



Robert Spaemann: Dios, la libertad, la realidad

Descripción

W. KÜPPER • *Grüss Gott**: bienvenidos al Alpha Forum de hoy. En este programa vamos a hablar con un científico cuyo nombre seguro que ya les es conocido. Se llama Robert Spaemann, y ha sido catedrático de filosofía en Heidelberg, en Stuttgart y finalmente en Múnich *Grüss Gott*, profesor Spaemann.

R. SPAEMANN • *Grüss Gott*.

W. K • Sobre su biografía se conoce lamentablemente poco. Al menos yo sé poco de ella. Cuando se consulta el archivo, encontramos sólo un par de referencias. Por ellas conocemos que nació usted en Berlín en 1927 y que se crió en Colonia. Estudió usted en Münster, Múnich, París y en el Friburgo suizo. Eso está claro. ¿Nos puede contar algo sobre sus orígenes? Nació en Berlín en el 1927. ¿Cómo fue eso? ¿En qué entorno creció usted?

R. S • Parece que soy berlinés, pero mis padres se marcharon de Berlín cuando yo tenía sólo tres años. Por aquel entonces, mi padre era historiador del arte y colaborador de los *Cuadernos socialistas mensuales*. Nos mudamos a Colonia y esa fue precisamente la época que más marcó mi carácter.

W. K • ¿Hasta qué punto le marcó?

R. S • A través de la escuela, de los amigos, de la época nazi y todo lo que pasaba, digámoslo así, en el otro bando. Todo esto fue impactante para mí. Lo que siguió no tiene gran interés público. La cosa es que mi vida transcurrió normalmente. Primero fui corrector de pruebas en la editorial Kohlhammer, de Stuttgart. Antes me había doctorado en Filosofía; mi director de tesis fue Joachim Ritter.

W. K • Ha estudiado Filología Románica y Teología...

R. S • Estudié Filosofía y, como materias complementarias, Romanística, Historia y Teología. Como decía, fui primero lector editorial y después ayudante en la universidad. Posteriormente, en 1962, me habilité para enseñar Filosofía y Pedagogía. El mismo año obtuve una cátedra en Stuttgart. Más tarde sucedí a Gadamer en Heidelberg. Finalmente fui, durante veinte años, profesor de Filosofía en Múnich.

W. K • Siempre me ha interesado comprender cómo encuentra alguien su camino hacia la Filosofía. ¿De qué forma lo encontró usted? ¿Cómo consiguió armonizar la Teología y la Filosofía? ¿Por qué no se hizo teólogo?

R. S • También se podría plantear la pregunta a la inversa: ¿por qué razón debiera haber sido teólogo? Pero usted no deja de tener razón. En realidad, estuve pensando durante mucho tiempo en

la posibilidad de ser teólogo. Sin embargo, quedé enganchado, por decirlo en términos vulgares, a la Filosofía. Muy pronto, ya en mi época de bachillerato, comencé a orientar mi interés en ese sentido. ¿Qué leía yo entonces? Las obras de Platón. Por otro lado, me influyó mucho cierto profesor de Colonia de aquella época, que enseñaba alemán, griego y latín. En realidad, representó para mí la primera imagen del filósofo. Por lo demás, era también un hombre que consiguió inmunizar a toda nuestra clase contra la ideología nazi. En aquel tiempo tuve la ocasión de leer principalmente a Platón y a Kierkegaard. Fueron esos dos autores los primeros que estudié en el campo filosófico.

W. K • La conexión entre Filosofía y Teología, según se ve, estuvo siempre realmente presente en usted. Nunca las ha separado radicalmente, sino muy al contrario: la Teología ha ejercido en usted, si lo entiendo correctamente, una influencia acusada sobre su doctrina filosófica. ¿Podría entenderse así?

