

ca, tan necesaria y olvidada en la formación de algunos de los llamados intelectuales de nuestro tiempo.

Miguel Rumayor. Universidad Panamericana /
Centro Universitario Villanueva
mrumayor@gmail.com

SPAEMANN, R.

El rumor inmortal. La cuestión sobre Dios y la ilusión de la Modernidad, Rialp, Madrid, 2010, 234 pp.

Esta reciente publicación, que compila diversos trabajos del autor, se compone de 10 artículos y una conversación final. Toma el título del primer artículo, en el que reitera la distinción entre *algo* y *alguien* ofrecida en su libro *Personas* (cfr. p. 19). Al hilo de esta distinción escribe que “si Dios existe podemos ser aquello que no podemos menos que considerarnos: personas. Si no queremos serlo, no existe argumento alguno que nos pueda convencer de la existencia de Dios” (p. 35; cfr. asimismo: pp. 52-54). Esta tesis es manifiesta, pues desde la realidad de la intimidad personal humana se demuestra la existencia de Dios y, consecuentemente, con la pérdida libre del sentido personal humano se cierra y oscurece la apertura natural de la persona humana a la trascendencia divina, obturación que ha dado lugar a un doble error: “la dialéctica entre naturalismo y espiritualismo, señal característica de nuestra civilización actual” (p. 35). Con todo, es claro que tal signo es distintivo de la modernidad desde el siglo XIV. Acierta al decir que “la total virtualización del mundo hace prescindible la existencia de Dios” (pp. 35, 37). El argumento rebatido no es concluyente porque conlleva una petición de principio, ya que sólo puede concebir que todo lo demás es virtual quien se considera real.

En el Capítulo II, *Pruebas de la existencia de Dios según Nietzsche*, crítica de raíz al pensador de Rockën, porque “en un pensar que no está comprometido con la verdad sino con el éxito ya no cabe decir con nitidez en qué habría de consistir ese éxito” (p. 46). En consecuencia, “el pensamiento de que Dios existe sirve para despejar la du-

da, únicamente porque descubrimos que tan sólo ese pensamiento hace posible dicha duda” (pp. 46, 47). En el Capítulo III, *Descendencia y diseño inteligente*, sale al paso de argumentos evolucionistas, con el agudo sentido común que ya ofreció en su trabajo *Lo natural y lo racional*. De ese tenor es la afirmación: “la Biología... cuando habla de la vida no tiene como referencia lo más alto y noble que hay en nosotros, directamente accesible a nuestra propia experiencia” (p. 58). Con todo, admite —como en su día Pasteur— que la vida biológica sólo puede proceder de la Vida (a saber, de Dios), olvidando el descubrimiento aristotélico de la *causa final* de la realidad física, que subordina a su *orden* cósmico las demás concausas físicas educiendo de ellas mayor perfección que la que inicialmente ofrecían, sacando, por tanto, vida biológica de donde no la había (sin necesidad de apelar a la intervención sucesiva del poder creador de Dios en el curso de la evolución natural).

En el Capítulo IV, *Cristianismo y Filosofía en la modernidad*, advierte —como Ratzinger— que “desde el principio el cristianismo ha tenido la necesidad de relacionarse con la Filosofía. Esta necesidad surge de su pretensión de verdad” (p. 65), y es que la religión sobrenatural es prolongación o elevación de la religión natural, tema tan aceptado desde la irrupción del cristianismo hasta la culminación de la Edad Media como olvidado desde la decadencia escolástica. Por eso, es verdad que “la desideologización de la filosofía es un efecto del cristianismo” (p. 67) y también, que la ideologización actual de ella responde a un olvido del cristianismo. Afirma también que ha habido descubrimientos cristianos que han sido nucleares para la filosofía, por ejemplo, la noción de *persona* (fruto, como se sabe, de los estudios cristológicos y trinitarios). Con todo, aunque históricamente tal descubrimiento se deba a la Revelación, la realidad que subyace a este concepto se puede desvelar de modo natural. Recuérdense algo hoy olvidado: en el Medievo ‘persona’ se distingue realmente de ‘naturaleza’ en todos los seres espirituales (Dios, ángeles y hombres), entendiendo por lo primero el cada quién, mientras que lo segundo denotaba lo común. Esta distinción real tiene repercusiones trascendentales —que no se sacan a relucir de ordinario—, tanto en antropología como en teología. El capítulo V, *La religión y su justificación funcional*, es una discusión frente al contemporáneo ‘funcionalismo’,

a saber, un debate sociológico; y es que la religión y la filosofía, dado su carácter de incondicionalidad veritativa, no se dejan someter a pretensiones funcionalistas, lo cual es debido, en rigor, a que “el sujeto personal trasciende la sociedad” (p. 102), es decir, a que cada *persona* es superior a la *naturaleza* humana (y también, a que el *acto de ser* personal es superior a la *esencia* humana).

