

¿FIN DE LA HISTORIA, NUEVA HISTORIA? ENSAYO DE ANTROPOLOGÍA FUNDAMENTAL

Xabier PIKAZA

El profesor José María Rovira Belloso ha estudiado con interés los problemas de la actualidad. Por eso, al recordar admirado su larga amistad y magisterio, quiero ofrecerle estas pequeñas reflexiones sobre el futuro dramático y esperanzado de la historia, evocando de manera esquemática la visión de cinco autores significativos, que pueden ayudarnos a entenderlo: Marx, Comte, Nietzsche, Girard y Habermas. Sus reflexiones nos ayudan a entender la historia, al final de este segundo milenio.

1. *Introducción: Marx. Economía y fin de la historia*

Suponiendo conocidas las teorías de Kant y Hegel, comienzo con *Marx*, pues su obra es la primera *filosofía de la historia* en claves económicas.¹ La historia había sido concebida como obra de Dios (ciertos teólogos), expresión de la «insaciable sociabilidad de los humanos» (Kant) o dialéctica de las conciencias (Hegel). Pues bien, Marx la interpreta a partir de las mediaciones «materiales»: los restantes elementos (sociales o políticos, ideológicos o religiosos) resultan derivados; ella surge, se expande y realiza a nivel de economía. Ese presupuesto le ha permitido interpretar en forma nueva y sorprendente la aventura de lo humano. Éstos son los momentos fundamentales de su visión de la historia, concebida como campo de batalla y liberación para los humanos.²

1. I. KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (ed. R. R. Aramayo), Madrid: Tecnos 1987; G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, México: FEC 1998; *Lecciones de filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza 1994. Visión de la problemática filosófica en K. LÖWITZ, *El sentido de la historia*, Madrid: Aguilar 1973.

2. K. MARX, *Carta a J. Weydemeyer*, en K. MARX – F. ENGELS, *Correspondencia*, Buenos Aires: Cartago 1972, pp. 56-57. El descubrimiento del carácter económico de la realidad expresa la novedad de Marx frente al judaísmo.

Historia, guerra económica. Ella es guerra que enfrenta a poderosos y oprimidos, culminando en estos últimos tiempos con el surgimiento de la burguesía europea y el proletariado, mutuamente enfrentados, en *la batalla del fin de los tiempos*, que no es simple fin del mundo, sino conclusión de este estado dividido de existencia.

Fin de la historia, sociedad sin clases. La historia, que se expresa como división de clases, se ha invertido ya y culminará en forma de reconciliación de los humanos: su misma dinámica conduce primero a la victoria de la clase oprimida (dictadura del proletariado) y a la abolición final de todas las clases sociales.

Marx ha utilizado el análisis social de los economistas de su tiempo, reformando la dialéctica hegeliana («poniéndola de pie», es decir, situándola en un plano económico) y recreando las utopías judeocristianas de culminación universal. Así aparece como filósofo de la economía y profeta sin Dios, es decir, sin apelación al misterio gozoso y gratuito de la Vida. A su juicio, nos hallamos *en los últimos tiempos*: las contradicciones de la sociedad han llegado al máximo; es el momento de la gran inversión (conversión), que se realiza sin Dios, a partir de las contradicciones económicas que llevan a la reconciliación última, al fin de la historia:

La historia social de los últimos siglos ha sido dominada por la clase capitalista, que ha perfeccionado los medios de producción, ha creado la industria y ha convertido el mundo en un único mercado de producción, distribución y consumo de bienes materiales, transformando así el dinero (bienes) en medio universal de relación interhumana. Por vez primera, todos los humanos se relacionan entre sí a través de una «política» económica globalizada, pero lo hacen a costa del proletariado, es decir, excluyendo a una mayoría de la población.

La clase proletaria tomará el poder y ejercerá su dictadura de transformación humana. La globalización económica (del mundo-mercado) se ha hecho a costa de la mayoría proletaria, esclavizada por una minoría capitalista. Pues bien, ha llegado el momento en que la clase mayoritaria, consciente de su opresión, tome las riendas del poder social, destruyendo al capitalismo y convirtiendo el mundo entero en mercado de producción y reparto igualitario de bienes: comunismo. Este cambio exige un tipo de violencia (dictadura proletaria), pero desembocará en la pacificación de todos los humanos.

Ésta será la guerra del fin de la historia de manera que con ella desaparecerá toda división de clases, toda guerra. Tras la vieja sociedad de antagonismo y lucha, de opresión y engaño, surgirá la verdadera humanidad donde el libre desarrollo de cada uno estará vinculado al libre y gozoso (igualitario) desarrollo de todos los humanos. Las luchas cesarán, terminará la violencia, y la sociedad organizará por fin la producción sobre bases de asociación libre e igualitaria de productores, de manera que el viejo estado opresor (al servicio de los poderosos) irá al lugar que le corresponde, en el museo de antigüedades, junto al torno de hilar y el hacha de bronce.³

3. Cf. F. ENGELS, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Madrid: Fundamentos 1970, pp. 45-47, 217.

La historia culminada será la *recreación o transformación de la materia*: despliegue total del ser humano (del conjunto concreto de los hombres y mujeres de la tierra), en claves económicas. Marx piensa que ha hallado por fin y ha formulado las leyes de la historia, como Euclides formuló las de la geometría y Newton las de física.⁴ Pero su postura, leída tras un largo siglo de experiencias sociales y políticas, resulta equivocada y, a la postre, peligrosa, por estas dos razones.

Perversión de la violencia. Siguiendo la dialéctica de Hegel, Marx piensa que sólo un paroxismo de violencia (lucha final entre clases enfrentadas, victoria del proletariado) vencerá la violencia anterior, introduciendo así la paz escatológica (negación de la negación) en la historia. Ése es, a mi juicio, un falso esquema: una violencia engendra otra, el triunfo es derrota de los otros. Sólo la revelación o despliegue de un orden superior de realidad (en amor y gracia creadora) puede traer la culminación no violenta de la historia.⁵

Simplificación de la historia. Ella es más que economía: es libertad y gratuidad, comunicación afectiva y temor, gozo estético y transcendimiento dialógico. Marx acaba siendo *ingenuo*, pues cree que el humano puede reconciliarse sólo en un plano económico. Además, negando el valor original de la experiencia religiosa, interpretada como búsqueda sagrada; ha mutilado al humano, recortando y/o negando no sólo sus valores religiosos, sino también los culturales y afectivos. Ésta es una forma injustificable de limitar al ser humano.

Mirado en su conjunto, el sistema de Marx acaba siendo mítico, pues piensa que al cambiar la economía cambiarán y se solucionarán los restantes aspectos de la vida humana: pasaremos del nivel de necesidad al de libertad, de la tristeza al gozo, de la opresión al juego, etc. Eso sería un «milagro» en el sentido reducido del término, una magia. Ciertamente, influyen en la historia los aspectos económicos, no sólo en plano individual (de producción y consumo), sino también social. Pero en ellos y con ellos intervienen otros: creatividad individual y plenitud afectiva (reconocimiento mutuo, gozo compartido), generación humana (maternidad, paternidad) y comunicación social (diálogo de grupo), experiencia de misterio (sorpresa religiosa) y fascinación/miedo ante la muerte, etc.