R . S • Eso no es del todo exacto. Yo me he pronunciado reiteradamente sobre asuntos teológicos, y existe también una cierta rama de mis trabajos filosóficos que van en la dirección de la Filosofía de la religión. Pero en general es cierto que ambas materias discurren juntas en mi trabajo. No se presentan contrapuestas ni por separado, aunque tampoco discurren en el sentido de algo correlativo, como si mi filosofía, por así decir, fuera el reflejo de convicciones teológicas. El hecho de que los nombramientos que he tenido, con excepción del último para Múnich, fueran para cátedras que tanto en Zúrich, como en Heidelberg o en Hamburgo nunca fueron ocupadas por católicos, muestra que la percepción que mis colegas tenían de mi persona no fue ciertamente la de un filósofo con una impronta destacadamente teológica. En todo caso, yo había decidido manifestarme como católico y asumir una actitud consecuente en los círculos o ámbitos respectivos, independientemente de mis trabajos e inquietudes filosóficas, pero jamás mezclé en la práctica ambas cosas.

W. K • Pero, ¿me equivoco al ver, entre otras cosas, que en su filosofía ha asumido la tesis central que establece que el hombre ha sido instalado en la trascendencia? Esto aparece en su filosofía, al menos en lo que yo he observado. Esto significaría, entonces, que aquí se advierte de forma muy destacada la influencia teológica.

R . S • Bueno, cada filósofo elabora su pensamiento a partir de determinadas experiencias básicas. La Filosofía no comienza de la nada, sino que cada planteamiento se alimenta de experiencias que alguien ha vivido. Naturalmente, también esto vale en mi caso. Si tales experiencias previas están marcadas por lo religioso, no puede evitarse que sean visibles de algún modo en la propia filosofía. Pero esto le ocurre a todo filósofo, pues incluso el solipsista partidario de aquella frase de Hume: *We never do a step beyond ourselves* («Nunca damos un paso más allá de nosotros mismos»), también ha realizado de una forma muy ostensible determinadas experiencias fundamentales. Tales experiencias básicas, en mi opinión, surgen de vivencias incompletas. Si usted habla de trascendencia en lo que respecta a mi filosofía, puedo decirle que con ese término no pienso en principio en nada religioso. Más bien pienso que el hombre está llamado a descubrirse a sí mismo en el otro, es decir, está situado en el mundo de manera que puede captar al otro, al mundo o a sí mismo como realidades extrasubjetivas. Yo no vivo sólo en mi propia concha ni en el mundo de mis construcciones mentales, es decir, en una realidad virtual. En lugar de eso yo diría que la apertura a la realidad es constitutiva para la razón. Esto es lo que en primer término entiendo por trascendencia.

W. K • Bien, en primer término. Pero si esos pensamientos se prolongan en dirección a una ética filosófica, se llega asimismo a la convicción de que el hombre no es capaz de autonomía moral, sino que debe recurrir a algo que está fuera de él mismo. ¿No estaría en tal caso esa trascendencia orientada más decididamente hacia la trascendencia teológica?

R. S • No, puesto que en primer lugar se trata del otro como otro, es decir, del otro como real. Esto afecta no solamente al otro, sino también a uno mismo en su propio serreal. Yo no soy solamente mi idea o mi construcción mental de mí mismo, sino que soy el otro para el otro, y por tanto, igualmente real. Hay diferencia entre la imaginación del otro y la realidad del otro para uno. Así, pues, puede decirse que análogamente el hombre imaginado se hace real en el momento que se le imagina. Sin embargo, tan pronto como despierta, le resulta a uno claro que no era real. Se trata de lo siguiente: el otro como tal otro es tan real como yo mismo. Supongamos que estamos navegando por el mar, y surge en el lejano horizonte otro barco, o un avión diminuto, tan minúsculo que casi parece no existir, de modo que, para otra persona, pudiera tratarse incluso de un animal de tamaño indefinido. Sin embargo, razonablemente uno se da cuenta de que allá hay hombres, cada uno con su propio mundo interior, que nosotros vemos en cambio muy pequeño y como en el extremo del horizonte. La ética consiste justamente en tomar nota práctica de esa realidad.

