, que los hábitos dominantes en mi propio mundo no sean ya los que eran, sino otros que, de manera inopinada, resulta que *se entienden* como algo coherente si se examinan a la luz del pensamiento “canónico”)?

¿No será que –en distinta medida- toda persona (i) necesita *entender* (aunque se mueva entre lo nimio y se limite a preguntarse sobre lo nimio); que esforzarse en entender algo (ii) necesariamente equivale a *ordenarlo*, o sea a darle coherencia si es que no la tiene, y (iii) que, cuando la explicación hallada –o *dada*- se comparte, es ésa explicación la que *ordena* y da coherencia a la realidad, en la medida en que induce a un cambio –incluso inconsciente- en quienes nos escuchan (y en nosotros mismos), de manera que, al final del proceso (de todos los procesos explicativos de cada mujer y de cada hombre), la realidad explicada es distinta de como era antes de que nos esforzáramos en comprenderla y que lo es precisamente como resultado de ese enorme haz de reflexiones?

Algo de esto tiene que haber. Pero, como uno es historiador y no filósofo, no puede por menos de huir de las explicaciones demasiado lógicas y buscar la prueba empírica. De momento, lo único que he logrado es dar el primer paso: estudiar –en casos concretos- cómo se comunicaban *criterios* y *noticias* los hispanos a ambas orillas del Atlántico en el siglo XVIII –llegando hasta el rumor y el gesto como posible instrumento- y, del pequeño libro que tengo escrito sobre ello desde hace casi un lustro (*Historia del rumor y la tardanza entre España y América*), lo único que consigo –de los pocos editores a quienes les comento que eso está a su disposición- es que me digan que, con ese título, no hay quien coloque un ejemplar en parte alguna y que, sólo con subvención, están dispuestos a arriesgarse (la verdad, no sé a qué) y, como he publicado tantos libros –demasiados, dirán algunos, y con no escaso acierto-, no tengo ya el menor interés por colocar un nuevo rodrigón en la esfera terrestre.

* * *

Querría subrayar el matiz que he dado a la pregunta a la que intento responder. He hablado de *mi mundo*.

No bastaría, por tanto, decir que me refiero a las gentes de tradición cristiana; hay muchas tradiciones cristianas y sería abusivo reducirlas a cualquiera de ellas; eso además de que tampoco sería acertado afirmar que todas esas tradiciones se han visto confrontadas de manera notable por aquel pensamiento (el “canónico”). No ha sido ni es así.

Debo aclarar, por tanto, que voy a referirme al mundo cristiano de tradición filosófica griega y romana, y eso sencillamente porque la pregunta se refiere a algo que, de facto, ha sucedido con la filosofía griega y romana, pasada por el tamiz del cristianismo.

Pero recuerden que lo que me pregunto es si lo ocurrido ha tenido, en concreto, raíces católicas. Será el mundo católico de tradición filosófica griega y romana, por tanto, el que centrará mi atención.

Centraré mi atención: no me ceñiré a él porque ese mundo no se puede entender sin el resto de mundo. Pero sólo hablaré del resto del mundo en la medida en que lo necesite –y sepa- para hablar de las raíces católicas de la muerte de Dios, si es que las hay.

* * *

El problema que me planteo es filosófico y teológico pero éste no es un libro de filosofía ni de teología. Lo llamaría, a lo sumo, antropológico. Pero me parece más realista decir que es un libro sencillamente interdisciplinar.

Me preguntaré si, en los problemas de que hablo, se vieron implicados los saberes ajenos a la teología y a la filosofía (o sea la economía, la política, el derecho, la física, la astrofísica, la geometría, la matemática ...).

Pero es que, además, ya he explicado cómo hace mucho que despejé las dudas sobre una de las dos partes de la pregunta con que he comenzado estas páginas: si es tan importante la filosofía (o la teología) en la historia. No son tan importantes (en el sentido en que se plantea esa pregunta). Se trata de saberes que intentan dar las respuestas últimas que pueden dar los hombres y las mujeres a las reflexiones que les suscita el mundo en que viven. Pero eso no quiere decir que todos los hombres y todas las mujeres, en todos ni en la mayoría de los momentos de su vida, decidan con criterios filosóficos o teológicos. Tendré que preguntarme, por tanto, qué es lo que ha movido – de hecho, no en teoría- a la gente común del mundo de que hablo.

Adelanto que parto de la base de que todas las decisiones de los hombres y de las mujeres, en la medida en que son libres, arrancan de la proyección de unos criterios sobre unas noticias; acabo de advertirlo, al hablar de aquel libro. *Criterios y noticias* son el motor del conocimiento humano que lleva a decidir.

Es decir: todo hombre y toda mujer tiene unos criterios que aplica en función de lo que sucede o que decide no aplicar ante la novedad de lo que ocurre (que es lo que llamo *noticia*). Obviamente, las noticias no suelen ser filosóficas o teológicas (aunque a veces lo son). Pero el problema principal es que los criterios tampoco lo son siempre; aunque a veces sí lo son, o lo son en parte.

