

La crisis de la Modernidad

José Ángel AGEJAS ESTEBAN

1. LA NECESARIA RELACIÓN ENTRE MODERNIDAD Y CRISIS

Se ha convertido en un lugar común durante las tres últimas décadas hablar de «crisis de la Modernidad». Antes de entrar en el desarrollo de nuestro artículo, nos gustaría detenernos brevemente en delimitar el sentido que damos a dicha expresión, sin duda cargada de cierta ambigüedad.

¿Es la Modernidad la que está en crisis?, o ¿no sería más preciso afirmar que la Modernidad misma es ya una crisis? Nos parece que en líneas generales ambos sentidos son perfectamente válidos, defendibles. Precisamente tal será el hilo conductor de la argumentación en nuestro comentario. Normalmente se entiende por Modernidad el período histórico nacido en Occidente en los albores del Renacimiento, que se desarrolla paulatinamente a través de las corrientes de pensamiento empirista, racionalista e iluminista, y que desemboca en el nacimiento de las ideologías decimonónicas que se convierten en proyectos sociales tiránicos en la primera mitad del siglo xx. Como es fácil deducir, semejante complejidad de corrientes filosóficas, sistemas de pensamiento y devenires históricos son difíciles de analizar en el breve marco de este artículo. Pero nos parece que sí es posible perfilar con razonables expectativas de éxito las claves que subyacen al discurso moderno.

Como acabamos de mencionar, estas claves suponen una crisis en relación con el mundo antiguo y medieval, una ruptura con los fundamentos del mismo. La Modernidad va a fundarse sobre algunos de los logros más acabados de la metafísica y del pensamiento moral cristiano, asumiendo sus términos y parte de sus conceptos, pero desligándolos de su raíz nutricia. Ése será el empeño del pensamiento moderno, caracterizado siempre, y literalmente, por su carácter crítico: la búsqueda de un nuevo fundamento que sea capaz de dar razón suficiente para sostener aquello que se quiere separar de su matriz cristiana, a saber, la dignidad absoluta del sujeto personal, la capacidad de dicho sujeto para alcanzar la Verdad y para hacer el Bien.

Ese mundo moderno recién nacido, aún contaba con el convencimiento en el poder de la Razón, aunque esta razón recién nacida no era la misma que la razón medieval. Avanzando durante tres siglos por el camino emprendido en el Renacimiento, esa razón moderna inmanente se halló a sí misma como insuficiente para satisfacer las citadas expectativas iniciales. Llegó así la crisis de la Modernidad propiamente dicha: no la que ella provocó, sino en la que ella ha caído y que ha dado origen a la llamada Postmodernidad. Lo que hoy está en crisis en la Modernidad son los puntos críticos sobre los que construyó su ruptura con el pensamiento anterior: abandonó las referencias que daban sentido a los puntos fuertes de su sistema cultural y filosófico y no ha sido capaz de encontrar otras que las sustituyeran, con lo que aquellos puntos fuertes ya no son más que palabras huecas, sin conceptos firmes a los que referirse ni substrato metafísico en el que apoyarse. El profesor Alejandro Llano resumía este diagnóstico de la siguiente manera: «El profundo y difundido malestar que se registra en las décadas finales del siglo XX responde a las vivencias de discontinuidad entre las expectativas y los logros (...) tales aspiraciones siguen siendo —en lo fundamental— las de la razón racionalista y el déficit o la equivocidad de los logros responde precisamente a la interna quiebra de esa razón calculadora y dominante»¹.

En consecuencia, podemos afirmar con toda razón no sólo que el pensamiento moderno es claro deudor del cristianismo, sino que en la medida en la que se aleja de éste pierde sus referencias esenciales, las que le dan sentido y validez. A partir de esta constatación inicial, adoptaremos como hilo conductor de nuestras reflexiones el análisis de los distintos aspectos de la crisis actual del sujeto, de la persona humana como sujeto moral. El sujeto moderno se encuentra, como veremos, como un sujeto necesitado de verdad, necesitado de ayuda para el bien, y necesitado, en definitiva, de salvación. Las utopías de la Modernidad no sólo no han conseguido lo que prometían, la salvación personal a través del desarrollo pleno del individuo y de sus potencialidades, sino que, muy al contrario, han alejado al sujeto personal del único ámbito en el que se podía encontrar a sí mismo, y en consecuencia, perfeccionarse como persona.

Podíamos haber elegido una perspectiva que afrontara la exposición del problema desde el ámbito de la metafísica, o desde la gnoseología. En realidad, las

¹ LLANO, 1988: 85.

tres perspectivas se implican mutuamente y de hecho estarán presentes en el fondo de nuestras observaciones. Pero nos ha parecido que la ética permite contemplar el problema desde sus consecuencias prácticas más inmediatas, y por tanto, apelar a la experiencia particular y general de la convivencia humana, la que nos toca más directamente.

La ética es, ante todo y en primer lugar, el camino por el que la persona salda las cuentas con su propia naturaleza, con la exigencia de perfección que es ella misma como vocación de realización, pero también es el camino que cada persona en particular traiciona con su libertad cada día. La Modernidad ha hecho saltar en pedazos el fundamento crítico y metafísico de esta moral, y la ha convertido en una farsa huera que se inventa unos deberes vacíos de contenido, y sobre todo, vacíos de sentido: el sujeto personal no sabe para qué ha de ser bueno, y además, está íntimamente convencido de que no lo puede ser por completo, y de que a la postre, eso tampoco es tan grave.

Como no podemos hacer el bien demos apariencia de bien a las cosas. Como no sabemos ser libres, neguemos la libertad. Como no queremos saldar las cuentas con nosotros mismos, ni con nuestros semejantes, y mucho menos con un Dios trascendente, neguemos la responsabilidad moral, que es el camino más corto. Hoy cualquiera se llena la boca con la afirmación de la existencia de la libertad, pero entendida simplemente como pura espontaneidad, como pura determinación personal, sin importar la referencia de bien.