Así podemos concluir diciendo que Marx ha visto un elemento muy valioso en el despliegue y camino de la historia, de manera que ya nadie podrá olvidar la función de la economía, dentro de un mundo globalizado. Pero, para bien del mismo Marx (y para comprensión de la historia) debemos corregir y completar

4. Cf. L. ALTHUSSER, *La revolución teórica de Marx (Pour Marx)*, México: Siglo XXI 1967; *Para leer el capital (Lire le Capital)*, México: Siglo XXI 1969. Aplicación bíblica en F. BELO, *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*, Estella: Verbo Divino 1975, pp. 26ss.

5. Así lo he mostrado, temáticamente, en *Antropología Bíblica (BEB 75)*, Salamanca: Sígueme 1993.

su esquema, como indicarán las reflexiones que ahora siguen. Por eso, no queremos ser antimarxistas, sino postmarxistas, integrando la economía en una visión total del ser humano.

2. Comte: etapa positiva, fin de la historia

A. Comte (1798-1857) simplifica la visión anterior, diciendo que los filósofos, incluso Marx, siguen inmersos en una etapa de racionalidad teórica que debe superarse y que se encuentra ya actualmente superada por la ciencia. Ellos han tenido su valor en la medida en que han ayudado a los humanos a pensar teóricamente. Pero su tiempo ha pasado, el momento de la razón ya se ha cumplido, de manera que la historia de la humanidad madura y culmina por la ciencia:

Hubo una infancia, etapa religiosa, en que los humanos explicaron el ser y procesos del mundo como efecto de poderes sobrenaturales. Pensaron que al fondo de la realidad había un alma, ser o espíritu divino, que podían conocer y/o controlar por métodos sacrales: oración, hechicería o magia. Ignoraban las conexiones físicas de la realidad, vivían inmersos en una fantasía que pensaban dirigir con métodos sacrales (politeísmo, fetichismo).

Vino después la juventud, etapa racional, y los humanos pensaron que la realidad tenía un carácter sacral (era Dios o Tao, Brahma, Nirvana o Elohim), que al fin podía interpretarse de manera «racional». Por eso, en un momento dado, los dioses sacrales se fueron convirtiendo en principios o entidades filosóficas, que culminan en los grandes sistemas (Kant, Hegel, Marx), que aún quieren explicar el ser humano en perspectiva de conflictos racionales; no han llegado a la meta y verdad positiva de la ciencia.

La ciencia aporta la madurez y verdad del ser humano: el fin de la historia. Por ella, los humanos han logrado estudiar y comprender, manejar y poseer (disfrutar) el sentido positivo de los procesos cósmicos y sociales alcanzando de esa forma su meta: ellos son capaces de actuar de una manera organizada en el conjunto de las cosas, las conocen y modelan por la ciencia. Ciertamente, la ciencia seguirá avanzando, pero en la línea actual: no habrá más cambios substanciales; lo que ha empezado seguirá, alcanzando de esa forma el paraíso.⁶

Este esquema determina, de manera consciente o inconsciente, el pensamiento de gran parte de nuestros contemporáneos, que no veneran a los dioses, ni aceptan la filosofía, sino que sólo creen en aquello que les parece «demostrado» por la ciencia. Tras la oscura magia y la engañosa razón ha brillado la verdad positiva de la ciencia que resuelve todos sus problemas.⁷ Reli-

6. Cf. A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, I-VI [1830-1832], ed. M. Serres, Paris 1975.

7. Ciertamente, los científicos saben que la ciencia (fundada siempre en hipótesis no demostrables) no responde a los problemas primordiales de la vida. Pero muchos hombres y mujeres piensan que, tras los mitos y filosofías-religiones, ha llegado la verdad por medio de la ciencia.

gión y filosofía han cumplido su tarea, el tiempo de su influjo (prehistoria) ha terminado: la historia verdadera empieza ahora, con el descubrimiento y despliegue de los poderes científicos de la humanidad (que Comte ha cantado y exaltado de forma casi sacral, presentándose como fundador de la religión universal de lo humano, de la verdad de la ciencia).⁸ El mundo es una máquina, el humano su director: sólo necesita conocer sus mecanismos, para utilizarlos de una forma positiva.

La prehistoria de racionalidad abstracta ha terminado. No son necesarias teorías sobre el desarrollo total de la razón o relación entre conciencias (Hegel). Resultan secundarios o falsos los argumentos abstractos de la economía (Marx) y los discursos sobre la voluntad de poder (Nietzsche). Sólo el desarrollo de la ciencia, con su creatividad positiva y su abundancia de bienes materiales, ofrece a los humanos su verdad, de forma que ellos puedan vincularse en justicia para siempre, unos con otros. En este final del siglo XX, tras la caída de los sistemas políticos marxistas, son muchos los que piensan que Comte tenía razón.

La nueva y verdadera historia positiva empieza y se resuelve con la producción, posesión y consumo de bienes materiales, conforme a los principios de la ciencia y a las mismas leyes del mercado que ella impone. Ciencia y mercado ocupan el lugar de los dioses y las filosofías. Ciencia y mercado trazan la consumación del tiempo. Queda atrás la prehistoria de luchas tribales, conflictos religiosos y disputas nacionales (racionales). La ciencia, por fin, ha resuelto los problemas, abriendo así el futuro de la humanidad como tiempo de placer por la posesión y disfrute indefinido de los bienes materiales. Los humanos pueden organizar por fin su vida de un modo racional y programado, desplegando el *gozo de una finitud* sobreabundante, rica para todos.

No hace falta una culminación racional o reconciliación de las conciencias (conforme al modelo de Hegel), ni revolución económica (al tipo de Marx). La solución de los problemas viene dada por la ciencia. Por fin, dueños de los recursos del mundo, abiertos por la técnica al disfrute de las posesiones materiales, *los humanos* quedarán para siempre reconciliados con el mundo y unidos los unos a los otros; no tendrán más miedos, no les dominarán los terrores; ellos mismos serán lo divino, si vale esta palabra.

Son muchos los que, con la ruina del marxismo histórico en Europa (1989), asumen de un modo más o menos consciente estos esquemas. Entre ellos recordamos a F. Fukuyama que, sin citar a Comte y traduciendo de un modo superficial los más hondos esquemas de Hegel (sobre el reconocimiento de las conciencias), ha escrito un libro programático sobre *el fin de la historia*.⁹ A su juicio, tras la caída del muro de Berlín, con la expansión de la democracia li-

8. La exaltación científico-religiosa de Comte fue evocada en su tiempo por H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid: EPESA 1967.

9. F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta 1992.

beral y el triunfo de la ciencia (del mercado capitalista) en todos los lugares del planeta, el tiempo de los viejos cambios de la historia, entendida como proceso conflictivo, ha terminado. Ciertamente, serán necesarios retoques, habrá pequeñas batallas, pero la guerra de fondo ha terminado: por fin, los humanos han descubierto su lugar en el mundo, han llegado a la meta final de su historia. Pero, en contra de eso, queremos afirmar:

La ciencia de Comte y la democracia liberal de Fukuyama no son neutrales, sino que pueden ponerse y se han puesto de hecho al servicio de los intereses de un grupo dominante, como sabía Marx y dirá R. Girard. La ciencia ha estado y sigue estando controlada por los señores del sistema, dentro de un mundo patriarcal (dominado por varones), occidental (al servicio de los grupos dominantes de los países industrializados) y capitalista (para despliegue del mismo capital, no de los humanos en cuanto necesitados).