W. K • ¿Cómo ve usted lo que afirman los filósofos analíticos y empiristas en relación con su propio pensamiento, en concreto, la negación completa de la trascendencia y su marginación del discurso filosófico? Empiristas o analíticos dicen que aun cuando a alguien le pudiera personalmente ayudar la idea de la trascendencia se le podría responder que, a pesar de ello, tal idea no juega papel alguno en el trabajo científico, ya que hay que proceder de manera puramente empírica y decididamente racional. ¿Cómo delimita usted su filosofía frente a esta postura?

R . S • Pues yo diría que sólo están procediendo de manera empírica y no racional. Empíricos sí lo son en realidad, como acabo de decir: quienes están muy lejos son empíricamente muy pequeños, pero como ser racional sé que son igual de grandes que yo. Esta afirmación no es una afirmación empírica: esto lo sé de antemano, pero puedo posteriormente verificarlo de modo empírico: según me voy acercando a ellos se me antojan más grandes. Pero aún sigue siendo verdad que se diferencian de mí. Mire, si usted tiene dolores, eso nunca será empírico para mí, porque son sus dolores y no los míos. Su dolor de muelas no me duele a mí. Si usted me lo cuenta, o yo me hago cargo de que usted tiene dolor de muelas, y si me tomo tan en serio el dolor de muelas de otra persona como el mío propio, aunque para mí no sea empírico, entonces estoy actuando como un ser responsable y racional, un ser que trasciende, que asimila como propio algo ajeno a sí mismo. Yo diría que los empiristas partidarios de la mencionada frase de Hume reducen la realidad a lo que puede percibirse inmediatamente por los sentidos. Esto no es racional ni responsable.

W. K • Naturalmente los empiristas saben, y al mismo tiempo se lo echan en cara a los teólogos, que con su concepto de Dios, éstos abren un vacío teórico y lo utilizan, por así decirlo, únicamente como tabla de salvación. ¿Qué dice usted al respecto?

R . S • En primer término, deseo subrayar que las reflexiones que he hecho anteriormente no incluyen el concepto de Dios. La realidad del dolor o de la alegría del prójimo también pueden ser reales si yo soy un ateo. Alguien puede decir que para él eso no existe, y asegurar: «para mí sólo existe lo que vivo y experimento». Entonces yo diría: una persona que fuese consecuente con ese planteamiento resultaría tan amoral que sería preferible no tener nada que ver con ella. Si no puedo representar nada real para él, y si el mundo sólo se le antoja un sueño, entonces se excluye deliberadamente de la sociedad humana. Yo diría que la afirmación de la razón es básicamente la afirmación del mundo desde el punto de vista de la ley natural. Cualquier persona normal, de la calle, piensa así, gracias a Dios.

W. K • ¿De dónde procede esa visión natural del mundo? ¿De dónde la extrae el hombre? ¿Cómo la recibe?

R. S • Primeramente hay que ver todo esto en su desarrollo genético: cómo se gesta la conciencia de realidad en la temprana infancia, cómo en el contacto con la madre se produce la conciencia de lo otro. Para el niño muy pequeño, el otro resulta real sólo dentro de la vivencia propia: el otro no es real como tal otro. Pero llega un momento en que el niño empieza a salir hacia fuera. Por ejemplo, cuando observa que la madre llora porque padece dolores; entonces el niño los padece con ella. Se da cuenta, así, de que la madre no es sólo un ingrediente de su propio mundo, sino que es real para ella misma. En este punto se me ocurre que también los animales dependen de su pareja y se cuidan de sus crías. Existe ese sentimiento de pertenencia natural. Ahora bien, la pegatina que en ocasiones puede leerse en un camión: «Piensa en tu mujer, ¡conduce con prudencia!», apela al hombre como ser racional. Despierta en su conciencia que el otro no es sólo una parte del propio mundo, sino que además yo soy parte del mundo del otro. Esto quiere decir que un conductor no sólo debe temer por su mujer sino que también debe velar por sí mismo, pues a su vez él es importante para ella. Este es un pensamiento que un animal no puede tener. Si me pregunta por qué sucede esto, ¿qué puedo responder? Quizás entra en juego aquí la idea de Dios. Para Emmanuel Levinas, esta experiencia del otro supone una experiencia implícita de Dios. Sin embargo, hay un largo camino en esta argumentación, y además habría que ir mucho más al fondo –lo que en todo caso ahora no podríamos hacer– para mostrar lo que esto tiene que ver con la idea de Dios.