Si analizamos el discurso de fondo de las afirmaciones morales postmodernas, los fundamentos a los que se apela para justificar determinados comportamientos, opiniones o movimientos ideológicos o pseudo-sociales, nos encontramos con que se sigue fielmente el proceso siguiente: de la exaltación del sujeto como fuente de legitimidad racional (absolutamente individual o consensuada colectivamente), se pasa a la negación de cualquier instancia objetiva legitimadora de la moral para, finalmente, concluir con la negación de la trascendencia como ajena o alienante del hombre. Los ejemplos podían multiplicarse casi sin límite. En lo que resta de nuestro artículo analizaremos por separado esos tres pasos del proceso de justificación. En cada caso trataremos de describir cómo el planteamiento moderno rompe con el modo en que la filosofía clásica planteaba la cuestión y desemboca en una crisis irresoluble a no ser que se recuperen lo esencial de aquel planteamiento, no porque fuera el clásico, sino porque permite dar la respuesta adecuada que la razón humana legítimamente exige.

2. EL SUJETO AISLADO Y EN CONTRA DE LA REALIDAD

La primera consecuencia más clara del paradigma bajo el que la Modernidad considera al sujeto ha sido la ruptura de éste con cualquier referencia objetiva: de la inteligencia con la Verdad, de la estimativa con la Belleza, de la libertad con el Bien. Esa tríada, unida desde la Antigüedad como trascendentales del Ser, no ha sido discutida como tal hasta la Ilustración. Las críticas a la mentalidad racionalista que aísla al sujeto en sí mismo, o que limita la capacidad de la razón humana al ámbito de empírico-positivo han sido muchas y muy numerosas². Por su cercanía con la ética en la manera de ser percibida y de presentarse, seguiremos aquí el caso de la crisis estética como ejemplo de cuanto estamos exponiendo.

Para el mundo clásico no había obra de arte sin armonía con la Verdad y el Bien, y en definitiva, sin referencia del sujeto con la Trascendencia. Ahí es donde el sujeto se encontraba a sí mismo en plenitud. Con la Modernidad, el único criterio se encierra en las referencias del propio sujeto consigo mismo, en las categorías de su inteligencia, en su experiencia sensible. Sin podernos detener aquí en un análisis detallado de esto, podemos apuntar que sin duda, hay una estrecha relación entre la crisis del arte y la crisis de la ética. A este propósito nos gustaría relatar la experiencia y el pensamiento de un pintor que vivió todo el siglo XX casi como una tragedia, precisamente porque su visión del arte nada tenía que ver con la que se «ha llevado» y, en buena parte aún, «se lleva». Nos referimos al conde Balthazar Klossowski de Rola, famoso con el nombre artístico de Balthus, con el que firmaba sus pinturas.

Falleció el 18 de febrero de 2001, a la edad de 93 años, en Suiza. Hermano del escritor Pierre Klossowski, había nacido también en el mes de febrero, en 1908 en París, de una familia de origen polaco. Al inicio de la Primera Guerra Mundial, en 1914, se trasladó con sus padres a Berlín. Luego sus padres se separaron en 1917, y entonces vivió a caballo entre Suiza y Alemania. Su casa era frecuentada por pintores e intelectuales de la talla de Mirò, Camus, Malraux. El padre había sido historiador, pintor y crítico de arte. La madre, pintora. Balthus fue alentado a dedicarse a la pintura por el poeta Rainer Maria Rilke, amigo de

² Se pueden ver al respecto, p.e., ANTÚNEZ ALDUNATE, 2001; FINKIELKRAUT, 1987; FOSBERY, 1999; LLANO, 1988; MILLÁN-PUELLES, 1966; TOURAINE, 1993.

su madre, que le animó a publicar, cuando era aún muy joven, un libro de dibujos sobre *Mitsou*, un gato perdido, que prologó el mismo poeta.

En 1924, con la ayuda de Gide y el sostén económico de Rilke, regresó a París para estudiar pintura. Pronto empezó a ganar dinero como diseñador de decorados para teatro. En 1934 expuso por primera vez su obra pictórica en la capital francesa. Ya entonces se veía su particular estilo que le alejaría de cualquiera de las corrientes artísticas del siglo. Admirador de la pintura oriental y de Piero della Francesca, su obra se resume en unos 350 cuadros, algunos de ellos elaborados durante décadas.

En su autobiografía, de su modo de pensar y de su manera de concebir el proceso creador del artista encontramos un personaje peculiar, original y, sobre todo, profundamente conocedor del hombre y de las dimensiones más propias del sujeto humano y de la realidad, a la que respetaba con un sentido casi sagrado de la misma. Él vivía su arte como un choque con el mundo moderno: «Mi pintura es de un mundo que ya no existe», «un mundo del que no entendía nada», decía, refiriéndose siempre al siglo XX, que conoció casi por completo, y cuyas corrientes y movimientos artísticos vivió de cerca como «una avalancha vacía, horrorosa, un homenaje a la fealdad». Se mostraba incluso más tajante en las declaraciones de la última entrevista que concedió: «El mundo se pierde en el rumor y en el furor, en la prisa y en la incompetencia, en la negación de los verdaderos valores, en una fuga que marca el fin de toda esperanza.»

Este diagnóstico, lejos de suponer en él un abandono desesperado, le animó a proponer su obra y su estilo personal de trabajo como alternativa creadora y humanizante, porque, anclada en la tradición, consideraba la pintura como un arte sobre todo anónimo y artesanal, en el que lo relevante no era la genialidad del pintor, sino la obra misma al servicio de la belleza, de la transmisión de un modo de ver la vida. «Para mí la pintura es una forma de vivir, de percibir la vida. Cuando se es pintor, todo se ve en términos de pintura. Miro a la gente, la forma de su cabeza, el tono de la piel, un objeto... y todo me conduce a la misma pregunta, ¿cómo traducirlo en pintura? Amo la vida porque amo la pintura». En consecuencia, se consideraba a sí mismo como «el cruzado de la pintura en lucha contra el deterioro del arte»³.

³ BALTHUS, 2002: 138.

Esta visión tan personal, tan contracorriente en el siglo recién concluido, hundía sus raíces en plena Edad Media, cuando el sentido del trabajo se vinculaba con el proceso creador. Entonces —como dice Chesterton en su novela *El regreso de Don Quijote*— los maestros accedían a este título tras pasar «un examen ante el gremio, ejecutando una obra completa del oficio, y el gremio exigía un completo conocimiento de éste. (...) Los hombres podían convertirse en maestros, produciendo una obra maestra en su debida forma»⁴. El Quijote de Chesterton, el artista creador de un color único en el mundo para pintar las vestiduras de los ángeles, es relegado al olvido porque su creación no es rentable en el mercado que ha de producir colores en serie para suministrarlos a los grandes almacenes. En ese proceso estaba implicado el hombre entero, que dejaba su impronta personal en su obra, pues lo importante era la obra misma, única e irreplicable, al servicio de la belleza.

