

definición dogmática de la Infalibilidad pontificia que afirma que esta doctrina pertenece al depósito de la fe y, a la vez, precisa la materia y los límites de la autoridad infalible del Papa. Hoy, el Primado papal, además de la suprema potestad, se realiza ante los ojos del mundo —no sólo del cristiano— en su función de servicio y es el instrumento primordial para el logro de esa anhelada unidad ecuménica de un «solo rebaño y un solo pastor».

JAVIER NAGORE YÁRNOZ

### *Charles Taylor: FUENTES DEL YO* (\*)

Por fin llega al lector español la obra de Charles Taylor — profesor de Moral en Oxford y de Ciencias Políticas en la Universidad Mc. Gill, de Montreal— de 1994. La edición actual está patrocinada por el *Conseil des Arts* y el Ministerio de Asuntos Exteriores del Canadá.

El prólogo es una confesión: «Me resultó muy difícil escribir este libro. Tardé muchos años en escribirlo y en varias ocasiones cambié de parecer sobre aquello que debía examinar. Ello se debió en parte a la razón tan común de que por largo tiempo no supe qué era lo que quería decir. En parte fue debido a la muy ambiciosa naturaleza de la empresa que implica articular y escribir una historia de la identidad moderna... el conjunto de comprensiones de lo que significa ser un agente humano: los sentidos de interioridad, de libertad, de individualidad y de estar encarnado en la naturaleza, que encuentran cabida en el Occidente moderno» (pág. 11).

Al final dice: «La clase de estudio en que me he embarcado aquí podría ser un trabajo, cabe decir, de liberación. La intuición que lo ha inspirado... es simplemente que en nuestra cultura tende-

---

(\*) Paidós 1996, 609 páginas, Prólogo y cinco partes con 24 Capítulos, Conclusión, Notas e Índice Analítico. Las partes son: La identidad y el bien; Interioridad; La afirmación de la vida corriente; La voz de la Naturaleza; Lenguajes más sutiles.

mos a sofocar el espíritu... en parte por la inclinación del naturalismo moderno, uno de los credos actualmente dominantes... Hemos borrado tantos bienes de nuestro relato oficial, hemos sepultado tanto su poder por debajo de capas de racionalismo filosófico, que corren el peligro de asfixiarse. O más bien, puesto que son nuestros bienes *humanos*, nosotros nos estamos asfixiando... La intención de este trabajo ha sido la de una recuperación, un intento de descubrir bienes enterrados a través de la rearticulación y, con ello, devolver el aire a los pulmones medio colapsados del espíritu» (pág. 542).

Entre estos dos paréntesis se desarrolla la obra, tan amplia y compleja que aquí solo veremos unos cuantos puntos, los suficientes para establecer el *iter* de ella. Parte de unos «marcos referenciales ineludibles» (pág. 17). La primera parte aborda el fundamental tema del Bien, entendido en su doble dimensión personal y social, comprendido así por todos pues, como nos dice en la otra obra citada, «el rasgo general de la vida humana... es su carácter fundamentalmente ideológico». Aquí nos limitaremos a ver estos puntos: la «interioridad» (2ª Parte); la inevitable presencia de la naturaleza (4ª Parte) y cómo esto nos ha llegado hoy (5ª Parte).

Descubriendo los «marcos referenciales ineludibles» en la «religión dialógica» dice: «El mundo moral de los modernos es significativamente diferente del existente en civilizaciones anteriores. Esto queda claro al observar el sentido en el que los seres humanos resultan merecedores de respeto» (pág. 25). Y así, al ver «el yo en el espacio moral» señala cómo «la dignidad del guerrero, del ciudadano, del cabeza de familia, etc., se basa en el trasfondo de la comprensión que cierto valor especial adscribe a esas formas de vida o al rango y posición que esa gente ha logrado dentro de ellas... La ética del honor, ha sido simplemente trasfondo para una muy generalizada comprensión de la dignidad» (pág. 41). Así es como se manifiestan «las conexiones que existen entre nuestro sentido del bien y nuestro sentido del yo... (que) van estrechamente entretnejidos y que conectan con la manera en que somos agentes que comparten un lenguaje con otros agentes» (pág. 57). Y aquí lo importante no es lo mucho ni lo poco, sino lo mejor y lo

peor, pues «las distinciones cualitativas proporcionan razones para nuestras creencias éticas y morales» (pág. 69).