No son filosóficos porque la propia inmersión de cada hombre y de cada mujer, cuando sale a la luz, en la forma de vida que le inculcan los que se hacen cargo de ellos, no es la inmersión en un sistema filosófico o teológico, sino en un modo de vida (no me atrevo siquiera a llamarlo sistema) que, como he intentado explicar, consiste principalmente en un conjunto de hábitos de respuesta o de respuestas habituales para los problemas que se le van a presentar, según la previsión de quienes lo introducen en ese modo de vida.

Luego, hay hombres y mujeres que mantienen ese modo de vida durante toda su existencia terrena, claro está que adaptándolo cuando quieren o lo necesitan, y hay hombres y mujeres que cambian.

En este cambio, si se da, es donde puede hacerse más clara la presencia de un sistema filosófico o teológico. Pero, de facto, es más frecuente que, también cuando alguien cambia de forma de vida, lo haga porque *le convence la manera de ser* de otro. Y atiéndase que he dicho *la manera de ser*: no las razones ni los razonamientos.

* * *

Esto último es importante porque plantea la pregunta de qué sucede cuando alguien intenta *convencernos*. Cuando lo que nos convence es la manera de ser de otro, no suele ser porque esa otra persona se proponga presentarse de modo que nos convenza y nos atraiga hasta el punto de que seamos como él.

Entiéndaseme: no digo que no haya gente que no use esa táctica; digo tan sólo que es una táctica que exige una maestría especial y poco común: requiere ser capaz de *representar*, sin fisura que dé lugar a duda alguna, una forma de ser distinta de la real pero que, además, sea precisamente la que es capaz de *convencer* y *atraer* al otro. Y eso es difícil. *Representar otra forma de ser* es fácil. Pero, cuando lo hacemos, recurrimos a la forma de ser que *suponemos* que va a convencer a otro y, en eso, el acierto ya es mucho más difícil, y ello porque, con frecuencia, lo que, de cada uno de nosotros, puede convencer a otro no es lo que suponemos, sino –a veces- lo que menos podríamos suponer.

Eso aparte de que, a no pocas personas, cuando fingen, *se les ve venir*.

En todo caso, cuando se da este tipo de *comunicación* –que es lo que es-, el que debe tomar la iniciativa es el otro y, en ese caso, no puede limitarse a dar una *noticia*, sino que lo de hacer de modo que nos *sitúe* previamente en el contexto en el que la noticia pueda dar fruto.

Parecerá que todo esto suena a maquiavelismo intencional. En realidad, es mucho más normal y corriente. Sin proponérselo, casi todos hablamos siempre de la manera que consideramos más convincente para la persona a la que intentamos convencer o cuya atención queremos llamar para que saque consecuencias de la noticia que vamos a darle. (Si no, no valdría la pena darle noticia alguna. Lo que nos gusta es suscitar el efecto que esperamos, aunque sea tan sólo por el placer de la propia comunicación de conocimientos –noticias- que dan lugar a que comprobemos que partimos de parecidas actitudes, o sea *criterios*).

Los *practitioners* del estructuralismo lingüístico lo hubieran dicho acaso de este modo (si se esforzaran, por un día, en hacerse entender): (i) las palabras (y todo lo demás, incluido el gesto) constituyen sistemas semánticos; (ii) el sistema semántico tiene significado porque está estructurado justamente para significar algo concreto; (iii) es frecuente que, en un sistema semántico, haya elementos extraños; pero, con frecuencia, son elementos que pertenecen a otros sistemas semánticos y que, por tanto, sirven para mostrar que cada sistema semántico no es un islote aislado y autosuficiente, sino que (iv) suele articularse con otros sistemas semánticos (y suele articularse, entre otras formas, por medio de esos elementos extraños que anuncian un sistema posterior o que evocan un sistema que ya se ha expuesto); (v) los sistemas semánticos que se hacen presentes en una comunicación pueden ser muchos y de lo más heterogéneos, pero, con especial frecuencia, se hace presente un sistema semántico que se refiere al tiempo y otro sistema semántico que se refiere al espacio, de manera que, entre los dos, pueden lograr que la comunicación se refiera a una *historia*, tanto en el sentido de que *comunique* una historia, como en el sentido de que *se engarce* en una historia y que sean, en definitiva, *históricas* ella misma y su contenido.

Eso quiere decir únicamente que el sistema temporal y el espacial suelen estar presentes con frecuencia, no que sean los dominantes; lo dominante (vi) ha de ser un marco temático que el comunicante comparta o crea compartir con el receptor y al cual (vii) se refiera aquél explícita o implícitamente –pero sin que quepa lugar a dudas- en la comunicación. Si no, no se sabrá *de qué va la cosa* y la respuesta difícilmente podrá ser una respuesta cabal.

Ese marco de referencia debe ser claro, pero (viii) no impositivo; quiero decir que debe de implicar un conjunto de *posibilidades* de comprensión y, a la postre, respuesta.