Quizá de esa reverencia por el misterio del ser de la que surge su concepción del arte como servidor de dicho misterio, surja la sintonía creadora entre la obra de Balthus y el mundo medieval: no se encuentra máquina alguna en sus pinturas, ni grandes ciudades deshumanizadas. Sus cuadros se remiten a «un mundo que ya no existe». «Siento nostalgia de la belleza de otro tiempo», confesaba.

En definitiva, no sólo su pintura fue contra la corriente de todo el siglo XX, caracterizada en sus diversas formas por la abstracción, sino que esto era la expresión plástica de su mismo proceso de formación y de su convencimiento intelectual. Un regreso a la tradición, a lo que de genuino hay en el arte como exaltación de la belleza, que, en la medida en la que es más artesanal es, precisamente más universal, en contra del camino emprendido por las corrientes modernas. «Tengo la impresión de que nuestro mundo se ha quedado sin estrellas, de que navega en una noche completamente negra, a ciegas. Nuestras verdades se han cuarteado, nuestras certidumbres se han agrietado, y nuestras almas se han vuelto porosas, como esponjas, incapaces de sobreponerse, de tener aplomo. [...] Nuestro siglo ya no cree en nada. Los pintores modernos tampoco, cuando la obra de un pintor, creo yo, debe referirse a las cosas más sagradas. Buscar unas formas, unos motivos, unos colores que la acerquen a las cosas divinas»⁵.

⁴ CHESTERTON, 1958: 163.

⁵ BALTHUS, 2002: 157.

La pintura al servicio de la belleza, el pintor al servicio del hombre, de la realidad. En definitiva, todo un modo de entender el proceso creativo del artista, un modo de comprender el misterio mismo del hombre en su obrar y el misterio de la realidad que suscita la admiración si se la contempla y respeta como tal realidad. Es clave, por tanto, en la línea de lo que nos interesa resaltar en este comentario, entender que la grandeza del sujeto se da por su apertura al horizonte de la realidad, y no por el cierre sobre sí mismo que provoca el pensamiento moderno. Balthus consideraba que esto también se reflejaba en el excesivo culto por la personalidad del artista, más que en la grandeza de las obras. «La pintura debería situarse por encima de la personalidad. Hoy se cree que es la personalidad lo que cuenta, pero la personalidad ha sido siempre algo pobre, insuficiente. Vivimos en la época de la personalidad. Los pintores se interesan más en expresar su personalidad que en la pintura misma, y eso es absurdo. La pintura está muerta. El que pinta intenta salir de sí mismo y se acerca así al que crea. Al pintar, uno debe dejar al lado su ego y en ese momento se siente al lado de una luz que es Dios. La mente y la mano no son más que instrumentos que escuchan lo que deben hacer»⁶.

La ruptura con el Bien que se produce en la ética moderna no es más que otra cara de este mismo proceso. En una mentalidad como la descrita hasta el momento, los valores morales no cuentan con referente objetivo alguno, y la libertad, en consecuencia, se define de manera negativa, como la capacidad de hacer lo que me surge espontáneamente sin molestar a los demás. La voluntad así entendida no es la facultad espiritual del sujeto por la que éste puede tender al bien, lo que contradice la experiencia cotidiana del hombre que se ve impelido al bien —aunque no lo haga siempre— y a exigirlo a los demás —aunque con frecuencia sienta que su clamor no es escuchado—.

Por eso podemos afirmar claramente que al sujeto humano corresponde la particularidad del mayor grado de autonomía entre los seres de nuestra experiencia, lo que no supone mera autodeterminación —que es a lo que le ha reducido la Modernidad—, sino la capacidad de integrar de modo consciente, inteligente y libre la causalidad del objeto. La acción humana en cuanto que es acción moral supone la realización de un bien que no es fabricación subjetiva, sino interpelación de la realidad a la libertad humana.

⁶ BALTHUS, 2002: 138.

La reducción moderna del sujeto moral no puede dar cuenta cabal de dos fenómenos profundamente personales: el hecho de que si mi libertad es pura autodeterminación me vea obligado a respetar a los demás sujetos, y el hecho de que la conciencia personal no siempre asienta de buen grado a la pura expresión de la voluntad personal. En los dos siguientes puntos veremos cómo estos dos fenómenos, claramente morales, ponen de manifiesto otras dos carencias graves en el modo en que la Modernidad ha tratado de explicar el sujeto moral: la ruptura de la relación del hombre con la sociedad entendida como comunidad de personas, y la ruptura de la relación del hombre con un Dios personal. Rupturas ambas que conducen a que el sujeto humano viva casi de forma agónica y contradictoria dos de las dimensiones morales fundamentales de su libertad: el ejercicio de las virtudes de la justicia y de la religión.

3. *EL SUJETO MODERNO NO PERTENECE A UNA COMUNIDAD*

El segundo aspecto de esta crisis ética de la Modernidad, la desaparición de la sociedad como comunidad de personas, implica que el hombre no se ve con fuerzas para hacer el Bien, porque no sólo no se ve apoyado por los demás, ni impulsado por ellos, sino que además la sociedad es un obstáculo para el desarrollo personal, a veces tolerado como un mal menor, quizás, pero obstáculo al fin y al cabo. De modo que la virtud moral de la justicia no se ve como un bien que ha de ser promovido en razón de la dignidad absoluta de quien es sujeto de derecho, sino como una utópica relación de compensación de fuerzas.

Todas las visiones de la sociedad en las ideologías de la Modernidad han sido visiones utópicas. Las utopías, entendidas como teorías a las que ha de doblegarse toda la acción del individuo, y que llegan a justificar la violencia en orden a la finalidad que imponen, única finalidad que admite la filosofía moderna, son ficciones de una perfección humana considerada imposible. En definitiva, el sujeto humano se encuentra aislado con los demás, en una construcción política ajena a él y en la que no encuentra razón alguna para la perfección.