W. K • Usted diría, entonces, que la razón del hombre podría tener un origen divino...

R . S • Sí. Incluso pienso que estamos finalmente abocados a esta alternativa: o se afirma que esa posición natural ante el mundo, en la que lo otro y el otro son reales, nos ha de llevar en último término a reconocer la existencia de Dios, precisamente en la experiencia del otro; o bien se destruye esa actitud natural desde una posición atea. Quizás debería explicar esto con más detalle. Es cierto que el hombre es un ser natural: también él es animal o, aquilatando más, un mamífero. Igualmente podemos asumir que el hombre surgió en un determinado momento de la historia de los vivientes. En el desarrollo natural de la vida, no obstante, cada ser vivo es el centro de su propio mundo; se puede afirmar que se propaga y quizás incluso que son los propios genes lo realmente egoísta. Pero el egoísmo es, en todo caso, lo que la razón ve en primer término. Entonces aparece la razón en la forma de ser consciente de la realidad, del ser y del no ser. La cuestión es cómo se ha podido llegar a esto. ¿Se introduce en el hombre la razón súbitamente desde fuera? Aristóteles así lo estableció. Pero si queremos pensar en la razón como un producto de la evolución, y en la evolución como un proceso tras el cual se encontraría ya la razón –a saber, una razón divina– entonces nos encontramos ante un enigma. Estamos ante la cuestión de cómo puede surgir de repente en un proceso evolutivo algo que ya nó puede explicarse en modo alguno de forma evolutiva.

W. K • ¿Entonces sería esta una cuestión que habría que dejar abierta?

R . S • Sí.

W. K • O en la que puede intentarse una respuesta, como la que ofrecen, por ejemplo, los escritos de la Revelación contenidos en la Biblia. ¿Pueden constituir estos escritos para usted una ayuda como filósofo?

R . S • No creo que en este caso haya que recurrir a los escritos de la Revelación. Desde la Antigüedad griega existe una teología llamada natural. Esto quiere decir que la idea de Dios no llegó al mundo desde el principio a través de los escritos bíblicos. Tales escritos, por el contrario, enlazan con una tal conciencia natural de Dios. Basta recordar cómo en el libro de los *Hechos de los Apóstoles*, Pablo expone en el areópago de Atenas un discurso sobre Cristo a los gentiles. Comienza enlazando con lo que los griegos ya sabían: «Yo os hablo de aquél de quien vuestros poetas dijeron: en él

vivimos, nos movemos y existimos». Pablo presupone que la gente tenía una idea clara de aquello que les hablaba. Después anuncia: «Y ese Dios se ha revelado...». Entonces por primera vez empieza la auténtica historia de la Revelación. Pero esto ya no quieren escucharlo los griegos y le despiden. Por tanto, si la idea de Dios no existiera desde antes en el hombre, entonces los escritos de la Revelación caerían en el vacío, puesto que estarían hablando de la revelación de un ser del que nadie sabría lo que realmente significa.

W. K • Existen, sin embargo, filósofos que a esa cuestión de la noción de Dios responden simplemente negando su posibilidad, o dejándola en suspenso al sostener que sobre ella nada puede decirse, ya que no existen puntos de apoyo racional que pudieran inducir a hablar de ese Dios. ¿Es para usted aceptable esta postura, o se inclinaría personalmente por otra respuesta?