En términos temáticos (ix), se trata de los que antes se han llamado *criterios*; en términos lingüísticos (x), son los que han recibido el nombre de *semas contextuales* o cosa parecida. Pero ya se ve que no se trata de lo mismo: a lo sumo (xi), podría suceder que los semas contextuales *expresen* los criterios que comparten el comunicador y el receptor (por lo menos en el sentido de que el primero los supone en el segundo, aunque él mismo no los comparta). Para que eso suceda –que los semas contextuales expresen los criterios compartidos que son el caldo de cultivo en el que debe germinar la noticia-, es necesario (xii) que los propios semas estén presentes, de una u otra manera, a lo largo de toda la comunicación, de suerte que le den coherencia, unidad e intención, si es que se intenta que la noticia suscite una respuesta¹.

Ya se ve, en suma, que todo que lo digo implica por lo tanto una faceta fundamental, que es la propia comunicación entre humanos, que también tendré que atender.

* * *

Si todo esto es así, a la pregunta que me he hecho –por qué se ha impuesto el pensamiento “canónico” frente a cualquier alternativa católica, entre las muchas posibles-, tendré que dar una respuesta necesariamente compleja: por lo pronto, sólo en lo que concierne al propio pensamiento filosófico o teológico católico, tendré que dar tres pasos: el que me lleve a conocer el pensamiento, el que me permita conocer cómo fue expresado –transmitido, propuesto- y el que me descubra cuál fue la práctica real y cotidiana. Pero no sólo la práctica de aquel pensamiento, sino cualquier práctica, cualquiera que sea su origen y su explicación.

Querría hablar, por tanto, de teología y filosofía y derecho y política y economía y astrofísica..., de doctrina y de comportamientos habituales concretos, entendiendo por *teología y demás ciencias* el resultado de la reflexión verificadora y creativa; por *doctrina*, lo efectivamente enseñado por los que comunicaban aquellos saberes, y por

¹ Intento recuperar el trasfondo teórico del que parte Dionisio Mínguez, *Pentecostés: Ensayo de semiótica narrativa en Hch 2*, Roma, Pontificio Instituto Biblico, 1976, pág. 146ss, y eso porque voy a partir precisamente del hecho histórico cuya narración escrita fue objeto de su estudio lingüístico. Pero lo intento proyectar sobre su principal fuente epistemológica, que –para lo que tratamos- es A.J., Greimas, *Sémantique structurale: Recherche de méthode*, París, Langage et Langage, 1966, y *Du sens: Essais sémiotiques*, París, 1970. Vid. también Louis Panier: "Les sémiotiques d'A.J. Greimas": *Sémiotique et Bible*, núm. 104 (2001), 55-65. Pero remito además a Edmund Leach, *Cultura y comunicación: La lógica de la comunicación de los símbolos: Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, 4ª ed., Madrid, Siglo XXI de España, 1989, 142 págs. Sobre los cambios que implicó la tecnología de la comunicación en la segunda mitad del siglo XX, Gianfranco Bettetini, *La comunicación audiovisual: Problemas de la enunciación fílmica y televisiva*, Madrid, Cátedra, 1986, 213 págs.

comportamientos habituales, lo que a la hora de la verdad hacía la gente, en relación o no con esa doctrina.

He dicho en relación o no con esa doctrina porque me interesa saber tanto si la doctrina se aplicó como si no se aplicó y, en este último caso, la averiguación podría llevarme a descubrir otros factores -si es que los hubo- que, sin ser filosóficos ni teológicos ni científicos, influyeron tanto o más en la vida real de la gente.

Claro está que esto último implica rehacer por completo la historia y que no tengo fuerzas para ello. Pero me esforzaré en evitar el reduccionismo de suponer que los sistemas que examino -los de la filosofía católica- *deben estar* en la base de lo que efectivamente hacía la gente.

* * *

Para que se entienda hasta dónde puede llevarme esto último (y lo que pretendo integrar por tanto en mi relato), recordaré que una de las razones por la que los reyes de España mantuvieron la recluta forzosa de varones indígenas para que trabajaran en las minas del Potosí en los siglos XVI-XVIII fue la necesidad de sostener los ejércitos que batallaban en el centro de Europa contra los protestantes (hablo de un hecho comprobadoⁱ); de manera que, para explicar ese hecho comprobado, tendría que integrar la historia militar, la económica y la laboral en la religiosa de raíz teológica que se aducía como causa de esas guerras.

Pero además tendría que preguntarme por qué se obligaba a trabajar a los indígenas y no a los criollos y eso me abocaría seguramente a una forma de entender la sociedad que ya no era teológica ni filosófica, o, mejor, que a lo mejor no tenía que ver -habría que verlo- ni con la doctrina elaborada ni con la doctrina predicada, o incluso las contradecía, como ocurrió con los estatutos de limpieza de sangre.

Querría llegar hasta aquí: no querría limitarme a decir lo que fue coherente entre doctrina, comunicación y vida cotidiana, sino también qué fue lo incoherente y, en la medida de lo posible, explicar por qué se obró así, si es que hubo alguna razón, o incluso si se actuó así porque sí, sin que hubiera razón alguna en la que apoyarse.