Tampoco la democracia liberal, vinculada al mercado, es neutral. Ella acaba poniéndose al servicio de los intereses del capital, es decir, de aquellos que poseen y/o dirigen los medios de producción y los bienes producidos, los medios de comunicación y la misma comunicación transmitida por ellos. Ésta es una democracia científica que excluye (ignora y expulsa) a gran parte de la población mundial. Sin revolución humana, en línea de libertad y gratuidad, al servicio de los pobres, no puede hablarse de ciencia humanizante, ni de democracia igualitaria.¹⁰

Ni la ciencia de Comte ni la democracia liberal de Fukuyama pueden tomarse como fin de la historia. Los grandes problemas continúan, algunos se agravan: sigue abierta y sin resolverse (sin hallar sentido o solución) la marcha de la historia. Por eso es normal que muchos afirmen que la historia carece de dirección y respuesta. Han pasado (o están pasando) los años del fácil optimismo, los tiempos de fe en el progreso. Sigue extendida sobre el ser humano y sobre el mundo la amenaza de la muerte: el riesgo de la bomba atómica, la exclusión y muerte de miles de millones de personas. Nos domina el terror de la violencia que se expande sobre gran parte del sistema mundial. Por eso resultan necesarios nuevos caminos, cambios más profundos en la historia.¹¹

10. En este contexto podríamos citar también los problemas de ecología, suscitados por el mismo desarrollo de la democracia liberal y de la ciencia. Pero nos limitamos a citar dos obras que marcan el «riesgo» destructor de una ciencia entendida conforme a los modelos de Comte o Fukuyama: S. HARDING, *Ciencia y feminismo*, Madrid: Morata 1996; F. HINKELAMMERT (ed.), *El huracán de la globalización*, San José de Costa Rica: DEI 1999.

11. Los tratadistas posteriores del mito no han aceptado la visión diacrónica de Comte. Cf. E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas*, I-III, México: FCE 1971; L. CENCILLO, *Mito. Semántica y realidad*, Madrid: BAC 1970; G. DURAND, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid: Taurus 1982; M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Madrid: Alianza 1968; G. GUSDORF, *Mito y metafísica*, Buenos Aires: Nova 1960.

3. Nietzsche: historia sin fin, el superhombre

A la vista de lo anterior, es normal que algunos, como Nietzsche, postulen un sentido futuro distinto en la historia: el humano es una vida que no encuentra su paz en la idea (Hegel), economía (Marx) o pura ciencia liberal (Comte). Sus problemas son más hondos; más radical ha de ser la respuesta de su historia, es decir, de su vida espontánea, conflictiva, creadora.¹²

El humano es vida espontánea, autovaliosa. No vive de ideales o principios superiores; sino por sí mismo, en el proceso eterno de autosurgimiento. La historia no es camino de caída, conflicto y superación de la caída, como piensan Hegel y Marx (empleando un modelo judeocristiano); ella no se dirige a ningún sitio, no vale para nada (es decir, para otra cosa), sino para sí misma, sin necesidad de reconciliación «superior».

La vida es por esencia conflictiva y por eso todo intento de superar su antagonismo, para alcanzar así una meta de quietud, en la línea de Hegel, Marx o Comte, carece de sentido. La vida no tiene normas previas, ni tiene finalidades exteriores, sino que ella vale en sí misma, como conflicto de elementos que chocan, se destruyen y recrean. Frente al ideal de quietud superior de las esencias (platonismo) o la reconciliación futura del judeo-cristianismo, ha exaltado Nietzsche el conflicto permanente de la vida.

La vida es lucha autocreadora en la que triunfan los más fuertes, no para evadirse del conflicto (situándose en un plano superior o futuro), sino para mantenerse en el mismo conflicto. Así podemos hablar de una *persistencia aristocrática* de la vida, pero en sentido no finalista, ni teleológico. Ella no busca nada fuera de sí misma, no tiene que lograr ninguna meta, sino expresarse simplemente como voluntad de poder.

A esta espontaneidad contradictoria y creadora de la vida contraponen Nietzsche la negatividad de un Espíritu cristiano, que ha querido evadirse del presente, en gesto de impotencia resentida. Por otra parte, la reconciliación hegeliana resultaría idealista, la victoria marxista de los proletarios sería una revancha de los débiles y el triunfo de la ciencia liberal de Comte una nivelación de los poderes y valores de la vida. Sólo allí donde individuos o pueblos no han sido capaces de asumir y desplegar su fuerza, por impotencia o falta de creatividad, han buscado evasiones de idea, espíritu o ciencia.

Sólo allí donde la vida se despliega en plenitud emerge el superhombre, el nuevo y verdadero ser humano. Nietzsche ha invertido de esa forma el *mesianismo del futuro* (propio de cristianos, marxistas y comtianos) para defender el *mesianismo actual y eterno de la vida*: la victoria poderosa de los fuertes, no

12. He renunciado a ofrecer una discusión concreta sobre los textos de Nietzsche (traducidos al castellano en Alianza, Madrid) pues exigiría un estudio mucho más extenso. A modo de ejemplo, en torno a su filosofía de la religión y de la historia, cf. B. WELTE, *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*, Madrid: Taurus 1962; H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, Madrid: Cristiandad 1979; G. DELEUZE, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama 1971; K. JASPERS, *Nietzsche*, Buenos Aires: Sudamericana 1964; M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, I-II, Pfullingen 1961.

la comunión de unos científicos o amigos. Desde ese fondo debe interpretarse su visión paradójica del tiempo que es aceptación y negación de la historia: todo parece tender hacia el futuro, pues aún no ha surgido el humano verdadero o superhombre; pero, en otro plano, puede hablarse de avance, pues todo se despliega y permanece, en eterno retorno. Ésta es la paradoja:

Superhombre, fin de la historia. Nietzsche anuncia el surgimiento del humano verdadero. Hasta ahora no existía; sólo había seres disminuidos, incapaces de plenitud. Ahora debe elevarse el *humano superior*, dueño de sí, triunfador sobre el destino. Hoy existen individuos domesticados, como animales enjaulados en una cárcel de moralismo y resentimiento de los débiles, que impiden el triunfo de los grandes. Cuando llegue el cumplimiento de la historia, los humanos serán lo que han debido ser desde el principio, superhombres.

Eterno retorno, no hay historia. Ese Superhombre, voluntad de poder, no es producto de un Dios creador, ni efecto de la acción o evolución humana, pues no existe origen y/o meta transcendente (platonismo) o futura (judeocristianismo) de la vida. La verdad de lo humano es lo que siempre ha existido, la voluntad de poder, idéntica a sí misma. Esto significa que no pueden trazarse o buscarse ideales fuera de lo actualmente humano; no se puede sacrificar lo presente por lo futuro, porque el auténtico futuro es el mismo valor eterno del presente.