R . S • En efecto, estoy persuadido de la opinión contraria. En todo caso, creo que el discurso racional para llegar a la idea de Dios presenta hoy un camino distinto del que se daba en la Edad Media y en la Antigüedad. Las pruebas medievales de la existencia de Dios –por ejemplo las famosas vías de Tomás de Aquino– albergan un supuesto tácito: presuponen toda la racionalidad, la inteligibilidad del mundo. Dan por sentado que el mundo posee una estructura racional que, por ejemplo, establece que nada sucede sin una causa suficiente. Sin embargo, este supuesto ha sido cuestionado en la Modernidad, en cierto modo por Kant, pero sobre todo por Nietzsche. Por eso Nietzsche es un pensador tan importante e interesante, ya que ha señalado que tal pensamiento de la racionalidad del mundo, es decir, la idea de que el mundo es accesible a la razón, posee un fundamento teológico. La Edad Media no lo había visto todavía de ese modo. Había afirmado que cada hombre puede darse cuenta de que el mundo es accesible a la razón y que de tal racionalidad del mundo puede deducirse la existencia de una razón original, y con ello la de un creador. Ahora bien, Nietzsche dice que esa idea de la racionalidad del mundo constituye ya de por sí un pensamiento teológico. Después de Nietzsche toda esta cuestión se ha reiterado. Tome usted como representante actual de esta tendencia a Michel Foucault, a quien cabe situar en esa línea, y que dijo en una ocasión: «No tenemos derecho a creer que el mundo pueda proporcionarnos un semblante legible». Pero si el mundo no nos proporciona una faz inteligible, entonces el discurso racional, pensándolo bien, no tiene sitio en el mundo de ninguna manera. Esto quiere decir que cuando los hombres mantienen un diálogo racional, entonces sólo imaginan que lo hacen racionalmente. Lo mismo piensa Foucault cuando afirma que todo diálogo constituye un juego de poder. Según eso, cada cual intenta ser más fuerte que el otro. El pensamiento de que la razón sea un *médium*, un intermediario por el cual podemos informarnos de la realidad, de modo que uno pueda realmente comprender lo que el otro piensa, es rechazado por Foucault. Estas ideas también las rechaza Nietzsche, con el argumento de que tal teoría es exclusivamente teológica. Hay un pasaje de Nietzsche que dice lo siguiente: también los racionalistas, los librepensadores del siglo XIX, recibían sus luces de la fe de Platón, que igualmente era la de los cristianos, es decir, que Dios es la verdad y que la verdad tiene origen divino. Por el contrario, Nietzsche opina que eso es una fe de la que hemos de despedirnos. Así, Nietzsche no sólo niega la idea de Dios, sino también la idea de la razón. Por eso tenemos que renunciar, según él, a la idea de Dios y al mismo tiempo a la de la causalidad, la persona, e incluso a la idea de las cosas, puesto que las cosas son para él representaciones antropomórficas, representan unidades que en modo alguno existen en la realidad.

Pero volvamos a su pregunta sobre la accesibilidad de la idea de Dios. Me parece que en nuestros días no podemos conocer cómo se comporta la estructura racional del mundo y de la realidad del modo en que se hacía en la Edad Media para alcanzar la idea de Dios. En lugar de esto, tenemos que considerar hoy una relación recíprocamente condicionada. Nietzsche afirma: «La imagen que tenemos

de nosotros mismos es una ilusión sistemática». Todo lo que nos dice la razón, todo lo que nos dice el lenguaje, constituye una ilusión sistemática. Hoy estamos, en mi opinión, ante la situación siguiente: o nos tomamos en serio como personas y nos creemos que efectivamente somos seres libres en el mundo, lo que por otra parte implica la idea de Dios, o, a la vez que anulamos esta idea, borramos también con ella la idea del hombre. Esto último es lo que pensaba Nietzsche, pensamiento que, con seguridad, tiene una consecuencia cierta. De ahí que, en mi opinión, hoy hemos de tener incluso más claro que en la Edad Media y que en la Antigüedad, que sobre la aceptación de la idea de Dios gravita un punto de opción que no se nos presenta simplemente como la conclusión de una prueba racional. No obstante, esta es una opción que lo es tanto para la razón como para poder tomarnos en serio a nosotros mismos.