* * *

Ni que decir tiene que hablo de hábitos colectivos. Pero no veo manera de conocerlos si no desciendo a historias personales concretas. Eso además de que no puedo excluir por principio que hubiera decisiones personales aisladas que, por excepción, tuvieran una enorme trascendencia. Lo de arrojarse al mar en 1492 fue, por ejemplo, decisión adoptada al final por tres personas (Colón, Fernando e Isabel), por muchos asesores y generosos prestamistas a los que acudieran con ese fin. La decisión final fue suya y tuvo muy notables consecuencias en la historia del mundo.

* * *

Por todo lo que digo, éste no será únicamente un libro de “historia de las ideas”, sino también de historia de los usos de esas ideas y de todo lo que -sabiéndolo este

ⁱ Vid. María Emelina Martín Acosta: *El dinero americano y la política del Imperio*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, 333 págs.

historiador- se ha impuesto a esas ideas hasta el extremo de configurar una alternativa. Y eso tendrá dos consecuencias, que serán –una- la de valorar personas que, en una mera historia de “las ideas”, no deberían ser destacadas o, en el mejor de los casos, se destacarían junto a otras, y –otra- la de subrayar el papel de algunas ideas en momentos en que ya no preocupaban a los teólogos y filósofos. Pondré dos ejemplos: Teilhard de Chardin no fue más que uno de los defensores del cristocentrismo y quizá no el mejor. Pero fue quien más influyó en la gente común de cierto nivel cultural, con diferencia. Por su parte, el impacto de Bultmann en los teólogos católicos fue cosa de los años sesenta y setenta del siglo XX; después pasó a segundo plano. Pero su influencia en la predicación de no pocos párrocos –incluso entre aquellos que no habían oído hablar de él- seguía siendo viva y fuerte a comienzos del siglo XXI. Por aquello y por esto –la influencia social en ambos casos-, si hace al caso, hablaré de Teilhard y no de los demás cristocentristas y tendré que subrayar la importancia de Bultmann al empezar el tercer milenio y no sólo en los años setenta del siglo XX.

* * *

En la primera redacción, me propuse explicarlo tomando como punto de partida el singular período que va desde el entorno del año 1300 (Escoto) a 1637 (publicación del *Discurso del método* de Descartes). No en lo anterior. No se olvide que hablo del pensamiento filosófico católico paralelo al “canónico”, que es el que se perfiló entre ambas fechas.

Pero debo adelantarme a decir que, si me sujetara a esos límites cronológicos, la explicación quedaría incompleta (más incompleta aún de lo que, pese a todo, quedará). Los estudiosos del pensamiento culto en general, y los de la historia de la Iglesia y la teología en particular, saben de sobra que, desde los primeros siglos, se multiplicaron las diferencias teológicas y que precisamente la *herejía* constituyó un verdadero aliciente para la paulatina definición de lo que hoy se suele llamar el magisterio de la Iglesia. Igualmente, se consideran asuntos capitales –entre muchísimos más- la influencia platónica en los que, desde el siglo XVIII, se ha dado en forzar a que atiendan por “padres de la Iglesia” –siendo así que su paternidad se redujo nada menos que a la teología, y eso con los “apologistas”, que es la segunda división-; las carencias del pensamiento agustiniano –cuya influencia se ha prolongado igualmente durante siglos- o algunas divergencias decisivas entre los propios padres *de la teología* en relación con asuntos tan importantes para el futuro como la concepción del hombre en cuanto *imagen* y *semejanza* de Dios o respecto al origen de la propiedad privada.

Todo esto y lo demás que hacía falta sólo aparecían en la primera redacción –que llegué a acabar en el verano de 2003, si mal no recuerdo- cuando resultó imprescindible para entender lo ocurrido desde el siglo XIV.

Pero la realidad se me impuso y, según avanzaba en la investigación y releía lo escrito, lo referido a los primeros siglos se agrandaba de manera inexorable: los años 1300-1637 son punto de partida adecuado. Que no se entiende, sin embargo, más que a la luz de toda la historia.

Eso además de que muchos de los planteamientos más recientes tienen una vejez considerable y, a veces, asombrosa. Y asombrosamente olvidada. Antes del fallecimiento del que suscribe, se había abierto paso una corriente filosófica que recibía

el honroso nombre de *personalismo*, según hemos visto, y que germinó en el siglo XIX y sólo tomó cuerpo en el XX, siendo así que Ricardo de San Víctor murió en 1173, según consta en las crónicas, después de haber escrito cosas que no ideó precisamente Emmanuel Mounier ni terminó de comprender Maritain (que comprendió tantísimas cosas).

* * *

Lo abordaré a modo de ensayo. Que es lo que querría ser este libro. Pero –junto a los temas bien sabidos a que me he referido y referiré- habré de tratar algunos asuntos que apenas han sido examinados por los estudiosos y eso me obligará a acudir a las fuentes; cosa que, a su vez, me llevará a detenerme en esos aspectos más que en otros, por más que sean éstos menos importantes que aquéllos. No veo forma de evitarlo. La investigación básica exige más espacio expositivo que el que requiere recoger las conclusiones a que otros han llegado. En el primer caso, hay que exponer los fundamentos y los resultados; en el segundo, basta recoger estos últimos y remitir a los autores que los han demostrado y en los que puede hallarse el fundamento documental o reflexivo.