De esa forma, la historia culmina (dejando ya de ser historia), para mostrarse como eterno retorno de la voluntad de poder allí donde los humanos ya no buscan algo diferente, sino que aceptan lo que son. El final de las historias parciales (enfermas) y el despliegue de la historia eterna es el *triunfo aristocrático* de las nobles virtudes de la vida, de las razas fuertes, sanas, poderosas. Frente a la *prehistoria* de un pasado (dominada por el resentimiento), ha situado Nietzsche la *posthistoria* de la voluntad de poder que triunfa y se ajusta al destino (al eterno retorno triunfante de la vida), divinizando así la violencia creadora de los fuertes.¹³

Éste es el triunfo de la vida, el fin de la historia. Ciertamente, los triunfadores (héroes, superhombres) se vincularán en república de libertad, no por miedo o búsqueda de aplauso ajeno, sino por afinidad fundante. Ellos, los adelantados del futuro hecho presente eterno, más allá de la piedad y el amor, son ya medida de todo lo que existe. Lo tendrán todo, aceptarán la muerte, se sabrán señores del destino, sin echar en falta nada. El fin y sentido de la historia

13. *El hombre hegeliano (y marxista)* necesitaba el reconocimiento de los demás porque era débil. Por eso postulaba una vida «reconciliada» (sin conflictividad ni riesgo, sin autoafirmación ni valentía) más allá de la historia, sacrificando así el presente en aras de un futuro imaginado. *Por el contrario, el triunfador nietzscheano* no necesita el reconocimiento de los demás (la dialéctica de las conciencias resulta equivocada). Se basta a sí mismo, vive en soledad y plenitud, reconociendo y desplegando el valor eterno de su existencia, sin necesitar el aplauso de los débiles, ni el consuelo futuro de Dios, porque él mismo es ya victoria de la vida.

consiste en carecer de fin y de sentido fuera de ella misma: la misma vida de la historia, eso es lo divino.¹⁴

Este esquema ofrece elementos valiosos, pues también Jesús valora el momento actual como revelación de lo divino, superando así las ilusiones y evasiones de aquellos que buscan una reconciliación externa. Pero le falta algo esencial para los cristianos: la afirmación del valor de los pequeños, la ternura compasiva, el gozo de la mutua dependencia en diálogo de amor, la gracia del perdón, la creatividad compartida. Ciertamente, algunos cristianos han podido ahogar los valores de la vida, acentuando el victimismo; por eso resulta comprensible la reacción antiespiritual y provitalista de Nietzsche. Pero su esquema incluye elementos que son anticristianos.¹⁵

Es anticristiana la voluntad de «poder», entendida como autoimposición de los fuertes, pues destruye de raíz la comunión interhumana, el don libre de la vida que gratuitamente se recibe y regala, se asume y entrega.

Es anticristiano el endiosamiento de la vida. Ciertamente, queremos ir *más allá del bien y del mal*, pero no para quedarse en la espontaneidad vital, sino superar el juicio impositivo por la gracia.

Es anticristiana la exaltación de los «héroes». Frente a la *autoafirmación* vital de aquellos que creen valer elevándose a sí mismos, el evangelio ha destacado la *afirmación personal y amorosa* de aquellos que acogen y regalan la vida de forma compartida, en gratuidad y esperanza de resurrección.¹⁶

Por eso, superhombre de Nietzsche no ha sido ni podrá ser el fin de la historia. Ciertamente, él ofrece un correctivo a las visiones idealistas, ingenuas y quizá resentidas de Hegel, Marx y Comte, pero, al fin, queda preso de su propia violencia. Como acabo de indicar, hay otros valores de gracia y comunicación afectiva, de transformación y esperanza, que pueden y deben destacarse conforme al cristianismo. Por eso, frente a la reducción panvitalista de Nietzsche, reflejada por el superhombre, queremos abrir un camino que permita comprender la culminación evangélica del ser humano. En ella se da el fin de los tiempos.

14. No he querido precisar la crítica de Nietzsche contra el «Espíritu» del judeocristianismo. Debo añadir, sin embargo que, tras Nietzsche, nuestra aproximación al tema del Espíritu y la vida deberá ser diferente.

15. Frente a Hegel y Marx, Nietzsche nos permite entender la «actualidad» de la historia, pero al concebirla en claves de voluntad de poder la acaba destruyendo.

16. Mi reflexión antropológica, centrada en *Antropología bíblica* (Salamanca: Sígueme 1993), *El Señor de los ejércitos* (Madrid: PPC 1997) y *El fenómeno religioso* (Madrid: Trotta 1999), es un intento de respuesta a Nietzsche.

4. Girard: historia de violencia, fin de la historia

R. Girard nos permite retomar el argumento de Nietzsche, analizando en perspectiva nueva el tema de la violencia. La voluntad de poder, vinculada al conflicto del *eros*, que Freud ha estudiado con rigor, nos lleva al límite donde se vuelve posible (amenazadora) la destrucción de la historia. Analizando la literatura y pensamiento actual, Girard ha destacado el riesgo de una humanidad que se desarrolla sobre las bases de conflicto *mimético* (imitación y lucha interhumana). A su juicio, el riesgo de la destrucción apocalíptica de la historia no viene de un Dios exterior (cristiano), sino de la divinización humana de la violencia: frente a la justificación de la voluntad de poder (Nietzsche), la historia sólo puede mantenerse allí donde los humanos superan su violencia.¹⁷

No somos *voluntad de poder*, como suponía Nietzsche, sino *pura voluntad*, sin objeto definido: somos deseo abierto a todas las posibilidades, de manera que podemos todo, sin saber en verdad lo que queremos. Hemos superado el nivel de la naturaleza y, por lo tanto, no buscamos simplemente *cosas en sí* (como los animales, ajustados al medio), sino *cosas queridas por otros*, es decir, por aquellos que nos han enseñado a querer, introduciéndonos en el conflicto mimético. Más que de una madre biológica, nacemos a la vida humana a partir de otros humanos que nos muestran lo que podemos y debemos desear, siendo así nuestros «engendadores» afectivos: maestros y modelos.¹⁸

Paradójicamente, al abrimos al deseo y mostramos así lo que debemos querer, los maestros-modelos se vuelven enemigos, pues nos quitan (no nos dejan obtener) lo que nos muestran. Éste es el conflicto original: no somos animales de realidad (como diría Zubiri) sino *vivientes miméticos* que aprenden a querer lo que otros quieren, entrando así en conflicto radical con ellos. No deseamos las cosas en sí mismas (como independientes), sino en cuanto las quieren otros: por eso entramos en relación de dependencia y/o conflicto con ellos, pues, en un mismo movimiento, nos hacen querer y nos impiden obtener lo que queremos (pues lo quieren también ellos).¹⁹

17. Michel HENRY, *L'Amour les yeux fermés*, Paris: Gallimard 1976, ha construido la evocación más famosa de una ciudad que se destruye a sí misma, conforme a los poderes de violencia, vinculada a las teorías invertidas de Freud (= Duerf) y Nietzsche (= Niets). La descomposición se produce conforme al modelo de las revoluciones clásicas (francesa, soviética...) y la ciudad del mundo acaba estallando, en implosión de muerte, conforme a los modelos del Apocalipsis de Juan. Esta visión de Henry, uno de los filósofos más significativos del momento, nos sitúa de manera plástica ante el riesgo mayor de destrucción de la historia.