W. K • Dicha opción sobre el concepto de persona ¿podría actuar asimismo como correctivo? ¿Podría llegar a ser necesaria en función de este papel?

R. S • ¿Qué entiende usted por correctivo? ¿Correctivo de qué?

W. K • ¿Necesita el hombre un criterio corrector contra el abuso de su libertad? ¿Necesita la idea de Dios como correctivo para confrontar con ella su autopoición como persona?

R. S • Bien. Se puede considerar en el sentido de que ha de corregirse un determinado concepto de libertad. Ante todo, pienso que el eclipse de la idea de Dios supondría al mismo tiempo el de la idea de la libertad. Por eso pienso que no se trata tanto de corregir la idea de libertad como de fundamentarla. También puede usted ver cómo se niega la idea de libertad en el materialismo moderno. De acuerdo con él, el hombre no es libre. Lo más sorprendente de esto es que quienes discuten la libertad del hombre en el campo de la teoría, de la ontología y de la ciencia, en la práctica proclaman con énfasis esa libertad, al tiempo que reclaman para sí una autonomía ilimitada y una ilimitada autorrealización, si bien insisten por otro lado en que el hombre no es libre. Por el contrario, me parece que la idea de Dios es la que funda la idea de libertad, es decir, la que conduce a ella y a que el hombre se reconozca como un ser libre y responsable. Así, la libertad se impregna al mismo tiempo de un determinado contenido. Esa libertad no se realiza de modo que el hombre desarrolle simplemente su inclinación natural –la inclinación al dominio del entorno, a la autorrealización, etc.– a costa de todos los demás. En lugar de esto, sabe que reconocer la libertad del otro constituye un momento integrador de la propia libertad. Creo que esto está asentado precisamente en la idea de Dios.

W. K • ¿No residirá también ahí la clave de la crisis de la posmodernidad, de la que tan frecuentemente se habla? Hablamos de la crisis de la idea de Dios que hoy se detecta. Entonces, la pregunta que le formulo a usted como filósofo, y naturalmente también como teólogo, es la siguiente: ¿es esa la clave de que hayamos llegado a tal crisis de la posmodernidad, y por lo que nos peleamos tanto sobre esto, y discutimos a veces hasta perder el sentido de la medida?

R. S • Bueno, ¿qué es lo que se entiende por crisis de la posmodernidad? La posmodernidad es ella misma la crisis.

W. K • De acuerdo.

R. S • En los últimos siglos, es decir, en la historia de la Modernidad, se hipertrofia la tendencia humana al dominio, al control de la naturaleza. Puede decirse que el *estar en el mundo* del hombre se guía por dos polos. Por una parte, el hombre tiene que afirmarse en el mundo: tiene que sobrevivir, y para ello ha de dominar su medio, su entorno, en un determinado grado. Por otra, el hombre también quiere encontrarse en el mundo como en su propia casa: quiere ser comprendido como parte del

mundo.

En realidad se trata de dos tendencias opuestas. Si la pretensión de controlar el mundo y someterlo a nuestras representaciones se orienta al dominio de la naturaleza, entonces el hombre mismo también se convierte en objeto de ese dominio. Hoy ya hemos llegado a esta situación: el pensamiento del dominio de la naturaleza por el hombre se convierte en la idea de la dominación del hombre sobre el hombre, hasta llegar a la propia estructura genética. El desarrollo de la razón instrumental, de dominio, lleva además a que el hombre mismo se sienta extraño al mundo. El mismo constituye una parte del mundo que será dominada. Pero entonces, ¿quién es el dominador? Es decir, ¿pertenece el soberano a los objetos de dominio? De este modo, el dominio soberano lo ejercen instancias completamente abstractas como, por ejemplo, la Ciencia, la Técnica, la Sociedad. En un mundo así entendido, naturalmente, no hay espacio para la idea de Dios, pues Dios en modo alguno es algo dominable. En vez de eso, entiendo por Dios la condición de posibilidad de la libertad humana, y al mismo tiempo la condición de la realidad. El hecho de que el hombre y el mundo puedan pensarse juntos como unidad, como ligados el uno con el otro, como cercanos, sin que el hombre quede subsumido naturalísticamente como un objeto entre objetos, implica en mi opinión la idea de la creación, en la que a la vez somos partes de la naturaleza y también seres racionales que están por encima de ella.