Y eso se complicará todavía más cuando tenga que recurrir a la microhistoria de lo cotidiano, en que habré de aludir y detallar cosas nimias, que están en documentos de archivo. Cuando llegue a moverme en esos niveles, dejará de ser un ensayo el libro y se convertirá en una investigación archivística.

El lector perdonará el desequilibrio a que eso dé lugar. Pero, para entender por qué tardaron los católicos, por ejemplo, en definir el principio de subsidiariedad –que es un elemento importante en el rompecabezas que empiezan estas páginas-, hay que leer a Altusio, y detallar lo que escribió, y no mencionar, en cambio, a Hegel si no es de pasada, siendo así que entre ambos hay una diferencia cumplida. Pero, si además me pregunto si ese principio se vivió de algún modo antes de que se convirtiera en teoría, tendré que examinar qué atribuciones correspondían de derecho y de hecho a los cabildos municipales, pongo por caso. Y eso hay que deducirlo de las actas capitulares, la inmensa mayoría de las cuales no está publicada, sino que reposa en los anaqueles de los archivos de pueblos y ciudades de medio mundo.

* * *

No voy a demostrar un esfuerzo bibliográfico exhaustivo, citando lo mejor sobre cada tema. Eso se puede resolver sencillamente con Internet y una buena base de datos. Me remitiré tan sólo a los archivos que, en la práctica, me han servido y a los libros que, positivamente, me han conducido a la redacción de esta obra, aunque no sean los mejores sobre el correspondiente asunto. Tiene ello que ver con la propia gestación de estas páginas: ya se ha visto que no han obedecido al proceso ordinario –y aconsejable- de elegir un buen tema de investigación y abordarlo seguidamente con las fuentes precisas, sino exactamente al contrario. Hacia 1962, tomé conciencia de ese fenómeno que llamamos *descristianización* e, independientemente, empecé a estudiar historia de la filosofía. Y fue eso lo que me indujo a plantearme las preguntas que dan razón de este libro: ¿qué ha tenido que ver el pensamiento filosófico católico con el hecho de que la

muerte de Dios haya llegado a informar los comportamientos de buena parte de la gente común en el mundo de tradición cultural grecoromanocristiana?

Uno de mis primeros maestros –sin saber que tenía yo en la cabeza esas preguntas– me aconsejó que, en la investigación que llevara a la tesis doctoral, anotase todo dato del que pensara que me podía servir alguna vez, aunque no tuviese que ver con la tesis. Lo hice. La investigación de archivo y las lecturas de historia que inicié en 1962 fueron llamándome la atención sobre muchas cosas, de las que fui tomando nota. Recuerdo que el primer dato que apunté fue la mención que se hizo en las Cortes españolas del incendio que destruyó el pueblo pirenaico de Garralda a finales del siglo XIX. Lo anoté en un día del curso 1962-1963 y fue hacia 1981, al escribir la *Historia contemporánea de Navarra* y tomar conciencia del papel de las catástrofes en la vida de mucha gente, cuando comprendí por qué me había llamado la atención aquel dato y pude hacer uso de él. Al cabo de veinte años, mi maestro tuvo razón.

En este caso, lo sucedido fue distinto. Al cabo de los años –demasiados años: alrededor de treinta–, la lectura de *El misterio de lo sobrenatural*, de Henri de Lubac, me provocó una suerte de precipitación, en sentido químico; dio sentido de conjunto a un grupo heterogéneo de referencias anotadas anteriormente, entre aquellas tomadas desde 1962; empecé a comprender lo que había ocurrido con el pensamiento de tradición aristotelicatomista y creí haber hallado la respuesta a mi pregunta de 1962 sobre si había una filosofía alternativa y por qué no se impuso. No fue como pensé, según se verá. Pero fue entonces cuando me puse a la tarea de completar y ahondar en la bibliografía que requería aquel conjunto de notas, que ahora parecían encontrar la unidad, para cerciorarme del acierto de lo que pretendía decir y para completar las lagunas.

Pero el “vicio” de origen no voy a enmascararlo: mencionaré la bibliografía de la que verdaderamente me he servido.

No pocos editores atribuyen a las citas a pie de página una influencia disuasoria sobre el posible lector. Pero debo tratar de asuntos tan distintos que me parece insoslayable decir en qué me baso.

* * *

En cuanto a los archivos, sólo puedo añadir que lo que me propongo hacer ahora –si me llega el tiempo de vida y la lucidez– es releer todo lo que he anotado en todos estos años –y que, por fortuna, conservo– en algo más de un centenar de archivos de Europa y América, para ver si arroja un poco de luz sobre la pregunta inicial.