El Capítulo VI, *Identidad religiosa*, responde a un diálogo del autor con la *psicología*, que reduce identidad a ‘conciencia de identidad’. También aquí la ironía acompaña a sus argumentaciones: “si la identidad es un fenómeno de la conciencia, entonces sería preciso considerar que los hombres con una conciencia dividida, por ejemplo los esquizofrénicos, son dos personas. Si realmente su identidad es doble, entonces se trata de dos identidades y no propiamente de una enfermedad que deberíamos tratar de curar. La curación equivaldría más bien a la destrucción de una de las dos personas” (p. 118). La clave de la identidad humana radica, para Spaemann, en su vinculación divina: “la relación del hombre con el Absoluto compromete al hombre en lo más profundo. Define su identidad de modo aún más central que la pertenencia a una nación... La identidad personal es un concepto teleológico, y por ello también dinámico” (pp. 131-132).

El Capítulo VII, *¿Deberían renunciar las religiones universales a la misión?*, es obviamente una reflexión sobre el papel humano de las religiones cristiana, judía y musulmana. El VIII, *Religión y “verdad de hecho”*, mantiene esta tesis: “la religión supera lo contingente en un sentido contrario a la ciencia” (p. 151). En el IX, *Algunas dificultades con la doctrina del pecado original*, Spaemann sostiene una hipótesis no suficientemente esclarecida, a saber, que el defecto de origen radica no sólo en la *naturaleza* humana (vida recibida de nuestros padres), sino también en la *persona* humana (*acto de ser*) y, asimismo, en lo que ésta añade a las potencias superiores —inteligencia y voluntad— (*esencia* humana). Pero con esta afirmación no se ve cómo se puede salvar, por una parte, que el pecado original sea ‘vulnus naturae’, pero no ‘vulnus personae’; y, por otra, que si la herida se incluye nativamente en la intimidad humana, dado que cada persona es creación directa de Dios, no se ve cómo eximir al ser divino de esta culpa. Tal vez pese en esta concepción la mentalidad protestante, o tal vez no se libre de una visión ‘totalizante’ de la persona humana, es decir, que

entiende por ésta el compuesto, suma o colección de ‘todos’ los componentes: naturales, potencias, intimidad, etc. En otras palabras, que no entiende por persona el *acto*, sino la suma de éste y las potencias, de modo que para explicar el acto se recurre necesariamente a lo potencial, lo cual supone, en el fondo, un intento de explicar lo superior con y desde lo inferior, no a su altura.

El Capítulo X, *La visión cristiana del sufrimiento* es, en el fondo, una aceptación de que el dolor humano no se puede entender, porque conlleva una falta de conocimiento. El XI y último, *Sobre la situación actual del cristianismo*, es —como se ha adelantado— una entrevista a Spaemann, en la que el autor se declara “de natural más crítico y escéptico que constructivo y dogmático”, seguramente por el medio en el que le ha tocado vivir y trabajar, ambiente en el que se lleva el discurso ‘políticamente correcto’ y frente al cual el autor afirma que “el discurso no constituye un fin en sí mismo” (p. 205), pues ya se ha indicado que el fin de todo discurso es la verdad.

En cuanto a la forma, la redacción de Spaemann —como es sabido— no es directa, sino insinuante e incluso simbólica, lo que puede suponer para el lector medio cierta dificultad en orden a descubrir las intenciones de fondo de los escritos o a comprender con claridad algunos de sus pasajes. Por lo que respecta al fondo, se puede resumir advirtiendo que a lo largo de los capítulos Spaemann reitera la frase de la Escritura según la cual el hombre espiritual puede juzgar todo sin ser juzgado por nadie, que denota una implícita defensa de que el conocer humano es jerárquico, y que —en consecuencia— la persona que busca los más altos niveles de conocimiento alcanza a saber más que quien se ciñe a los niveles inferiores, aunque los explore rigurosamente. En consonancia con esto, afirma que la fe es “la forma más elevada de racionalidad” (p. 229). Ahora bien, en este caso, más que de conocer ‘racional’ hay que hablar de conocer ‘personal’, porque el nivel superior de conocimiento humano es el *personal* o íntimo, no el de su razón (nadie se reduce a su razón, y darse cuenta de ello no es conocer racional alguno). Tal conocer personal es búsqueda en Dios del propio sentido personal, fe natural que eleva la fe sobrenatural.

Juan Fernando Sellés. Universidad de Navarra
jfselles@unav.es