W. K • ¿Cabe pensar que una ayuda, una salida al problema estibaría en que la ciencia renunciase a esa pretensión de dominio y de totalidad? ¿Cabría reducir esa pretensión de un modo autocrítico? ¿Cómo podemos salir de este dilema?

R. S • En la actualidad, en efecto, esta es la cuestión más difícil. Puede decirse que la creciente falta de objetividad, la sustitución de la realidad por su simulación, el intento de comprender la vida partiendo de su simulación, todo ese proceso mismo constituye aún un proceso natural. Desde el principio, el hombre se esfuerza por afianzarse en un mundo que le es hostil, y, como ha señalado Gehlen, frente a él se ve con pocos recursos. De ahí que trate de desarrollar instrumentos de dominio. Esto es en cierto modo necesario y razonable. Pero en mi opinión hoy hemos llegado a un punto en el que ese desarrollo natural cambia bruscamente: ya no constituye un instrumento para la liberación del hombre, sino que se convierte en un proceso en el que el hombre mismo se vuelve tan poco objetivo que ya no queda posibilidad alguna de libertad. Se pregunta qué podría hacerse en tal situación. Creo que sólo unas pocas cosas pueden seguir ayudándonos.

Nunca ha funcionado tratar de poner simples fronteras a la ciencia. En todo caso ha de reconocerse que la moderna ciencia natural no puede evolucionar ni desarrollarse sin la técnica. Es decir, hoy ya no se da la ciencia por un lado, y por otro la técnica como aplicación de la ciencia. Más bien sucede que la técnica decide qué es lo científicamente posible. Dentro de estas técnicas se encuentran algunas de las que no podemos responder. Esto afecta, por ejemplo, a los experimentos con embriones. Piense usted en los médicos que actuaron en los campos de concentración; lo hicieron al servicio de la ciencia. Han realizado investigaciones de congelación de presos, y después aseguraron que eso sería de utilidad para la humanidad, pues esperaban obtener determinados conocimientos. Esto también es cierto. Sin embargo, tales conocimientos han sido logrados a un precio que no deberíamos estar dispuestos a pagar. Esto quiere decir que la idea de que a la ciencia le está permitido todo, con tal de conseguir más avances en el conocimiento, constituye una idea funesta. Bastaría recordar aquí el llamado experimento Milgram, que la radio de Baviera ha repetido desde hace tantos años. En esos reiterados programas de la radio bávara se dirigía a gente de la calle para hacer con ellos el siguiente experimento. A esas personas seleccionadas se les explicaba que, en una