La Modernidad rompe el esquema metafísico de la causalidad, al interpretarlo de manera mecanicista, por lo que se ve forzada a prescindir en especial de la causalidad final, cuyo modo de presencia en la realidad no se entiende. El sujeto autónomo es el único que se causa a sí mismo y el único capaz de dar sentido a sus propias acciones, sin un bien que realizar con ellas, como hemos visto en el

apartado anterior. Además, como bien señala De Finance⁷ en su ensayo sobre la alteridad, el pensamiento moderno cambia el papel de la existencia, principio clásico de la comunión, que pasa a convertirse en el principio de particularización, lo incomunicable del sujeto. Todo esto hace que la comunión de personas sea metafísicamente imposible. El sujeto moderno no se realiza en la apertura espiritual al bien que lo perfecciona, de modo que no hay una dimensión espiritual que haya de respetar en los demás, que es la que les permite a ellos tender también a ese bien. Que ese bien, además, sea trascendente y el único capaz de dotar de pleno sentido la acción del ser humano será lo que veamos en el siguiente punto.

Una muestra clara de cómo esto se traduce en la práctica nos lo da el modo en que se plantean los debates sobre la globalización, que podemos considerar como la última forma de expresión de la utopía de la Modernidad. Los análisis sobre la misma tienen por lo general ese esquema de fondo. Si eres moderno, necesariamente eres o pro-globalización o antiglobalización, no existe término medio: o estás a favor de esa utopía, o te opones radicalmente a ella porque tienes otra que conseguir o contraponer a la fuerza. ¿Existen análisis de la globalización realizados desde fuera del movimiento utópico global que es la Modernidad? Es difícil encontrar análisis que sitúen como punto de partida y fiel de la balanza de sus juicios al hombre mismo, sin esquemas ideológicos previos, con todas las dimensiones que la metafísica clásica considera propias del sujeto específicamente humano.

Podemos considerar que nuestro diagnóstico de que el sujeto moderno ha muerto de éxito, también en esta dimensión social, se confirma cuando los informes médicos y las estadísticas de los institutos sociológicos no hacen más que poner sobre alerta del constante incremento del uso de drogas entre los jóvenes y del aumento de las patologías depresivas. La desestructuración de la sociedad es una consecuencia también de esta utopía moderna sobre el sujeto humano. Un analista poco sospechoso de no ser plenamente moderno como Fukuyama⁸ lo apuntaba en su ensayo sobre los factores desencadenantes de la crisis actual del orden social: «el problema de la mayoría de las democracias liberales es que no pueden dar por sentadas sus condiciones culturales previas». La Modernidad en la que nacieron esos sistemas políticos ha querido prescindir de esas condiciones previas y dar por supuesto que el nuevo proyecto se fundaría por sí solo

⁷ FINANCE (DE), 1993.

⁸ FUKUYAMA, 2000: 24.

con las solas fuerzas de un sujeto inmanente y encerrado en sí mismo, que ha resultado al final del recorrido del pensamiento moderno, un ser frágil, individualista y relativista.

La Modernidad ha privado al sujeto de las fuerzas necesarias para el bien: abandonado a sus propias arbitrariedades, en realidad el sujeto se ha visto abandonado a sus propias limitaciones, incapaz de hacer el bien que de veras le perfecciona, porque el bien «tira del sujeto hacia arriba», no sale de dentro. Las liberaciones modernas no han sido más que esclavitudes: por exceso o por defecto, las ideologías han prometido una libertad que no podían dar. No tiene ningún sentido negar la presencia o importancia de la conciencia y de la responsabilidad personal del individuo, a no ser que lo que se busque sea negar a la persona su dignidad y libertad personal. Por eso las tiranías —sean del tipo que sean— cuando prometen la libertad, la camuflan como liberación de la conciencia: prometen una falsa libertad. Adolf Hitler pronunció ante Hermann Rauschning, que en 1933-34 era presidente del Senado de la ciudad libre de Dantzig, la siguiente frase: «Yo libero al hombre de la constricción de un espíritu convertido en fin de sí mismo; de las sucias y humillantes autoaflicciones de una quimera llamada conciencia y moral, y de las pretensiones de una libertad y una autodeterminación personal, a la que sólo muy pocos pueden aspirar». La liberación de la moral no es más que la tiranía mayor a la que puede estar sometido cualquier ser humano, y no al revés, esto es, la libertad como ausencia de conciencia, como a veces demagógicamente se dice. La propia conciencia moral es el único camino para la libertad personal.

La Modernidad ha propuesto diversas formas de acabar con el orden moral objetivo y superior al ser humano. Han sido utopías que intentaron «deconstruir» el sujeto personal tachando la conciencia moral de súperyo, de superestructura de poder, de opresión religiosa... Utopías que derivaron en las formas modernas de opresión, las más bárbaras que ha conocido la Historia. Es plenamente lógico que después de esas terribles experiencias el hombre se encuentre sin fuerzas para el bien: no hay una comunidad con la que buscarlo, que es la gran contribución histórica del cristianismo a la Historia de Occidente. La evangelización supuso, entre otras cosas, que allí donde llegaba el Evangelio se formaban comunidades vivas en las que se vivía el Bien. Lo que nos conduce a la última de las carencias que el sujeto encuentra en las construcciones ideológicas de hoy: el desprecio por la gracia. El éxito del sujeto moderno pasaba por la muerte de Dios. Y con Él murió el sujeto, la persona, como era lógico que sucediera.

La necesidad de ayuda para el bien incluye, cómo no, la ayuda de la intervención divina, de la gracia. O al menos, si nos movemos dentro del orden estrictamente filosófico, en la apertura a la posibilidad de la intervención de un Dios personal, fin último al que tiende una libertad creada y contingente que busca su perfección, su realización plena. En la utopía moderna esto está excluido a priori, como ya hemos apuntado, y que podemos leer con claridad en este texto de Immanuel Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*: «El concepto de una intervención sobrenatural en relación a nuestra facultad —aunque deficiente— moral e incluso a nuestra intención no plenamente purificada, débil al menos, para dar satisfacción a todos nuestros deberes, es trascendente y es una mera idea, de cuya realidad ninguna experiencia puede asegurarnos. Pero incluso aceptarlo como idea en una mira meramente práctica es muy arriesgado y difícilmente conciliable con la Razón; pues lo que debe sernos imputado como buen comportamiento moral ha de acontecer no por influencia extraña, sino sólo por el mejor uso posible de nuestras propias fuerzas. Sólo que la imposibilidad de ello (de que ambas cosas tengan lugar una al lado de la otra) tampoco se deja mostrar, pues la libertad misma, aunque no contiene nada sobrenatural en su concepto, sin embargo nos permanece igualmente inconcebible según su posibilidad que lo sobrenatural que se querría aceptar para suplir la determinación espontánea, pero deficiente, de ella. [...] El verdadero (moral) servicio de Dios, que los creyentes han de prestar como súbditos pertenecientes a su reino, pero no menos también (bajo leyes de la libertad) como ciudadanos del mismo, es ciertamente, como este mismo reino, invisible, esto es: un *servicio de los corazones* (en el espíritu y en la verdad), y sólo puede consistir en la intención de la observancia de todos los verdaderos deberes como mandamientos divinos, no en acciones destinadas exclusivamente a Dios»⁹.