En efecto, «las distinciones cualitativas, como son las definiciones del bien..., ofrecen razón —es en este sentido, que, al articularlas, articulan lo que subyace en nuestras opciones, inclinaciones e intuiciones éticas» (pág. 94). No otra es la diferencia entre el marco de referencia tradicional y el actual: hoy, «gran parte de esta filosofía procura distanciarse lo más posible de estas distinciones, negar un lugar en la vida moral a la percepción de los bienes o de los hiperbienes incomparablemente superiores. El utilitarismo es el caso más notable. Reconoce el bien y la felicidad. Pero se caracteriza por el polémico rechazo de toda distinción cualitativa. Lo superior y lo inferior han dejado de existir. Pertenecen a la antigua perspectiva metafísica. Sólo existe el deseo y el único parámetro que permanece es el de la maximación de su satisfacción» (pág. 95). En otras palabras, se elimina la *jerarquía* de bienes y así se pasa del ámbito moral —bien, mal— al psicológico —satisfacción/irritación—.

El paso de uno a otro discurso ético lo seguiremos con Taylor en unos cuantos casos puntuales: los griegos, Agustín, Descartes, Locke, J. J. Rousseau, hasta llegar a la situación actual. El inicio del crucial tema del orden —del— bien lo pone en Platón desde una metafísica en que «utiliza la dicotomía dentro/fuera para explicar su punto de vista... Para Platón las oposiciones cruciales son la del alma contra el cuerpo, la de lo inmaterial contra lo corporal y la de lo eterno contra lo cambiante» (pág. 137). Pero añade: «Aún tendremos que esperar hasta Agustín para que una teoría de esa clase, en la cual los bienes del alma se acentúen sobre los de la acción mundana, se formule en términos de interior/exterior» (*ibid.*) que es lo que afecta directamente a la formación del Yo. De todos modos, para Platón, «la visión o comprensión correcta que de nosotros tenemos es la que capta el orden natural, el análogo a la salud» (*ibid.*). Con otra óptica, «Aristóteles distingue entre el conocimiento del orden eterno y la conciencia que poseemos del orden correcto de la vida, ambos... esenciales para la vida buena. La *theoria* o contemplación del orden inmutable es una de las acti-

vidades más elevadas del hombre y lo acerca a lo divino» (pág. 141). En el desarrollo posterior «los estoicos rompieron por igual con Platón y Aristóteles al rechazar por completo el valor de la contemplación... La persona depravada se mueve por la pasión... La persona sabia está totalmente libre de ellas» (*ibid.*).

Así entramos en una nueva fase que supera la anterior por la *creatio ex nihilo*, no sólo con un *orden* dado, sino con un *Ordenador* Omnipotente: estábamos ante Agustín, al que dedica todo un Capítulo que es el meollo del tema del libro y recorre todo el discurso de las «fuentes del Yo», titulado «In interiore hómine». Dice Taylor: «El punto de vista de Agustín estuvo influido por Platón, tal como le fue transmitido a través de Plotino... Cuando finalmente logró percibir a Dios y el alma como inmateriales se liberó de los últimos grilletes de la falsa visión maniquea. A partir de aquel momento, Agustín iba a entender la oposición cristiana entre espíritu y carne mediante la ayuda de la distinción platónica entre lo corporal y lo incorpóreo... Asumió también las Ideas. Estas son ahora los pensamientos de Dios y, por tanto, pueden seguir siendo eternas incluso en este nuevo contexto... La doctrina de la creación *ex nihilo* se empareja con la noción platónica de la participación. Las cosas creadas reciben su forma a través de Dios, mediante su participación en las Ideas» (pág. 143). Este es, pues, el *cualitativo* orden de la jerarquía moral con el *modelo* o ideal de las Ideas Arquetípicas Divinas: «El mundo de la creación muestra un orden significativo; participa de las Ideas de Dios. La ley eterna de Dios impone el orden. Insta a los humanos a ver y respetar ese orden» (pág. 144).