18. Las obras teóricas de Girard han sido traducidas al castellano: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama 1983; *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca: Sígueme 1982; *El chivo expiatorio*, Barcelona: Anagrama 1986; *Literatura, mimesis y antropología*, Barcelona: Anagrama 1984; *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona: Anagrama 1989; *Dostoievski: du double à l'unité*, Paris: Grasset 1963.

19. Esa violencia no es biológica, ni económica, sino ideológica: en su raíz hay más que ins-

Según Hegel (y Marx), señores y esclavos, amigos y enemigos, luchaban entre sí por el reconocimiento, pero en el fondo de su deseo influía un espíritu absoluto (la materia) que va conduciéndolo todo hacia la reconciliación final, donde los humanos se reconocen sin violencia ni opresión, saciando sus deseos.

Comte define al humano por su capacidad de actuar sobre el mundo, en gesto de dominio científico y disfrute positivo. De esa forma, corría el riesgo de caer bajo las redes del conflicto interhumano, pues la ciencia que él pensaba neutral ha podido convertirse en servidora de la injusticia y de la muerte, encendiendo en los pobres y excluidos del mundo unos deseos que ella no puede saciar.

Nietzsche se introducía en el conflicto, sacralizando de algún modo la misma violencia, la agresividad de la existencia humana, entendida como lucha infinita, eterno retorno de la voluntad de poder sobre el mundo. En contra de Girard, Nietzsche supone que el humano nace sabiendo lo que quiere: es voluntad original de poder.

Girard supone que el humano no es simple voluntad de poder (Nietzsche), ni dominio positivo sobre el mundo (Comte), ni puro deseo de reconocimiento interhumano (Hegel), sino *ser de deseos infinitos*, que aprende a querer imitando a los demás y entrando por eso en conflicto con ellos. A partir de aquí, ha podido mostrar el carácter opresor de la democracia liberal con su ciencia (al servicio del sistema), desenmascarando, al mismo tiempo, la «terapia» de violencia que proponen los sistemas de la modernidad (Hegel, Marx) que intentan superar la violencia con violencia, en clave de talión. A su juicio, no basta un correctivo; es necesaria una inversión radical de los poderes de la historia:

Teóricamente, la historia no es necesidad, pues la «mímesis» (aprendizaje y/o surgimiento social de los humanos) podría haberse explicitado como proceso de colaboración, descubrimiento gozoso de vida compartida, en apertura, receptividad y comunión interpersonal. Pero de hecho, el recuerdo de los mitos y el estudio concreto de las sociedades conocidas muestra que la historia ha sido desde el principio batalla y foco de violencia.

El principio de la historia/humanidad es la guerra. El contagio del deseo produce el enfrentamiento universal, no como lucha del amo y esclavo (Hegel) o de los hijos contra el padre (Freud), sino como batalla de todos contra todos, con el riesgo de una destrucción completa. Pues bien, ella sólo ha terminado donde la mayoría (los más fuertes y/o astutos, victoriosos) se han unido, canalizando su violencia contra aquellos

tinto animal o lucha cósmica. Ella nace de la *indeterminación del deseo* y de la *mímesis*, pues aprendemos a querer mirando (descubriendo) lo que quiere el otro. Todo deseo es portador de violencia, pues suscita un vínculo de *atracción* (aprendo a querer lo que quiere el «maestro-modelo», debo estarle agradecido) y de *rechazo* (mi maestro se vuelve competidor: le envidio, pues posee lo que me falta, y para conseguirlo debo enfrentarme con él). *Atracción* (del objeto deseado) y *rechazo* (del competidor) se unen: para conseguir lo que deseo he de oponerme a los que desean como (lo que) yo, en lucha interminable. Esta violencia original no es parricida (como en Freud), sino *fratricida*: combaten hermanos contra hermanos, en convivencia que se vuelve competencia, en competencia que es guerra.

a quienes declaran culpables (= chivo expiatorio), para convertirlos luego, paradójicamente, en agentes de pacificación.²⁰

Este mecanismo sacral/social del *chivo expiatorio* ha logrado imponer la paz violenta (de los fuertes) sobre el mundo, manteniéndola en sus varias formas hasta el momento actual. El *chivo expiatorio* es *culpable* (por eso se le mata) y *reconciliador sagrado* (vincula a los vencedores, suscitando así la paz de la violencia sobre el mundo).²¹ En el principio de la historia está el *asesinato* hecho ley y base (norma social) de lo que existe. Nacemos de una violencia sacralizada (chivo emisario) que sirve para dominar la violencia del conjunto. La historia se construye en claves de *talión religioso*: «dios» es la expresión del «diente por diente», la violencia convertida en fuente y signo de paz violenta.

La historia es en principio muerte; la paz sólo se puede construir por la violencia y/o destrucción de los enemigos. Muchos mitos conservan esta «memoria», colocando una muerte al principio de la vida humana: la humanidad ha nacido con un asesinato cuyo recuerdo queremos *borrar* (no nos gusta que nos llamen hijos de asesinos), teniendo al mismo tiempo que *conservarlo y/o divinizarlo*, para mantener así paz violenta sobre el mundo.²² Ésa es la guerra primera, madre de guerras e historias del mundo, de manera que, una y otra vez, justificando sin cesar nuestra violencia, repetimos el mismo conflicto sacrificial que vinculó a los primeros humanos, en contra del «culpable»: Dios es violencia sagrada.²³

20. Cf. H. ASSMANN (ed.), *R. Girard com teólogos da libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, Petropolis: Vozes 1991 (traducción parcial en San José de Costa Rica: DEI 1991); J. ALISON, *Knowing Jesus*, London 1993 (= *Conocer a Jesús*, Salamanca: Secretariado Trinitario 1995); H. U. VON BALTHASAR, *Teodramatik*, IV, Einsiedeln 1980 (traducción italiana *Teodrammatica*, IV: *L'azione*, Milano 1986, pp. 276-291); H. CAZELLES, «Sacré et sacrifice. A propos de R. Girard», *Communio* (Paris) 5 (1980) 76-81.

21. Aún aceptando esa respuesta mantengo la pregunta: ¿por qué ha surgido este concreto ser humano, viviente de deseos infinitos, que no se encierra en cosa alguna, sino que aprende a desear siempre de nuevo a partir de los deseos de los otros? Quizá se deba responder que *deseamos precisamente aquello que desean los demás*, sin lograr jamás saciarnos (plano de imitación, conflicto humano), *porque nos atrae siempre (y no sólo en el principio cronológico de Adán) un deseo superior*, nunca saciable, que podemos poner en relación con lo divino. *El primer deseo de Dios* (que la tradición teológica suele proyectar en Adán/Eva) *pervive en cada uno de nuestros deseos*. No queremos sólo aquello que los otros quieren sino a la vez (de otra manera) aquella misma realidad divina que nos fundamenta.