4. EL SUJETO QUE DESPRECIA EL BIEN NO ESPERA SALVACIÓN ALGUNA

«La fuerza liberadora de la Modernidad se agota a medida que ésta triunfa»¹⁰, afirma rotundamente Touraine, lo que nos sirve como claro diagnóstico del fracaso moral que han supuesto las utopías modernas, creaciones fantásticas desti-

⁹ KANT, 1981(b): 188.

¹⁰ TOURAINE, 1993: 123.

nadas a suplir en la inmanencia la dimensión trascendente del hombre. Como era previsible, un sucedáneo nunca podrá sustituir realmente al objeto genuino que suplanta, de modo que la dimensión moral de la religión, el compromiso del hombre con un Dios personal que supone el Bien supremo al que tender porque colma de forma plena sus aspiraciones como sujeto espiritual, ha quedado excluida del proyecto moderno y ahora le plantea un desafío importante. Porque no es casualidad que la Modernidad diera al hombre la centralidad que le dio. Era consecuencia directa de una cultura que afirmaba como centro de su profesión de fe religiosa que Dios se ha hecho hombre. Ninguna otra cultura ha dado al sujeto humano la centralidad que le ha dado la cultura cristiana. La Modernidad afrontó un proyecto que estaba destinado a fracasar: elevar al hombre a una categoría que no tiene si se le separa del dogma cristiano de la Encarnación y de la Redención. La crisis de la Modernidad es ahora la crisis de una cultura que se ha olvidado de la Encarnación, que ha ido eliminando su presencia real de sus construcciones ideales.

El sujeto moderno se ha olvidado de la razón última por la que la ética tiene sentido: el Bien pleno personal pasa por la salvación, por la liberación plena del mal sólo posible en la vida definitiva y gracias a la acción de Aquél por quien todo es posible. La gravedad de la secularización que nos rodea es que ha impedido al hombre encontrarse con la verdad de sí mismo. Esta clave, que muchos se niegan a aceptar, en el fondo, es a través de la que la crisis más aguda abierta por la Modernidad muestra todo su radicalismo. La expulsión de Dios del mundo real ha limitado de tal manera las posibilidades del hombre, que ha desvelado la paradoja de que cuanto más poderoso es el hombre, cuantos más medios tiene para conseguir el dominio de la materia, más pobre es de espíritu, más cerrado está el horizonte que dibuja su destino. Cuando el hombre no aspira a Dios, que es su vocación, transforma la esperanza en desesperación, la alegría en depresión.

Después de los aspectos antes analizados, la manifestación actual de esta incapacidad para el Bien se manifiesta en el desprecio por la religión, no por la búsqueda de la misma. El Instituto de la Juventud publicó en el año 2002 unos datos acerca de la percepción que los jóvenes entre los 15 y los 29 años tienen de algunos valores. Con todas las reservas precisas ante determinadas encuestas, no deja de ser sorprendente que de una lista de diecisiete valores el único que suspende para los jóvenes españoles sea la fe, con una puntuación de 4,9. El siguiente valor de la lista, votado con un 7,3 es la obediencia.

Estamos, por tanto, ante una sociedad que, decididamente, ha apostado por la visión moderna de la realidad: la fe es absurda, no es un valor, o si acaso incluso un antivalor porque genera visiones falsas de la realidad.

Sin embargo, la ética como expresión práctica de la necesidad de sentido es inseparable de la dimensión religiosa del hombre. La ética es una parte de la respuesta. Pero sin la dimensión religiosa la ética carece de su fundamento último y necesario. Vuelve a aparecer el hilo conductor de nuestro discurso de análisis de la Modernidad: la voluntad de sentido no es una determinación del hombre, es una necesidad que él encuentra en sí pero a la que él mismo no puede responder. Una vez más nos parece que un ejemplo práctico puede mostrar con bastante claridad cuáles son las deficiencias que la Modernidad nos plantea para comprender adecuadamente la relación del sujeto humano con Dios.

En la introducción al libro *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, el neurólogo Oliver Sacks¹¹ dice que su trabajo y su vida giran en torno a los enfermos, pero que el enfermo y su enfermedad le hacen preguntarse por las preguntas que son de verdad fundamentales por naturaleza. «En un historial clínico riguroso —afirma— no hay «sujeto»; los historiales clínicos modernos aluden al sujeto con una frase rápida («hembra albina trisómica de 21»), que podría aplicarse igual a una rata que a un ser humano. Para situar de nuevo en el centro al sujeto (el ser humano que se aflige y que lucha y padece) hemos de profundizar en un historial clínico hasta hacerlo narración o cuento; sólo así tendremos un *quién*, además de un *qué*, un individuo real, un paciente, en relación con la enfermedad... en relación con el reconocimiento médico físico». Como neurólogo, los casos clínicos que él maneja plantean quizá con más radicalidad a veces la pregunta por la identidad del sujeto que los que se puede encontrar un médico de otra especialidad. Pero lo relevante aquí no es detenernos en el caso clínico en cuanto tal, sino en que pensemos desde qué perspectiva me considero a mí mismo y considero a las personas con las que entro en relación, sea por la razón que sea.

En la obra citada podemos encontrar la narración de un caso que nos ilustra bien a las claras que la reducción moderna del sujeto de hecho falsifica la realidad, y hasta qué punto la búsqueda de sentido supone no sólo una necesidad psi-

¹¹ SACKS, 2001: 12.

cológica, sino la expresión de la estructura metafísica del sujeto humano. Cuenta el caso de un marino, nacido en Conneticut, de la Armada americana que en el año 1975 ingresó en su clínica proveniente de una residencia de ancianos cercana a Nueva York, con una nota de traslado que como todo diagnóstico apuntaba: «desvalido, demente, confuso y desorientado»¹².