Desde este *marco referencial*, Agustín entra en la «interioridad»: «En *De Trinate* XII, distingue entre el hombre interior y el hombre exterior. El hombre exterior es lo corporal... el interior, el alma» (*ibid.*). Aquí opera su esquema de *exitus-reditus*, la idea y la vuelta: «*Noli foras ire; in interiori homini habitat veritas*... Repite una y otra vez que lo que necesitamos está *intus*. ¿Por qué esta diferencia con Platón?... La respuesta más breve es porque el sendero que lleva a dios está dentro» (pág. 145), Dios es *intimior intimo*, más íntimo que mi propia intimidad. Pero, «también, según

Agustín, a Dios puede conocerse más fácilmente a través del orden que ha creado... Agustín gira el enfoque desde el campo de los objetos conocidos al del proceso de conocer; es allí donde se encuentra Dios. Esto empieza a justificar que utilice el lenguaje de la interioridad» (pág. 145). Tenemos, pues, que regresar del filósofo al cristiano: «El arquetipo de la Semejanza con Dios sólo puede provenir de la palabra del mismo Dios, engendrada por El y de su misma sustancia, es decir, la Segunda Persona de la Trinidad, por quienes fueron hechas todas las cosas» (págs. 143-4).

En este marco referencial del discurso clásico, la interioridad del Yo queda firmemente inscrita en un orden -del ser-del bien-y-de-la-verdad. Esto, obviamente no es el discurso metafísico, ético y antropológico actual: pasemos a ver, con Taylor, cómo se produjo el cambio del marco referencial, más bien la «fractura» del orden humano hasta llegar a la actual «ética de la inarticulación» (págs. 68-106). Aquí el personaje clave es «Descartes: la razón desvinculada» (pág. 159), porque «Descartes da un vuelco radical a la interioridad agustiniana conduciéndola por una nueva dirección, que también ha hecho época. Este cambio se podría describir diciendo que Descartes sitúa las fuentes morales dentro de nosotros... La interiorización que se realiza en la Edad Moderna, cuya formulación cartesiana fue una de las más influyentes e importantes, difiere mucho de la de Agustín. Coloca las fuentes morales dentro de nosotros en un sentido muy real. Respecto a Platón y respecto a Agustín se produce en cada caso una transposición por la cual dejamos de vernos a nosotros mismos en relación a unas fuentes morales situadas fuera de nosotros... Se ha interiorizado una importante facultad» (*ibid.*). En otras palabras pasa de la metafísica de la *heteronomía* trascendente a la *autonomía* de la inmanencia de la conciencia humana.

¿Cuál es la «importante facultad» que absolutamente interioriza el Yo cartesiano? Sin duda la «razón», imperada por la «voluntad» a través del primigenio acto volitivo de la «duda metódica» para así alcanzar un «comienzo científico»: «La concepción del conocimiento científico que termina por surgir de la concepción galileana es representacional: Conocer la realidad es poseer la repre-

sentación correcta de las cosas ... Ahora es necesario construir una representación de la realidad... la *idea* emigra desde su sentido óntico para de ahí en adelante designar los contenidos intrapsíquicos de las cosas *en la mente*, del mismo modo que el orden de las ideas deja de ser algo que *encontramos* para constituirse en algo que *construimos*... El orden de las representaciones ha de desarrollarse de tal manera que genere certeza, mediante una de percepciones claras y distintas» (pág. 160). Esto, justamente, era el viejo sueño del sofista Protágoras: «el hombre es la medida de todas las cosas», que Taylor expone clara y concisamente como pieza fundamental de la cultura moderna.