22. *Marx* pensaba que la violencia puede interpretarse (y resolverse) en plano económico, *Hegel* suponía que ella era cuestión mental (de reconocimiento mutuo), *Comte* la tomaba como resto de magia, ignorando que ella influye en su misma ciencia positiva. Pues bien, *Girard* la toma como un fondo y sentido del conflicto mimético

23. El principio de la historia no es la lucha de clases (*Marx*) o ideas (*Hegel*), sino el enfrentamiento de todos contra todos. Por eso, el milagro es que hayamos pervivido, que la historia se mantenga: en un momento dado, por *astucia de la misma vida* (cf. *Hegel*), los que se enfrentaban

La historia es según como una *canalización* de la violencia, de manera que la lucha indiferenciada de todos contra todos se convierte en batalla bien diferenciada y razonada de una mayoría (que se cree justa) contra una minoría (al menos axiológica) a la que se condena (y diviniza). Sólo aquellas sociedades que han expulsado de esa forma su violencia, transfiriéndola contra un enemigo común o *chivo expiatorio* han logrado pervivir en proceso fundador que se repite en los momentos clave de la historia, desde Mesopotamia (mito de Marduk) hasta la actualidad. De esa transferencia sacral (divina y demoníaca) de la violencia han nacido las instituciones políticas y las justificaciones racionales, el orden militar y económico, racional y religioso. Pues bien, ella ha entrado en crisis, de manera que ya no podemos mantenerla. Entramos así en el momento clave de la historia:

Hasta ahora hemos podido canalizar la violencia, construyendo sistemas históricos de tipo sacrificial, descargando la violencia sobre los demás y justificándola de un modo racional, sagrado. Por eso, recreando la *antítesis* de Hegel o la *lucha de clases* de Marx, R. Girard ha podido interpretar la historia humana como serial de violencias controladas y «civilizadoras».

Pero esa solución se vuelve ya inviable: no podemos seguir construyendo «imperios de poder» (religioso, social, político) sobre la destrucción sacral de los «culpables». Ha llegando el «fin» de esa historia antigua: o nos matamos todos, unos contra otros, en estallido sin remedio de pura destrucción, o buscamos una forma distinta de reconciliación, más allá de los esquemas sacrificiales.²⁴

R. Girard asume y desarrolla así una hipótesis que ha estado latente en los esquemas anteriores, tanto en Hegel como en Marx, pero suponiendo que la paz final sólo puede lograrse en un plano más alto de renuncia a la violencia, superando la sacralización del asesinato. Así se enfrenta a la *voluntad de poder* de Nietzsche, interpretándola como justificación del asesinato: los fuertes, triunfadores del sistema, viven y se imponen matando (expulsando, dejando morir) a los débiles. Su visión se inscribe, según eso, dentro de la *gran protesta ética* que

en círculo infinito de muerte (todos contra todos) terminan dividiéndose en dos grupos: en uno *están los muchos*, en otro alguno (algunos) que pueden venir a presentarse así como culpables del conflicto. Sobre R. Girard y su visión de la violencia, he tratado en *El Dios de los Ejércitos*, Madrid: PPC 1997. Cf. además: J. I. GONZÁLEZ FAUS, «Violencia, religión y cristología. Introducción a la obra de R. Girard», *Actualidad Bibliográfica* 18 (1981) 7-37; B. HÄRING, *La no violencia*, Barcelona 1989, pp. 76-103; A. J. LEVORATTI, «La lectura no sacrificial del evangelio en la obra de R. Girard», *RevBib* (Buenos Aires) 19 (1985) 159-173; X. PIKAZA, «Espíritu Santo y salvación del hombre», en *Dios como Espíritu y persona*, Salamanca: Secretariado Trinitario 1989, pp. 323-339; B. SESBOUÉ, *Jesucristo el único mediador*, I, Salamanca: Secretariado Trinitario 1990, pp. 42-58; P. VALADIER, «Bouc émissaire et révélation chrétienne», *Études* 357 (1982) 251-260.

24. Éste es el mensaje central de las dos obras fundamentales de Girard: *La violencia de lo sagrado* y *El misterio de nuestro mundo*.

formuló E. Levinas: los sistemas sacrales de occidente (de Hegel a Marx, de Comte a Nietzsche) justifican el sistema, la muerte de los inocentes. Frente a ellos, la revelación bíblica, como expresión de gratuidad no sacrificial, descubre la presencia de Dios en el rostro de los expulsados y sufrientes, de aquellos que no pueden justificarse dentro del sistema.²⁵

Girard se distancia, según eso, de los esquemas anteriores de totalidad, introduciendo en su discurso un elemento de *gratuidad no sacrificial que proviene de la revelación bíblica*. Hegel y Marx, Nietzsche y Comte (defensor de una ciencia al servicio del sistema occidental) siguen atrapados en una espiral de violencia, suponiendo que la paz y/o meta de la historia sólo puede conseguirse por imposición, vinculada al triunfo de los fuertes. De esa forma, ellos identifican el *fin de la historia* con la victoria de un tipo de historia, de una humanidad opresora. Por el contrario, Girard afirma que debemos superar la violencia del *deseo indeterminado* (abierto por la mimesis) o del *deseo de poder* (de ser reconocidos, al modo de Hegel o Nietzsche), para acoger y cultivar *el gozo de la gratuidad creadora*: la experiencia de vivir en donación mutua, en comunión generosa, recibiendo y compartiendo la existencia. Esta visión implica un triple cambio:

Un cambio epistemológico, en la manera de entender la racionalidad. Nos hemos creído neutrales. Ahora sabemos que el pensamiento está al servicio del poder, de la violencia del sistema, de los propios intereses. Sólo allí donde podamos pensar en gratuidad, al servicio del amor, podremos superar la violencia.

Un cambio antropológico, entendido como transformación del corazón y experiencia de gratuidad. Sólo si superamos la violencia y aprendemos a vivir en gratuidad gozosa, regalando, acogiendo y compartiendo la vida, podremos superar la violencia de la historia pasada, en clave mesiánica.

Un cambio sacral. Las religiones habían justificado la violencia del sistema, sacralizando al chivo expiatorio. Pues bien, en contra de eso, Jesús entiende la vida como don gratuito, experiencia de amor sin violencia; su evangelio desborda los planteamientos anteriores, apareciendo como revelación del mismo Dios.

Éste es un cambio que no podemos programar ni dirigir en clave racional y/o social, pues toda programación deriva de un *interés propio*, del deseo de dominio. Pero lo podemos acoger, en línea de gratuidad: como don de Dios en Cristo, experiencia pascual de resurrección y vida compartida, en línea de *revelación cristiana*. Por eso, el sistema de Girard nos acaba conduciendo, más allá de la pura filosofía y sociología, al campo de la experiencia mesiánica: la historia culmina en la pascua de Cristo.²⁶

25. Cf. E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, Salamanca: Sígueme 1977. He desarrollado sistemáticamente ese tema en *Dios como Espíritu y Persona*, Salamanca: Secretariado Trinitario 1989.

26. Cf. L. CORRAL, *La no-violencia. Historia y perspectivas cristianas*, Madrid: CCS 1993;

5. Conclusión. Aprender a dialogar: Habermas

Lógicamente, para desarrollar el tema anterior, deberíamos pasar a la teología, cambiando así nuestro discurso. Pero preferimos mantenernos en un campo filosófico, presentando, con la ayuda de Habermas, un encuadre general o modelo donde pueden inscribirse las aportaciones anteriores. Él asume y acepta, por un lado, el impacto de la ilustración y de la ciencia, situándose en la línea que va de Kant a Marx, destacando con M. Weber²⁷ (y de algún modo con Comte) que el proceso más visible de la historia lleva de la magia a la racionalidad operativa: vivíamos inmersos en un mundo sagrado, sometidos a sus ritmos; ahora somos nosotros los que proyectamos y aplicamos nuestros propios esquemas racionales sobre el mundo. Pero, al mismo tiempo, sabe que el despliegue técnico no basta: es necesario que los hombres y mujeres aprendan a dialogar entre sí, para vivir en plenitud como humanos. De este modo pueden distinguirse los niveles de la historia.