Ya he dicho que, en rigor, toda mi actividad investigadora ha partido de la pregunta que me hice en 1962, que es la que ahora querría responder. Pero no quiero insinuar con ello que ha sido ése el objeto consciente de mi vida profesional. Quiero decir algo más sutil y bonito –y menos meritorio– que es que empecé a investigar sobre asuntos históricos durante el curso 1962-1963; los propios “hallazgos” me fueron planteando preguntas que abrían el elenco de mis preguntas como un enorme abanico, pero que, de facto, sin proponérmelo, desde los años ochenta del siglo XX, empecé a comprobar con sorpresa cómo iban convergiendo las respuestas hacia un punto común.

Luego vino la lectura de De Lubac y la primera redacción de este libro.

Sólo en octubre del año 2003 me di cuenta de que eso me llevaba a un completo reduccionismo. Como es sabido, De Lubac demostró –sobradamente- la importancia del dualismo que se impuso desde finales del siglo XV –con la obra del dominico Cayetano- a comienzos del siglo XVII –con la del jesuita Francisco Suárez- y que les llevó a resolver el problema de la gratuidad de la gracia distinguiendo, en todo hombre, no sólo lo natural de lo sobrenatural, sino un doble fin, natural el uno y sobrenatural el otro.

En octubre de 2003 me di cuenta, no obstante, de que el mal radicaba en el concepto de naturaleza de Cayetano y Suárez, que no era, por lo demás, sino el concepto de naturaleza elaborado a partir de Aristóteles. Dicho con la mayor brevedad –en su momento habré de explicarlo-, el concepto de *naturaleza* en Aristóteles –en puridad, en los aristotélicos- se adecuaba a los seres finitos físicos, pero no a unos seres finitos físicos que son imagen del puro *acto de ser* con que santo Tomás había definido a Dios.

Rehice, pues, la historia del hallazgo, del abandono y de la recuperación del *actus essendi* y eso me obligó a hacerme otras preguntas sobre la repercusión de todo eso –si la hubo- en los demás saberes y a rehacer, por tanto, todo lo hecho hasta entonces.

Y estaba en esas cuando...

Me parece lo más prudente conformarme con empezar con lo dicho y por el orden en que lo acabo de decir. Si no, me moriré en gracia de Dios (así lo deseo) sin haber terminado nada.

Por su naturaleza y sus pretensiones –que desbordan mis fuerzas y la probable duración de mi vida-, la obra que comienza con estas páginas quedará inconclusa. Y, además, lo que consiga “establecer” será efímero. Unas de las cosas que tendré que hacer es poner de relieve que hay que estudiar asuntos que no se han estudiado o que hay que examinar con otras hipótesis.

Ojalá, de esa forma, sirva a alguien de algo.

Pero no sé cómo podrá llegar a servir a nadie; porque, si no lo acabo –y ya he dicho que preveo que lo dejaré inacabado-, no tengo la menor idea de qué harán mis hijos cuando encuentren las instrucciones que les dejo en una carpeta que hay en la estantería de la habitación donde trabajo –en lugar visible, de manera que saben ya que existe- en cuyo canto puede leerse en letras rojas: *Para el día de mi muerte*. Les he dejado allí el testamento de hermandad, la funeraria a la que pueden acudir –porque es la más cercana y tratan bien-, el título de propiedad de una cómoda sepultura, información bancaria sobre todo lo que he atesorado, algunas pólizas de seguros de accidente por si me caigo por un barranco en una correría montañera y algunas cosas más que les pueden aligerar la tarea de deshacerse de un cadáver. Entre ellas, una hoja sobre lo que pueden hacer con este texto y lo que siga, desde luego para que actúen con toda libertad.

* * *

Lo que hasta ahora he hecho conlleva el primer agradecimiento. La gestación del libro, tal como ha sido, me ha obligado a volver sobre lecturas hechas mucho tiempo

¹ *Metamorfosis del cristianismo: Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, 254 págs.

atrás y a ampliarlas con nueva bibliografía, además de trabajar en ese centenar largo de archivos a que me he referido. Y eso ha puesto en juego la paciencia de los bibliotecarios y archiveros de las instituciones donde he trabajado. La principal ha sido el conjunto de las bibliotecas de Humanidades del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, sobre todo las de sus sedes de Madrid y en especial las del Centro de Humanidades, pero también las del resto de España. Y me he servido de un sinnúmero de bibliotecas universitarias. Es imposible mencionar a todos y todas aquellos que me han ayudado; son legión. Pero no sería justo callar, al menos, el trabajo de aquellos y de aquellas a quienes creo haber dado más trabajo: Pilar Lizán, en la Biblioteca que era del Centro de Estudios Históricos (luego llamado de otras formas, que es lo que se hace, antes de nada, en las revoluciones de mi pequeño mundo: cambiar el nombre y apellidos y seguir con lo de antes).

* * *

Por mera prudencia, la heterogeneidad de asuntos que se anudan en este libro me ha inducido a pedir que lean el texto, antes de publicarlo, varios estudiosos de primer orden. A otros, he tenido ocasión de exponer *viva voce* sus tesis principales. Claro es que se han limitado a dar su opinión y que no son responsables de lo que sigue. Pero merecen mi agradecimiento.