El tema no se agota así en la teoría; forzosamente generaría una filosofía práctica (ética y política) coherente con tales principios. La «representación» cartesiana —y «post»— admite, además de la «razón», otro principio del Yo inmanente, las «pasiones» a educar, ya que «a lo que realmente equivale es que la pasión se va infundida por la intuición racional de aquello que es apropiado y, por tanto, sea dócil a ello... La doctrina agustiniana de los dos amores añade una nueva dimensión a esta imagen. La intuición podría no ejercer ninguna influencia, dada la perversidad de la voluntad... Descartes introduce una concepción de índole radicalmente diferente... sigue a los estoicos al fundar su ética en la física» (carta a Chanut, del 15.VI.1646) (pág. 164). Lo cierto es que así «desmitificamos el cosmos como establecedor de fines cuando lo entendemos de un modo mecanicista y funcional como ámbito de posibles medios... El nuevo modelo de dominio racional que presenta Descartes plantea dicho dominio como cuestión de control instrumental» (pág. 165), es decir, se cambia el juicio moral por la eficacia: «La aprobación de Descartes del control instrumental significa que impone una constante acción eficaz para lo que queremos, a la par que la indiferencia del resultado» (pág. 167): los actos humanos, sean «eficaces» o no, y ésta es la moralidad admitida en esta ética.

¿Qué consecuencias implica esto?: «La nueva definición del dominio de la razón produce una interiorización de las fuentes morales (*autonomía*, A.S.). Cuando la hegemonía de la razón se en-

tiende como control racional, el poder para objetivar el cuerpo, el mundo, las pasiones, es decir, para asumir una postura perfectamente instrumental hacia ellos, las fuerzas de la fortaleza moral no pueden percibirse ya fuera de nosotros (*heteronomía*, A.S.) ... Creo que el tema moderno de la dignidad de la persona humana, que tan relevante lugar ocupa en el pensamiento moral y político moderno, parte de la interiorización que he estado describiendo» (*ibid.*): En otras palabras, el juicio de eficacia instrumental, *utilitario*, ha sustituido al tridimensional (el *plus de* la vertical trascendente en las personas y sociedades humanas) juicio *moral* y, por ende, surge la actual concepción *utilitaria* de *qué sea y dónde radica* la «dignidad de la persona humana» reificada, objetivada, un «qué» y no un «quién».

Una vez efectuado el cambio del referente trascendente a la inmanencia de la conciencia, la geométrica «representación» cartesiana, clara, distinta, matemática, se mostró insuficiente tanto en la teoría cuanto en la práctica y los filósofos post cartesianos tuvieron que enfrentarse a la tarea de reducir a términos de la concepción inmanente la «tozudez de lo real» (Hegel) que corrige con la «astucia de la razón», precisamente, las bellas «representaciones» ideales. Esto se vio desde el principio y así, «detrás de la contemporánea reacción crítica de Pascal, está el hecho que esta nueva concepción de la interioridad, una interioridad de auto suficiencia, de autónomas facultades para el ordenamiento por la razón, *también* preparó el terreno para la increencia moderna» (pág. 173), es decir, la ablación de la dimensión religiosa. Aunque antes Taylor ha señalado que «Descartes no sólo no es un cripto ateo, sino que tampoco es un deísta dieciochesco» (*ibid.*).

Pero, lo quisiera o no Descartes, así se inicia lo que Fabro llama «la cadencia atea del *cógito*». Y, aunque «Descartes no intentó *reemplazar* el ascendente agustiniano con su teoría del conocimiento... ese ascendente ya no pudo ser concebido nunca más del mismo modo después del cartesianismo» (*ibid.*). Como no podemos aquí seguir el extenso, prolijo y minucioso cuadro que pinta Taylor, nos limitaremos a dos autores posteriores, muy influyentes hoy, se quiera o no reconocer: Locke, profeta de la ideo-

logía liberal-conservadora, y J. J. Rousseau, sembrador de la semilla política de la democracia actual.