Plano estructural: ciencia triunfadora, fin de la historia. Habermas supone que la ciencia puede ofrecer a los humanos unas mismas posibilidades «materiales», haciendo a todos miembros (ciudadanos) del único estado o sociedad del mundo. A ese nivel podría hablarse de un «culmen» de la historia allí donde, con medios científicos, surge y se organiza un tipo de sistema mundial puesto al servicio de todos los humanos, ofreciéndoles unas mismas posibilidades económicas, educativas, sociales. Por ventaja del sistema y para bien de cada uno de sus miembros, a ese plano ha de aceptarse un mismo tipo de ley que les vincula e iguala (como sucede ya con leyes de circulación o las claves operativas de un determinado sistema informático). Eso significa que debe terminar la historia de las viejas disputas nacionales o sociales: todos los humanos podrán vivir y desarrollarse dentro de un mismo sistema de intercambios racionales.²⁸ Aquí no podría hablarse de «libertad»: cada uno debe aceptar las posibilidades y deberes que le ofrece el sistema, a no ser que prefiera quedar a su margen, como asocial, sin gozar sus beneficios. En otro tiempo, los asociales o distintos podían significar un peligro para el conjunto del sistema. En el futuro, será imposible: una misma estructura universal se habrá extendido por el mundo, de forma que no pueda amenazarla. En este plano no habría historia verdadera, nuevos cambios: los humanos habrán alcanzado la meta de diálogo universal, previsto por Kant en su *Crítica de la razón práctica*. En ella se mantendrán, dentro de ella avanzarán; pero ya no podrán oprimirse unos a otros, pues todos obedecerán unas mismas leyes igualitarias, económicas y sociales, que son como ampliación social del propio cuerpo, como despliegue de nuestra naturaleza humana.

G. ARIAS, *Proyecto político de no-violencia. El Ejército incruento de mañana*, Madrid: Nueva Utopía 1995.

27. Cf. *Ensayos sobre sociología de la religión*, I-III, Madrid: Taurus 1987.

28. De esa forma pueden resolverse, técnicamente, todos los problemas estructurales de la humanidad, si es que sus miembros se vuelven «racionales» y aceptan el diálogo comunicativo.

Plano supraestructural. Sobre la base anterior, obligatoria para todos, se eleva un ancho campo de elecciones y gozos, realizaciones y libertades, que cada individuo o grupo particular podrá desarrollar en plano afectivo y/o religioso, artístico o deportivo, de descanso y juego. La misma «necesidad» estructural ya resuelta (no habrá agobio por la comida, ni falta de trabajo o de vivienda) liberará una serie inmensa de posibilidades de gozo y plenitud humana por ahora insospechada. Resueltos en el plano anterior los problemas estructurales, se abrirá un ancho campo de libertad, para que cada individuo (o grupo) particular pueda cultivar sus «aventuras» y gozos personales y sociales. Sólo en ese plano seguirá abierto el camino de la historia: como búsqueda de dignidad personal y reconocimiento mutuo, de gozo y amor, en el campo afectivo, artístico y religioso. No podemos ni imaginar lo que será el florecimiento humano a ese nivel: nacerá entonces la historia verdadera. Cambiarán a ese nivel, o tendrán que replantearse, algunas tradiciones religiosas: no se podrá hablar de la *bienaventuranza de los pobres*, en sentido material, pues no habrá pobres en un mundo de abundancia organizada; tampoco se podrá decir que *los mártires son felices*, pues la sociedad no tendrá necesidad de mártires. Las tradiciones religiosas seguirán conservando un valor, pero sólo como recuerdo o la memoria de los tiempos «prehistóricos», pues sus aportaciones (liberadas de oscurantismos e irracionalidades) habrán sido recogidas para siempre en la riqueza de la nueva experiencia ética y estética de la humanidad ya liberada de las violencias del pasado.²⁹

Se dividen, según eso, los niveles de la vida humana. Los problemas de tipo económico y social pueden resolverse en plano estructural, es decir, planeando y organizando una estructura mundial de comunicación, abierta a todos los humanos. Algunos filósofos y pensadores de tipo postmoderno han pensado que no hay una, sino varias historias, de manera que no puede hablarse de una meta única de la vida humana. En contra de eso, como heredero del racionalismo de la Ilustración (de Kant a Marx), Habermas piensa que sólo hay una historia donde caben, en diálogo de base, todos los humanos.

Aceptamos en principio su planteamiento. Como herederos de la Ilustración, seguimos pensando que la historia es proceso de crecimiento y realización en libertad, añadiendo que pueden y deben organizarse, siguiendo las pautas del lenguaje, los niveles básicos de la comunicación, de manera que haya un lugar y camino para todos los humanos. Sentimos, sin embargo, más dificultad en separar ambos niveles, pues pensamos que estructura y superestructura, por

29. Cf. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, I-II, Madrid: Taurus 1988. No podemos desarrollar aquí su teoría comunicativa, sino sólo evocarla. Es significativo el hecho de que Habermas suponga que todos los problemas de la historia actual (hambre, subdesarrollo, injusticia, violencias parciales...) podrían resolverse en unos cuantos años, si es que los humanos se volvieran «racionales» y quisieran dialogar. Evidentemente, quedan fuera de esa solución algunos problemas o misterios que no tienen solución: la libertad, la soledad y comunicación afectiva, ciertas enfermedades mentales y la muerte. Es significativo el hecho de que las grandes religiones, especialmente el cristianismo y budismo, han insistido en esos problemas «insolubles».

emplear esas palabras, se encuentran vinculadas.³⁰ Además, este modelo sólo tiene sentido si el humano se concibe como ser dialogante que vive y despliega una misma experiencia de organización y libertad, de estructuración básica y gozo vital, de aceptación del conjunto y opción personal, desde una misma base de comunicación fundante. Por eso, lo que importa es *aprender a dialogar* en estas dos fases, que resultan vinculadas y distintas.

El diálogo estructural está marcado por las leyes de la ciencia social, económica y/o política. Todos los humanos podemos y debemos integrarnos en un tipo de gran «ordenador» que nos sitúa en nuestro puesto de estudio y trabajo, de rendimiento y posesiones materiales. Éste es el nivel de *sumisión* al sistema. En lugar de la dictadura temporal y dolorosa del proletariado que había propuesto Marx, hallamos aquí la universal y duradera exigencia del sistema, que nos pone en manos de la humanidad mundial. No habrá poder de personas sobre personas, sino organización suprapersonal de la humanidad. Aprender a dialogar significa aquí *aprender a obedecer*, aceptando el sistema en que nacemos. Un tipo antiguo de historia habrá parado, pero el sistema seguirá perfeccionándose, ofreciendo más posibilidades materiales (de trabajo y posesión de bienes) a los individuos.