Algunos de ellos, además, me han hecho el eficazísimo favor de pasarme las notas de lectura que han ido tomando y de las que me he servido ampliamente. Lo han hecho María Antonia Bel Bravo (de la Universidad de Jaén), Florencio Hubeňák (de la Universidad Católica Argentina, de Buenos Aires), Javier Prades (de la Facultad de Teología San Dámaso, de Madrid) y Gabriel Richi Alberti (del Patriarcado de Venecia). Pero los que han contribuido con avisos y datos son multitud. Sin ir más lejos, cuando me vi en la necesidad de aclarar algunas expresiones evangélicas desde el punto de vista lingüístico, me ayudaron de manera notable Julián Carrón y José Miguel García (de la escuela de exégesis bíblica reunida en torno a la Fundación San Justino). Luego tuve que retroceder a los textos targúmicos y lo hice de la mano de Domingo Muñoz León y de Emiliano Martínez Borobio (del Consejo Superior de Investigaciones Científicas).

Para entonces, ya había contrastado algunas tesis exegéticas con Raúl Salinero (del propio Consejo, que citaré por sus siglas en adelante –CSIC- porque, al tratarse de un organismo de investigación multidisciplinar de enorme envergadura –acaso el principal del mundo hispano- y tener puestas mis posaderas en él –por no decir que tengo cátedra-, me ha permitido encontrar respuestas a multitud de cuestiones.

Para ahondar en la evolución de la teoría política hispana del siglo XVI en adelante, fue sin embargo Miguel Ayuso (del ICADE), quien me ofreció la bibliografía que podía permitirme entrar en distinciones que ignoran los inexpertos en la materia, como es el que suscribe (aunque sea cuestión a la que tengo afición de antiguo).

Ahora descubriría –si leyera este libro- que estaba ya imbuido en la enorme creatividad que ha visto (¿o ha puesto?) Luisa Accati (de la Universidad de Trieste) en el pensamiento de Suárez.

De ahí tuve que llegar al concepto de *nación* y fue en tal circunstancia cuando Ifor R. Rowlands (de la Universidad de Gales Swanson) me ayudó a dar con la versión real de

un texto muy importante al efecto que la gente suele citar de segunda y tercera mano (o vigésima) hasta el extremo de que le obligan a decir lo que no dice.

Precisamente el tema del nacionalismo me obligó a averiguar hasta dónde habían llegado los estudiosos del principio de subdiariedad y –en relación con él- la relación intercultural y, en eso, tuve la suerte de contar con las primicias de lo que va poniendo de relieve, en un continuo ahondar que sigo desde hace años, Pierpaolo Donati (de la Universidad de Bolonia).

Hubo un momento en que me planteé si todo eso tenía que ver con las funciones neurofisiológicas del cerebro. No digo de mi cerebro –aunque también me lo pregunte- sino de todos los cerebros humanos. Y, al respecto, puedo decir que me ha dado respuestas importantes Aquilino Polaino (de la Universidad San Pablo-CEU, de Madrid) y, de la misma universidad, Pilar Andrés Urtasun, sobre todo por sus orientaciones bibliográficas y más de una y de dos de sus reflexiones. Y me han servido de acicate las conversaciones que he mantenido en el Instituto de Neurología Ramón y Cajal.

Siento decir que a Walter Kasper tuvo que descubrírmelo, como algo más que cardenal, Agustín Serrano de Haro (del Consejo Superior de Investigaciones Científicas) y fue una suerte que lo hiciera.

Francisco O'Reilly (de la Universidad Nacional de Rosario) me ha hecho reflexionar sobre algunos aspectos decisivos de la tradición aristotelicotomista.

En cuanto a Higinio Marín Pedreño (de la Universidad Católica San Antonio, de Murcia, cuando empecé a hablarle de todo esto; luego de la Universidad CEU Cardenal Herrera, de la Moncada y Elche valencianas), su tesis sobre el concepto de naturaleza en Aristóteles recorre simplemente todo mi libro.

Con cierta frecuencia, he acudido a Carlos Estepa (del Consejo Superior de Investigaciones Científicas) para averiguar el comienzo de algunas expresiones y conceptos que debieron nacer antes de 1300.

La historia de la ciencia no tardó en imponérseme como un campo en el que debía proyectar los planteamientos generales de esta investigación, así que pedí ayuda a Antonio Lorente (también del Consejo Superior de Investigaciones Científicas) para desbrozar el camino. También, a su querido compañero N.N., quien, abordado por consejo de Antonio Lorente, o no encontró respuesta o no me hizo ni porretero caso (y es más que comprensible que ocurriera esto último, quizá porque, de Nazareth, no puede salir nada bueno).

En Nazareth he estado, en estos años, con Antón Pazos, que se ha consagrado a reiterarme que mi estudio consiste en descubrir un mediterráneo detrás de otro; recuerdo fertilísimo porque me obliga a tomar conciencia de que lo único que añadido en el mediterráneo de la relación que ha podido existir entre realidades que se estudian y se nos presentan como inconexas.