A Locke lo encierra Taylor bajo el epígrafe «el Yo puntual» (pág. 175), dentro del «sujeto desvinculado de Descartes» (*ibid.*): «La figura moderna que denomino el yo puntual ha llevado la desvinculación mucho más allá, inducido por la misma combinación de motivos: la búsqueda de un control entretrejado en una cierta concepción del conocimiento. La desvinculación se lleva más lejos cuando se vuelve hacia el propio sujeto. Descartes ya comienza a dar este giro» (pág. 177). Pero «Locke asumió una postura realmente intransigente, una postura que estableció los términos por los cuales se definiría el yo puntual a lo largo de la Ilustración y aun después. Fue más allá de Descartes y desestimó cualquier noción de las ideas innatas» (pág. 180) como doctrina noética. Es decir, frente a la prioridad que da el francés a la *res cogitans* racional, Locke sigue a Berkeley y prioriza la sensación de la *res extensa* como origen del conocer: «Locke reifica la mente en un grado extraordinario... adopta un atomismo de la mente; nuestro entendimiento de las cosas está constituido por bloques de ideas simples» (pág. 182) que se activan «a través del impacto sobre los sentidos» (pág. 183) en un «proceso cuasimecánico» (*ibid.*). En consecuencia, «la teoría de Locke quiere, y también refleja, ideas de la independencia y la autorresponsabilidad; una noción de la razón libre de la costumbre y la autoridad localmente imperante» (*ibid.*), es decir de la tradición moral: es la proclamación del individualismo absoluto en el que cada uno genera «sus» propias ideas según «sus» sensaciones agradables o irritantes. Con esto se consuma el paso de la moral a la psicología: al negar el conocimiento sin la *sensación*, excluye radicalmente los valores morales que en sí no son *sensibles* y quedan reducidos a sus consecuencias, agradables o irritantes que, esas sí, son observables.

Aparece aquí el problema de la relación social: «Todo el *ensayo* de Locke va dirigido contra quienes controlarían a los demás con principios engañosos, supuestamente incuestionables, como los pretendidamente *innatos*» (pág. 185) desarrollados por una única



«razón humana» que en la vertiente de Spinoza y Hegel lleva el cartesianismo al Estado totalitario. Pero hay más: «Esta visión objetivante antiteológica de la mente no sólo excluye las teorías del conocimiento que suponen la sintonía innata con la verdad, sino que también va dirigida contra las teorías morales que nos ven con una tendencia natural hacia el bien... La desvinculación transforma además la teoría de la motivación de Locke... adopta una teoría hedonista: El placer y el dolor son para nosotros el bien y el mal» (*ibid.*). De paso Locke se anticipa al «bellum omnium contra omnes» de Hobbes, pues instituye el conflicto y la lucha de los intereses individuales en la norma social. Por eso «no sólo la epistemología de Locke, sino también su desvinculación y su reificación radicales de la psicología humana, fueron muy influyentes en la Ilustración» (pág. 189), matriz de la cultura y el mundo actual.

Sin solución al problema social que en el liberalismo conservador sólo pretende no la paz, sino un «equilibrio» entre individuos o «yos puntuales», pasa Taylor a otro influyente pensador del psicologismo como sustitución de la moral personal y social, J. J. Rousseau. Para éste, el psiquismo humano no actúa sólo, ni principalmente, por las burdas *sensaciones* físicas, sino por los internos *sentimientos* psíquicos, tal como se desarrolló en el amplio movimiento estético y social del romanticismo: «Llega con el haz de nociones que en el siglo XVIII representan la naturaleza como fuente interior. Me refiero a las nociones que surgen con el *Sturm und Drang* alemán... Naturalmente Rousseau es el punto de partida... y se convierte en una de las vertientes constitutivas de la cultura moderna... La filosofía de la naturaleza como fuente fue central en la gran conmoción que se produce en el pensamiento y la sensibilidad, y que denominamos *Romanticismo*» (pág. 389), nos dice Taylor al describir el «giro expresivista» (*ibid.*) o emotivista. Antes ha señalado que «el lenguaje necesario para interpretar el orden de la naturaleza no podemos deducirlo de una gama de correspondencias públicamente disponibles; ha de configurarse con las resonancias de nuestro mundo interior» (pág. 320), se regula por las pascalianas *raisonns du coeur*, los *sentimientos*, no las *sensaciones*

que, como no puede quitarse, se ocultan púdicamente, en el juego de «un lenguaje más sutil» (*ibid.*).