La realidad era que, con 49 años, el aspecto de este paciente era muy saludable y se podía mantener una conversación interesante y amena con él. Había ingresado en la Marina en 1943 con 17 años, al concluir el bachillerato, y allí se especializó en radiofonía, ocupando el puesto de operador de radio. Esto lo contaba él con toda pasión. Sin embargo era incapaz de recordar con quién estaba hablando, o incluso de recordar lo que acaba de contar a su interlocutor. Con unos resultados excelentes en las pruebas de inteligencia, su memoria padecía una amnesia retroactiva importante, además de una amnesia total de la propia amnesia: él vivía «fossilizado» en 1945 y era incapaz de comprender que eso era así, que había olvidado parte de su vida y que olvidaba lo que acaba de decir u oír: las huellas de su memoria desaparecían en un espacio de tiempo inferior al minuto. En sus notas, Sacks apuntó: «está, digamos, aislado en un momento solitario del yo, con un foso o laguna de olvido alrededor... Es un hombre sin pasado ni futuro, atrapado en un instante sin sentido que cambia sin cesar. Impresión: probablemente síndrome de Korsakov, debido a la degeneración alcohólica de los cuerpos mamilares».

Dicho de otro modo, con esta descripción nos da la sensación de que nos encontramos ante un ser que parece que no posee ninguna de las cualidades más específicamente humanas, cualquiera de éstas que nos permitirían considerarle un sujeto humano en el sentido moderno, esto es, sin atender a su estructura metafísica sino sólo a las manifestaciones externas de sus capacidades psíquicas e intelectivas: memoria, conciencia de sí, capacidad de relación con los demás, previsión del futuro, desarrollo de destrezas intelectuales...

Como el mismo Sacks apunta en su relato, era el prototipo de «yo *humano*», tal y como David Hume proponía que se definiera la sustancia, y en consecuencia, también el sujeto personal, como una sucesión constante de experiencias, «un mero flujo y un mero cambio desconectados, incoherentes». Se llama

¹² SACKS, 2001: 44-67.

síndrome de Korsakov pues fue este médico ruso el que lo definió como pérdida de la memoria reciente, perfección en el recuerdo de las impresiones pasadas a la vez que se mantienen intactos el ingenio, la agudeza mental y la inventiva.

Cualquier conversación que se mantuviera con él sucedía en 1945. No podía comprender cómo se había hecho una foto de la tierra desde el espacio, o cómo era posible que su hermano, que estudiaba contabilidad y salía con una chica de Oregón, presentara un aspecto tan envejecido. Su hermano era la única persona a la que reconocía cuando le veía, aunque en su fuero interno estaba convencido, como le confesó al doctor una vez, de que padecía una grave enfermedad degenerativa que le daba ese aspecto. Cuando todo esto sucedía, su hermano era ya abuelo, por supuesto, pero para él seguían viviendo en 1945. Estos encuentros eran, por lo mismo, los únicos momentos con alguna carga de emotividad, al menos en apariencia, aunque no le aportaban sentido de historia, de continuidad: siempre sucedían en el mismo año. Era un sujeto con un ingenio, agudeza mental e inventiva, intactos; con una absoluta pérdida de retentiva, de memoria reciente; con nula conciencia de sí como sujeto permanente y substantivo a sus acciones; con una radical carencia de vida afectiva, y en consecuencia de todo ello, con una aparente imposibilidad de proyecto vital, si entendemos el sujeto con cualquiera de las filosofías de la Modernidad.

Inquieto por dar una terapia adecuada a este paciente, Sacks consultó a otro neurólogo, Luria, que le contestó: «en un caso como éste, no hay recetas. Haga lo que su ingenio y corazón le sugieran. Hay pocas esperanzas, puede que ninguna, de que se produzca una recuperación de la memoria. Pero un hombre no es sólo memoria. Tiene también sentimiento, voluntad, sensibilidad, yo moral... son cosas de las que la neuropsicología no puede hablar. Y es allí, más allá del campo de una psicología impersonal, donde puede usted hallar medios de conmoverlo y de cambiarlo. Es poco lo que puede hacer usted neuropsicológicamente, nada quizás; pero en el campo del Individuo, quizás pueda usted hacer mucho».

El consejo de Luria invitaba a superar los límites de lo inmediato. Los seres humanos somos capaces, precisamente por nuestra naturaleza, por nuestra particular condición y modo de ser, de superar ese límite, o de tener la posibilidad de esforzarnos por hacerlo. La dinámica de la naturaleza humana, que no es inmanente, es una dinámica intencional, esto es, que trasciende el momento, el dato, y aun al propio sujeto, porque busca encontrar el sentido que puede y ha de darle y que no depende sólo del sujeto que la ejecuta.

En la búsqueda de alguna acción que le aportara capacidad de dar sentido, de intencionalidad por encima del momento constante e inconexo que parecía vivir, que le devolviera la conciencia de sí mismo que parecía haber perdido, Sacks le sugirió que llevara un diario. Fracaso. No anotaba nada que no fueran sucesos externos e inconexos. Aparentemente no tenía sentimientos. Pero cuando realizaba labores para las que tenía buenas destrezas (como mecanografiar) se inquietaba porque se ponía nervioso al conseguir fácilmente algo que no le satisfacía, «quería una finalidad» en palabras del neurólogo. Llegamos así al momento clave del relato, cuando el neurólogo se vio obligado por un dato que desconocía a partir de su trato habitual con el paciente, a romper el diseño de la «terapia». ¿Qué sucedió? Pues que un día, sin pensar que este comentario iba a tener la trascendencia que luego tuvo en la práctica, Sacks les preguntó a las monjas de la residencia en la que estaba el paciente: «¿ustedes creen que tiene alma?» Tras la reacción inicial, mezcla de asombro y de escándalo, que podemos imaginar, le dijeron: «vaya a verle a la capilla y juzgue usted mismo».