No he conseguido convencer al matemático –sabio en todas las ciencias- José María Montesinos que su saber tiene que ver con lo que busco. Pero, de facto, me he aprovechado de esos saberes suyos todo lo que he podido. Y no ha sido poco.

De esto y de muchas cosas más, sobre todo las filosóficas, he hablado reiteradamente y con gran provecho con Luis de Llera (de la Università degli Studi de Génova).

No ya de lo filosófico en general, sino de los hábitos en particular –que son centrales en el concepto de *cultura* con que me manejo- Juan Fernando Sellés (de la Universidad de Navarra) ha sido un alimentador incansable de estudios que hacen al caso, suyos principalmente.

De la misma universidad, Esteban López-Escobar consiguió en su momento una de las hazañas más notables de la falange de estudiosos a quienes he acudido: consiguió que leyera un *bestseller* (*La aldea global*, de McLuhan), después de más de cuarenta años de persistir en la decisión –que adopté hacia 1968- de no leer *bestseller* alguno mientras no pase por la criba de la posteridad (cosa que, en puridad, se ha cumplido precisamente con McLuhan, a quien no leí hasta el año 2005). Es una de las decisiones más rentables que he tomado en la vida. Me evita perder cientos de horas. Además, nunca he tenido miedo a decir “Pues no lo he leído” cuando, en las conversaciones con gente culta, le preguntan a uno “¿Has leído el libro de McLuhan?”. Sólo que ahora lo hago sacando provecho de Internet: cuando me hacen esa pregunta, busco información en los millares de páginas web que, inevitablemente, me ofrece el buscador correspondiente. Y, en cosa de una hora, ya sé de qué trata el libro, cuál es su aportación fundamental, a qué tipo de personas gusta y por qué, a qué tipo de personas disgusta y por qué; conozco incluso el argumento y, con todo ello, puedo decidir con total seguridad si vale o no la pena. Eso me ha evitado leer *El nombre de la rosa* y *El código Da Vinci*, por ejemplo, al mismo tiempo en que me ha hecho capaz de mantener la más erudita de las conversaciones sobre cualquiera de esos libros y otros por el estilo sin haberlos abierto. Pocas veces he quebrado esa norma de aplicar la cuarentena al *bestseller* y, en las poquísimas ocasiones en que he cedido a la curiosidad malsana, he tenido que pechar con lecturas como la de *Mazurca para dos muertos* de Camilo José Cela, que es bodrio insigne (y eso hasta el punto de que es Nobel).

Sin duda, he aprendido mucho más de las conversaciones que he mantenido con Manuel Bustos Rodríguez (de la Universidad de Cádiz) y con la lectura de sus libros.

Pero, sobre los hábitos y la necesidad de entenderlos a la luz de la neurología –por si tiene que ver con su propia permanencia como hábitos, como supongo ciertamente-, ha sido necesario que me llevaran de la mano para dar los primeros pasos (y eso porque no he pasado de ahí) Carmen Guaza (del Instituto de Neurología Ramón y Cajal).

Hay varios filósofos que me han hecho sugerencias fundamentales: por ejemplo, Jesús de Garay (de la Universidad Europea de Madrid) por lo que debió suponer el averroísmo latino en algo que concierne a esta investigación.

En filosofía de la ciencia, la relación con Juan Arana (de la Universidad de Sevilla) ha sido principal.

Carlos Díaz (de la Universidad Complutense) me ayudó en su momento a sumergirme en el personalismo con sus inteligentes modos de pensar y decir (cosa importante si se tiene en cuenta que he perdido demasiado tiempo hasta tomarme en serio el personalismo, que ahora me parece capital).

Antonio Fontán me ha ayudado decisivamente a encontrar determinados textos clásicos.

Luis Martínez Ferrer (de la Universidad romana de la Santa Cruz) tuvo el generoso valor de penetrar por mí en el Santo Oficio, y no con intención de redimirme, sino para buscar un papel (al que sólo pude pagar con un montón de estatutos de cofradías limeñas que había hallado el que suscribe en el Archivo de Indias y con los que el mencionado de la Santa Cruz hizo que hicieran una faena de aliño y que le dieran a él las orejas y el rabo; conseguido lo cual no he conseguido en cambio que se tome en serio los ritos chinos, como yo me los he tomado).

Miguel Alfonso Martínez Echevarría (del Instituto Empresa y Humanismo) conseguirá que integre en su momento todo lo que me ha sugerido sobre la historia de la teoría económica.

Todos mis agradecimientos, por fin, a ese animador incesante e incansable – verdadero empresario de la cultura (y del *non profit*)- que es Fernando Fernández Rodríguez (presidente de AEDOS).

Aunque algunos de ellos disientan (que disienten) de uno o de otro aspecto de lo que sigue, gracias a todos ellos he aprendido a fijar mejor los conceptos, he reconsiderado conclusiones que eran precipitadas y he visto nuevas vías por dónde avanzar. No tienen la culpa de que el resultado no sea mejor; pero son responsables de que no sea peor.