«Rousseau en realidad lleva el subjetivismo de la comprensión moral moderna a una etapa más avanzada... El designio providencial de la naturaleza asume el lugar que ocupara el orden jerárquico de la razón como bien constitutivo» (pág. 381). De esta manera «ensancha inmensamente el alcance de la voz interior. Ahora es posible saber desde dentro, desde los impulsos de nuestro ser, qué es lo que la naturaleza marca como significativo. Y nuestra felicidad definitiva es vivir en conformidad con esa voz, o sea, ser enteramente nosotros mismos... La fuente de unidad e integridad que Agustín sólo encontraba en Dios, ahora ha de ser descubierta dentro del yo» (pág. 382). Se ve la divergencia de óptica —dentro de la misma inmanencia psicologista— de la moral cartesiana de la «bondad natural», regulada absolutamente por la razón humana, y Locke, que partiendo de la «maldad natural» del «yo puntual», absolutamente autónomo que no aspira a un orden moral, racional, sino a un orden estocástico entre individuos y es automáticamente producido por el equilibrio de las posibles consecuencias —buenas y malas— de las libres acciones individuales. Y se ve también cómo venía aquí reclamada «otra» solución, pero dentro de los mismos supuestos autónomos y psicológicos del marco de referencia inmanente: este fue el puesto de Rousseau.

Las posiciones enfrentadas son estas: «Las ideas expresivistas encuentran su segunda dimensión en la naturaleza como fuente... La postura instrumental implica la objetivación de la naturaleza lo que... significa percibirla como orden neutro de las cosas... Una de las grandes objeciones contra la desvinculación de la Ilustración era que creaba barreras entre los humanos y la naturaleza, y quizás aún más gravemente dentro de los humanos... entre humano y humano» (pág. 404). Es obvio que en este planteamiento teórico, «la batalla entre la razón instrumental y esta comprensión de la naturaleza todavía hace furor en las controversias sobre la política ecológica... Esta disputa entre dos perspectivas espirituales está profundamente incrustada en los conflictos internos de las sociedades capitalistas, industrialmente avanzadas. La razón instrumental

desempeña un papel tan decisivo en sus instituciones y prácticas, que cualquier cosa que altere la confianza que han puesto en ella como postura espiritual causa también un gran malestar en las sociedades capitalistas avanzadas» (pág. 405).

Y ¿cómo se inserta Rousseau en este tema tan actual?: «A finales del siglo XVIII tiene lugar un tercer desarrollo, deudor en algo de Rousseau y que introdujo en el pensamiento ilustrado la polarización entre el bien y el mal. Se le ha dado el nombre de mesianismo político moderno» (pág. 407). En Rousseau se unen los dos supuestos, la polaridad innegable entre el bien y el mal y el problema político como concerniente a la naturaleza: «Rousseau sugería una imagen del ser humano caracterizada por un gran fondo de benevolencia, cuyas fuentes eran tan naturales en nosotros como cualquiera de los deseos normales. Ello no es otra cosa que la transformación normal, no distorsionada, en virtud de algo que es instintivo en nuestra naturaleza animal, y que podría ser ahogado por la clase de razón depravada, pero que está ahí... esperando manar. El sustituto de la gracia es el impulso interno de la naturaleza» (pág. 433): la bondad del hombre en «estado de naturaleza» es pervertida por el paso al «estado civil» que le hace «sustituir en su conducta la justicia al instinto y dar a sus acciones la moralidad que antes le faltaba» (*Contrato Social*, VIII) es decir, entra en una especulación racional en la que caben «bien» y «mal» en vez del instinto, pero que ha dado origen «a la desigualdad entre los hombres». Está aquí el origen del mesianismo político que restaure el paraíso perdido, y así como la «naturaleza» es el sustituto laico de la «gracia», ahora el mesías secularizado es la *vox populi*, la «voluntad general», ajena a los mezquinos intereses pasionales particulares: «se sigue de todo lo que precede que la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública» (*Contrato*, libro XXII, cap. III) dice el ginebrino; es, pues, la «verdad que hará libres» y, por ende a todo ciudadano «se le obligará a ser libre» (ibid. L. I cap. VII). Rousseau es el origen del igualitarismo democrático que, dice Taylor, «halla sus raíces, primero, en la noción de Rousseau que el lugar de la soberanía ha de ser el pueblo, o sea, una entidad constituida por un propósito o identidad

común, algo más que una mera *agregación*» (pág. 437): justamente lo contrario de la *agregación* de «yos puntuales» de Locke.