«Lo hice y quedé conmovido, profundamente conmovido e impresionado, porque vi entonces una intensidad y una firmeza de atención y de concentración que no había visto nunca en él y de la que no lo había creído capaz. Lo observé un rato arrodillado, le vi comulgar y no pude dudar del carácter pleno y total de aquella comunión, la sincronización perfecta de su espíritu con el espíritu de la misa. Plena, intensa, quedamente, en la quietud de la atención y concentración absolutas, entré y participé en la sagrada comunión. Estaba plenamente fijado, absorbido por un sentimiento. No había olvidado, no había síndrome de Korsakov entonces, ni parecía posible o concebible que lo hubiese; porque no estaba ya a merced de un mecanismo defectuoso y falible (el de las secuencias sin sentido y los vestigios de memoria) sino que estaba absorto en un acto, un acto de todo su ser, que aportaba sentimiento y sentido en una unidad y una continuidad orgánicas, una continuidad y una unidad tan inconsútiles que no podían admitir la menor quiebra. Era evidente que Jimmie se encontraba a sí mismo, encontraba continuidad y realidad en el carácter absoluto del acto y de la atención espiritual. Tenían razón las monjas: allí hallaba su alma. Y la tenía Luria, cuyas palabras recordé entonces. La memoria, la actividad mental, la mente sólo, no podía fijarlo; pero la acción y la atención moral podían fijarlo plenamente. [...] Ver a Jimmie en la capilla me abrió los ojos a otros campos donde se convoca al alma y se la fija y apacigua en atención y comunión».

Durante los nueve años transcurridos desde su ingreso en la residencia hasta que se escribe el testimonio no había habido absolutamente ningún cambio en la situación neurológica del paciente. Pero esa constatación le permitió al doctor

descubrir que la manera en que podía tratar de captar de alguna manera la «atención» de Jimmie, insostenible en el tiempo como continuidad, estaba en la «intencionalidad» de su emotividad y de su espíritu, lo que lograba también, además de en misa, escuchando música o contemplando piezas dramáticas sencillas. Se encargó de ciertas labores de jardinería. Entonces el espacio del jardín ya no le parecía nuevo todos los días: era el único espacio que le resultaba familiar y donde casi nunca se sintió perdido o desorientado.

«La primera vez que le vi me pregunté si no estaría condenado a una especie de espuma *humeana*, una agitación carente de sentido sobre la superficie de la vida, y si habría algún medio de trascender la incoherencia de su enfermedad *humeana*. La ciencia empírica me decía que no... pero la ciencia empírica, el empirismo, no tiene en cuenta al alma, no tiene en cuenta lo que constituye y determina el yo personal. Quizás haya aquí una enseñanza filosófica además de una enseñanza clínica: que en el síndrome de Korsakov o en la demencia, o en otras catástrofes similares, por muy grandes que sean la lesión orgánica y la disolución *humeana*, persiste la posibilidad sin merma de reintegración por el arte, por la comunión, por la posibilidad de estimular el espíritu humano. Y éste puede mantenerse en lo que parece, en principio, un estado de devastación neurológica sin esperanza».

Hasta aquí los datos más relevantes del caso relatado por el neurólogo inglés. Nos parece que es un testimonio muy esclarecedor. El hecho de que sea un científico su relator ofrece una descripción clara de los fenómenos y de sus causas, además del reconocimiento de en qué nivel de la acción humana se mueve cada uno de esos fenómenos, y de cómo hay determinadas realidades que no podemos reducir. La pregunta por el sujeto, por el yo moral, es por tanto, la última en su sentido y profundidad, que excede el nivel de lo científico, pero que es perfectamente racional. El sujeto humano es, por encima de todo, un sujeto moral, esto es, necesitado y capaz de sentido, algo que la religión ofrece de manera natural.

Dentro de esta dinámica de la crisis del sujeto religioso en la Modernidad y del desprecio de la relación personal con Dios como ser personal nos parece que merece una particular atención esa especie de renacimiento del interés por religiones paganas. Como ya vio muy bien Guardini a mediados del siglo pasado cuando hacía el análisis de la crisis de la Modernidad¹³, este regreso era inevita-

¹³ GUARDINI, 1958.

ble y además particularmente dañino. Y por dos razones fundamentales: primera de todas, porque en el rechazo de la verdad sobre el hombre ha de quitarse de en medio la plena revelación de la misma, acontecida en Cristo, y porque en la exaltación de lo pagano se devuelve al hombre a la naturaleza de lo espontáneo sobre lo racional. No olvidemos que estas religiones desaparecieron hace siglos ante la aparición de la Revelación, lo que supone que este rebrote sólo es posible en la medida en la que este neopaganismo es voluntariamente ateo, es decir, que niega la existencia de un Dios personal. Son religiones de la materia o de la naturaleza. Su horizonte moral personal es inexistente.

Sería muy interesante, a este respecto, analizar cómo algunos autores o artistas actuales defienden la novedad antropológica del Evangelio. Muchos de estos escritores o artistas son, precisamente, conversos del agnosticismo moderno a la fe cristiana, y en sus itinerarios espirituales podemos seguir los trazos de la dinámica espiritual que la Modernidad ha corrompido. Defender el Evangelio es defender al hombre, porque cualquier teoría del hombre que excluya la novedad cristiana es una antropología imperfecta. Y en relación con el neopaganismo que acabamos de citar, esto es particularmente interesante. Las obras de Tolkien sobre los mitos, por ejemplo, o las de René Girard muestran cómo la grandeza del Bien del mundo cristiano, y de la cultura y la filosofía que de él surgieron, no aparece de ninguna manera en mito pagano alguno.

Al final de su obra *Retorno a Brideshead*, Evelyn Waugh presenta a su personaje, Julia Flyte, católica e infiel, obligada a decidir sobre su futuro. ¿Qué harás?, le pregunta su amante Charles. Ella responde con estas palabras: «Seguir sola, simplemente. ¿Cómo puedo saber lo que voy a hacer? Tú me conoces totalmente... Siempre he sido mala. Es probable que vuelva a ser mala, y volveré a ser castigada. Pero cuando peor soy, más necesito a Dios. No puedo estar fuera del alcance de su misericordia. Eso es lo que significaría empezar una vida contigo; sin Él. Lo único que puedo desear es ver un paso más adelante. Pero hoy me di cuenta de que hay una cosa imperdonable, como las cosas de la infancia, tan malas que sólo mamá podía arreglarlas, la cosa mala que estaba a punto de hacer, pero no acabo de ser lo bastante malvada para hacerla: situar a un rival a la altura de Dios. ¿Por qué se me permite a mí entender esto y a ti no, Charles? Quizá sea a causa de mamá, de Nanny, Cordelia, Sebastian, quizá Bridey y la señora Muspratt, que siempre me han tenido presente en sus oraciones; o quizá sea un trato privado entre Dios y yo: si sacrifico lo único que quiero de veras, por mala que sea no me abandonará totalmente al final. Ahora los dos estaremos solos, y no tendré ninguna posibilidad de hacértelo comprender».