cabina frente a ellos, estaba sentado alguien que tenía que memorizar una serie de palabras en un orden determinado. Cada vez que se equivocaba recibía una descarga eléctrica. Se les decía que, científicamente hablando, tal castigo con descargas eléctricas serviría para acelerar el proceso de aprendizaje. Naturalmente, todo ello no era más que una ficción, algo que la gente reclutada en la calle desconocía. Se les explicaba que para realizar esa prueba había que contar con colaboradores independientes, neutrales. Sólo tendrían que apretar el botón cuando el hombre de la cabina respondiera de forma equivocada. Las descargas eléctricas aumentarían cada vez más y el hombre de la cabina gritaría también con más fuerza cada vez que las recibiese. Cierto que todo esto era fingido. Pero la gente que estaba fuera oía realmente los gritos sin saber que eran fingidos. En todo caso, la gente colaboró: ellos apretaban el botón y eran ejecutores de lo que se les decía. Esa obediencia no era una obediencia al Estado o a la Iglesia, sino una sumisión a la Ciencia. Se les insistía en que el experimento era muy importante para las futuras generaciones. Con esta razón se dejaron convencer e intimidar. Pienso que tendríamos que llegar finalmente a un punto en el que no hagamos ya determinadas cosas, pero no porque ello lo pueda prohibir la Ciencia –la ciencia no prohíbe nada– sino porque no lo queremos como hombres. Hemos que tener el valor de reiterar que no queremos disponer de determinadas posibilidades. Aquí ya entra en juego la política.

W. K • Naturalmente esto también significa que se han de fundamentar sólidamente las decisiones. Sólo se puede juzgar sobre algo si se atiende a la sustancia del asunto y se descubre el camino recto. De ahí que también se deba mantener en principio un diálogo permanente, ya que de lo contrario la cosa no funciona. ¿Qué papel juegan aquí las iglesias? Si volvemos a referirnos a la idea de Dios, ¿son precisamente ellas las competentes, en el sentido amplio de la palabra? ¿Nos ofrecen las iglesias un apoyo concreto en este campo?

R. S • Es evidente que las iglesias juegan un papel público de extensa eficacia, que naturalmente no es despreciable. Hay que reconocer también que las iglesias se manifiestan de forma eficaz en ese círculo de resistencia.

Las manifestaciones de las iglesias son habitualmente del tipo de aquellas que muestran ciertos límites, es decir, lo que a los hombres les está permitido hacer. Yo creo que el concepto de límite en este contexto sea algo realmente importante. Los griegos se referían a eso con el término eidos, es decir, temor, respeto. Pienso que el respeto constituye un concepto fundamental de lo ético. Hay determinadas acciones que sencillamente hay que omitir. La concreción de lo que no se debe hacer se produce, entre otros factores, a través de las iglesias. De todos modos, su influencia ha retrocedido, por lo que no debemos hacer descansar nuestra actuación sólo en ellas. Y no debemos hacerlo así porque las personas que nada tienen que ver con una iglesia podrían argüir la siguiente objeción: «Muy bien, para vosotros eso es válido, pero vuestras creencias cristianas no las podéis imponer a los demás». Ahora bien, si los cristianos conviven en un contexto esclavista o racista, y dicen que ese régimen es injusto, según eso podrían recibir la siguiente contestación: «Pues bien, por mi parte eso puede valer para vosotros los cristianos, y podéis entonces dejar en libertad a vuestros esclavos, pero por favor, dejad en paz a los demás con vuestras ideas». Los cristianos tendrían que responder entonces: «No, no hablamos aquí en nombre de la Revelación; nuestra idea de los derechos humanos es válida para todos. Nosotros lucharemos contra los negreros, aunque los negreros no sean cristianos y su conciencia les permita tener esclavos. Nosotros afirmamos que en este sentido el negrero debe abandonar su convicción, su falsa conciencia, y dejar libres a sus esclavos». Por esta razón, entiendo que el testimonio, la convicción y la necesidad de esas limitaciones debe no solamente ser transmitida por las iglesias.

W. K • Por eso hemos invitado a un filósofo al programa de hoy. Queríamos saber en concreto lo que la Filosofía puede ser capaz de rendir en el siglo xxi. El profesor Spaemann estuvo con nosotros y espero que hayamos podido dar algunas sugerencias que contribuyan a la solución de estos problemas. ¡Gracias!

De la versión original © Bayerische Rundfunks, 2000
De la versión al castellano ©José María Barrio Maestre, 2003

NOTAS

* Grüss Gott: Saludo tradicional de Baviera, que significa «Dios le guarde»

Fecha de creación

30/08/2003

Autor

Wolfgang Küpper

Nuevarevista.net