Para terminar este somero recorrido de la obra, vamos a volver a un tema subyacente que recorre todo el coherente entramado de ella. Partimos de la penúltima cita de la página 433: «El sustituto de la gracia es el impulso interno de la naturaleza»; y de lo visto sobre el *mesías* acéfalo que es la «voluntad general». Así se cubre esa importante dimensión del Yo humano, no sólo filosófica sino teológica, que es la religión. Taylor, en el capítulo 14 —«El cristianismo secularizado»— dice que hoy lo «más fundamental es que el lugar de la «gracia» tiende a desaparecer» (pág. 263), lógica consecuencia de la secularización que, lo quisieran o no Descartes, Locke y Rousseau, acompañó a la inmanencia de la conciencia como una «cadencia atea» que potencia por exclusión a los únicos valores «utilitarios» y «sensuales». Pasa a explicar lo sucedido: «En el pensamiento cristiano existen dos vertientes tradicionales de la doctrina de la gracia y la naturaleza. La mejor manera de describirlas es relacionándolas con la concepción de la bondad natural, es decir, la bondad que los seres humanos no depravados pueden discernir por si solos o, al menos, ponerse en camino para lograrla. A lo largo del primer milenio y medio de la historia cristiana dicha bondad natural se definió en términos establecidos por los grandes filósofos paganos... Existen dos maneras en que la bondad natural humana ha necesitado el suplemento de la gracia: 1. Dios llama a los humanos a algo más que la bondad natural, a una vida de santidad que implica la participación en la acción salvadora de Dios. Esto nos lleva más allá de las excelencias definidas por el bien natural. En el lenguaje del tomismo, por encima de las virtudes naturales se alzan las *teologales*: Fe, es-peranza y caridad. 2. La voluntad humana se encuentra tan depravada por el pecado que los humanos necesitan la gracia hasta para el más mínimo intento de acercamiento al bien y quizás para discernir adecuadamente la bondad natural y, más aún, para sobrepasarla... Cuando se interpretaba 1. (pero no 2) radicalmente, se pensaba que la gracia *perfecciona la naturaleza, no la destruye*» (S. Th. I, q., ar 8, ad 2) como diría Tomás de Aquino... Cuando se interpreta 2.

radicalmente, surge la sospecha y la hostilidad ante la búsqueda de la perfección natural y, en la posición extrema, se denuncia a los moralistas antiguos (como le ocurre a Lutero) (pág. 263).

Pasa Taylor a ver el pasado moderno en el que chocan las posiciones 1. y 2., demoninando a éstas *hiperagustinismo* (*ibid.*) y terminando el Capítulo señalando que «el auge del *deísmo* en la Ilustración suele verse como un conflicto, finalmente victorioso, con dichas razones hiperagustinianas... El discurso de la Ilustración terminó por suprimir todo lugar para la gracia del tipo 2., contra la posición ortodoxa y, a partir de ahí, el naturalismo se adueña de la situación» (*ibid.* y 264): elimina el *pecado* como mal moral reduciéndolo al pecado *socrático*, la ignorancia vencible *naturalmente* por la educación y la técnica como hoy es patente.

Se trata, en resumen, de un libro importante, no sólo por su extensión (609 páginas), sino también por su bibliografía. Algo totalmente distinto de la banalidad actual en las publicaciones, dirigidas al gran público, incluso las que tocan cuestiones importantes. El libro, seguramente el mejor de los publicados en 1996, es de lectura obligada para el que quiera no sólo conocer, sino penetrar el trasfondo del mundo que vivimos. Lectura reposada que a veces habrá que repetir, sobre todo las personas que viven el mundo fáctico de los negocios y la técnica, a los que obligará a una *methanoia*, una transformación en las categorías de su entendimiento, hoy casi absolutamente matemáticas, y a la vez ampliar su vocabulario, muy restringido en esta época pragmática. En resumen, las cinco mil y pico pesetas de su precio no podrán estar mejor empleadas.

ANTONIO SEGURA FERNS

### **Enrique Calicó: MOMENTOS DE UNA VIDA (\*)**

Como chestertoniano profeso que siempre he sido, no he dejado de tener presente el pasaje —estampado en *Heretics* (1905)—

---

(\*) Ediciones STJ, Barcelona, 1995.