5. LA CRISIS NO ES UN PUNTO DE LLEGADA: LA ÉTICA QUE NOS ESPERA

El análisis que hemos elaborado de la crisis de la Modernidad no conduce a una conclusión derrotista. Porque la Modernidad surge con una pretensión loable, aunque con taras que le condujeron a su fracaso: el hombre es capaz del bien y es posible ordenar la realidad humana en función de ese bien. Como decía Chesterton, «la gente de hoy no es perversa; en cierto sentido aún pudiera decirse que es demasiado buena: está llena de absurdas virtudes supervivientes. Cuando alguna teoría religiosa es sacudida, como lo fue el Cristianismo en la Reforma, no sólo los vicios quedan sueltos. Claro que los vicios quedan sueltos y vagan causando daños por todas partes; pero también quedan sueltas las virtudes, y éstas vagan con mayor desorden y causan todavía mayores daños. Pudiéramos decir que el mundo moderno está poblado por las viejas virtudes cristianas que se han vuelto locas. Y se han vuelto locas de sentirse aisladas y de verse vagando a solas»¹⁴. En el fondo, las personas están buscando, aunque a ciegas, la respuesta a la necesidad de sentido que lleva inscrita en el alma como un código de barras.

Puede ser que, como decía Valéry, parte de la culpa de la crisis la tengamos los mismos cristianos que no hemos sabido dar a la Encarnación toda la fuerza que tiene, o mejor dicho, que en la crisis de la Modernidad nos hemos dedicado a rebatir teorías y razones puras, cuando el cristianismo es muy «impuro». Entiéndase lo que queremos decir, cito a Valéry: «la Iglesia —al menos en la medida en la que la Iglesia es tomista— no le da al alma separada una existencia muy envidiable. Nada más pobre que esta alma que ha perdido su cuerpo. Apenas tiene más que el mero ser... Condición tan vana y tan insípida es, felizmente, pasajera...; la razón pide y el dogma impone, la resurrección de la carne...; el alma despojada debe, según la teología, recuperar en un cuerpo determinado una determinada vida funcional; y mediante este cuerpo nuevo, una especie de materia que permita sus operaciones y llene de maravillas incorruptibles sus vacías categorías intelectuales. Un dogma que concede a la organización corporal esta importancia apenas secundaria, que reduce considerablemente el alma, que nos prohíbe y ahorra el ridículo de representárnosla, que llega hasta obligarla a reencarnarse para poder participar plenamente de la vida eterna, este dogma,

¹⁴ CHESTERTON, 1986: 17.

tan exactamente contrario al espiritualismo puro, separa de manera tajante a la Iglesia de la mayoría de las demás confesiones cristianas. Pero me parece que desde hace dos o tres siglos no hay artículo sobre el que la literatura religiosa haya pasado más ligeramente. Los apologistas, los predicadores, apenas hablan de esto... No alcanzo a ver la causa de este semisilencio¹⁵.

Dicho de otro modo: la genialidad del momento en el que nos encontramos está en que la Modernidad anhela salir del atajo sin salida en el que se ha metido, lo que permite ofrecer todas las respuestas que el hombre anda buscando a tientas por todos lados y que sabemos que no va a encontrar. La ética que nos espera, siguiendo un poco las, a mi parecer, sensatas propuestas de MacIntyre, pasan por recuperar las virtudes aristotélicas, iluminadas por San Benito, propuestas a un hombre que tras el paso por la Modernidad ha tenido experiencia de su fracaso y se sabe, aunque no lo admite, racional pero dependiente¹⁶.

BIBLIOGRAFÍA

- ANTÚNEZ ALDUNATE, J., *Crónica de las ideas*, Madrid, 2001.
- BALTHUS, *Memorias*, Barcelona, 2002.
- BORGHESI, M., *Postmodernidad y cristianismo. ¿Una radical mutación antropológica?*, Madrid, 1996.
- CORETH, E.; NEIDL, W. M. y PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* (3 vols.), Madrid, 1993–1995.
- CHESTERTON, G. K., *El regreso de Don Quijote*, Barcelona, 1958.
- *Ortodoxia*, México, 1986.
- FINANCE, J. (DE), *Essai sur l'agir humain*, Bruxelles, 1997².
- *L'ouverture et la norme. Questions sur l'agir humain*, Città del Vaticano, 1989.
- *En balbutiant l'indicible*, Roma, 1992 (a).
- *Personne et valeur*, Roma, 1992 (b).
- *De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*, Roma, 1993².
- FINKIELKRAUT, A., *La derrota del pensamiento*, Barcelona, 1987.
- FOSBERY, A., *La cultura católica*, Buenos Aires, 1999.
- FUKUYAMA, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, 1994.
- *La gran ruptura*, Barcelona, 2000.

¹⁵ MOELLER, 1982: 159.

¹⁶ MACINTYRE, 2001.

- GIRARD, R., *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona, 1989.
— *Cuando empiecen a suceder estas cosas*, Madrid, 1997.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El poder y la conciencia*, Madrid, 1984.
- GUARDINI, R., *El ocaso de la Edad Moderna*, Madrid, 1958.
— *La esencia del cristianismo*, Madrid, 1964².
- KANT, I., *Crítica de la Razón Práctica*, Salamanca, 1994.
— *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, 1981⁷.
— *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, 1981².
- LIPOVETSKY, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, 1988³.
— *El crepúsculo del deber*, Barcelona, 1994.
- LLANO, A., *La nueva sensibilidad*, Madrid, 1988.
— «Subjetividad moderna y acción trascendental» en *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Madrid, 1990.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Barcelona, 1987.
— *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, 1992.
— *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, 2001.
- MILLÁN-PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1966.
- MOELLER, CH., *Literatura del siglo XX y cristianismo* (t. V), Madrid, 1982.
- POLO, L., *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid, 1997.
- REVEL, J. F., *El conocimiento inútil*, Madrid, 1993.
- SACKS, O., *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona, 2001².
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, 2000.
- TOURAINÉ, A., *Crítica de la Modernidad*, Madrid, 1993.
- VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Barcelona, 1986.