El diálogo supraestructural viene abierto por los gozos y deseos más profundos de cada individuo o pequeño grupo. En este diálogo se puede hablar de todo y compartirlo todo, gozando sin límite, explorando las posibilidades humanas sin más barrera que el amor y el bien de los demás, siempre que se respeten las normas básicas del juego estructural. La vida emerge a este nivel como aventura creadora, que desborda las obligaciones biológicas o materiales. Hasta ahora, los humanos se hallaban sometidos a la angustia estructural, dominados por la falta de comida, amenazados por el riesgo de violencia de los varios grupos enfrentados. Cuando el conjunto humano les ofrezca base suficiente de comida y educación, en libertad, ellos podrán gozar en plenitud, abriéndose a los valores de la gratuidad compartida. Para ello tendrán que aprender a dialogar en libertad, descubriendo y cultivando el placer de la comunicación gratuita.

El plano estructural ha de trazarse a través de un diálogo científico donde intervienen sociólogos y médicos, educadores y psicólogos, economistas y físicos, es decir, todo tipo de personas dedicadas al estudio de lo humano. En este nivel no puede hablarse de Dios o dioses, de ideales filosóficos o experiencias religiosas. Todo sucede como si Dios no existiera. Este *ateísmo metodológico* resulta importante, pues impide que sacralicemos un tipo de mediación o idea, de religión o raza, de tradición filosófica o estatal, de nación o sexo. A ese nivel, todos los humanos hemos de ser igualmente valiosos, actores de un mismo diálogo universal, en oriente y occidente, en USA o África. El único «dios» del

30. Es significativo que F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta 1992, no haya citado ni a Girard ni a Habermas. Ese dato puede servir para mostrar las graves carencias de su análisis.

que se puede hablar es la capacidad (¿voluntad?) de dialogar. Pues bien, este primer plano resulta inseparable del plano superior, es decir, del nivel supraestructural de las opciones personales, con la superación de la violencia y la gratitud que señalaba R. Girard.

Por eso, el diálogo universal no impositivo que Habermas propone en la base de la humanidad no puede conseguirse sin un fuerte cambio en clave de opciones e ideales, de utopías religiosas o sociales. De lo contrario, es imposible que los actuales «beneficiarios» del sistema renuncien a sus beneficios, para que todos los humanos se descubran y sean iguales. Más aún, en lugar de la dictadura de unos pueblos o grupos pequeños nacería la del sistema general, del conjunto de lo humano. Por eso, pensamos que el cambio de lo humano debe ser integral: ha de darse, al mismo tiempo, en el nivel de la estructura y la superestructura, de las relaciones sociales de conjunto y de la transformación o conversión del Espíritu, a nivel de amor gozoso, de comunicación gratuita, de donación de vida. Éstos son algunos de los temas de fondo que se plantean a partir de lo anterior:

Sin un proceso (moral) religioso de conversión (renuncia a los propios beneficios) de los favorecidos hoy por el sistema resulta imposible la comunión estructural de la humanidad en su conjunto. Ese proceso de conversión y renuncia, que hace posible la participación de todos los humanos en los bienes y valores de la tierra, no puede imponerse en un plano puramente estructural, de ciencia, sino que ha de fundarse en el diálogo de todos, en el despliegue de eso que podemos llamar «amor al prójimo». Sin ese amor o conversión, los fuertes seguirán hallando las maneras de utilizar el sistema a su servicio.

Ese proceso de vinculación universal exige una opción por los más débiles, una valoración y elevación de aquellos a quienes la historia anterior ha colocado en situaciones de inferioridad: los enfermos y marginados (de tipo psicológico), los miembros de grupos culturales y sociales deprimidos, los llamados «asociales»... Nuestra sociedad tiende a expulsar (en la cárcel o psiquiátrico, en las cloacas de la ciudad o en las «reservas» raciales) a los perdedores. De esa forma surge, por un lado, el orgullo de los triunfadores y, por otro, el resentimiento de los dominados. Por eso, sin un gesto fuerte (no paternalista) de acogida de los triunfadores y sin un perdón real de los antes marginados resulta imposible la transformación humana.

El plano superestructural no puede desligarse del estructural. El humano es «unitario»; no podemos definirlo de antemano, no podemos deslindar sus campos, diciéndole por un lado lo que debe hacer (haciéndole esclavo en plano estructural) para marcarle luego aquellos campos o lugares donde puede avanzar en libertad. El humano es un ser sorprendente, abierto a los más fuertes destellos del amor y a los ataques de egoísmo más intenso, débil en su enfermedad, psicológicamente muy frágil. Así debemos aceptarlo, así debemos ofrecerle un camino de culminación histórica, donde se vinculen los diversos aspectos de su vida. En este campo ofrecen su más honda palabra las tradiciones religiosas, las experiencias artísticas y los enigmas del amor interhumano, sobre todo en plano íntimo, de amistad y enamoramiento. Todo eso sigue abierto, influyendo no sólo en la superestructura (de libertad grupal), sino en el conjunto de la vida humana, en eso que Habermas llama infraestructura.

Por eso, siendo en principio valiosa, la distinción entre *estructura* y *superestructura* acaba volviéndose parcial, pues los problemas y niveles del humano están relacionados. Sin un fuerte proceso «moral» de conversión no es fácil que los «beneficiarios» del sistema renuncien a sus privilegios para inscribirse en el diálogo de todos los humanos. El mismo modelo de Habermas nos invita a explorar en ese nivel de superestructura. Hasta ahora, los humanos se encontraban demasiado centrados en la solución de problemas infraestructurales: comida y casa, educación de los hijos y organización social. La nueva sociedad resolverá muchos de ellos, liberando a los humanos para el gozo y la exigencia de un camino superior, donde reciben su fuerza rasgos y momentos vitales que antes parecían secundarios:

Ha de volverse prioritario el amor a los más débiles, es decir, a los que parecen menos necesarios para el gran sistema: los ancianos y enfermos, los humanamente insatisfechos, los niños... Para que el sistema continúe y se mantenga se vuelve necesario un *excedente de ternura activa*, de amor creador, en los bordes del propio sistema. De lo contrario, el triunfo de la estructura puede convertirse en nueva y más peligrosa idolatría de la fuerza.

Se abrirán nuevos espacios al amor. Hasta ahora, en un mundo que se centra en el poder, el amor parecía secundario, estaba al servicio del dominio de unos (los varones) y de la procreación de otros (de los hijos). Pues bien, conforme al deseo más hondo de Jesús, el amor no es dominio o imposición del sistema, sino gesto y camino de gratuidad compartida. Por otra parte, la ampliación de la vida y la regulación de la maternidad/paternidad hace que el amor esponsal (sexual) pueda recibir y reciba toda su belleza y fuerza por sí mismo.

Quizá por vez primera en nuestra historia, hombres y mujeres pueden llegar a ser aquello que habían entrevisto y proclamado algunos testigos privilegiados de la antigüedad, como el Cantar de los Cantares, Jesús o Juan de la Cruz: vivientes enamorados. Antes, el amor parecía regulado por la ley, codificado por principios formales y sociales, al servicio de otra cosa (de la procreación, del orden social, del poder de los varones...). Ahora, desde el fondo del mensaje de Jesús, hombres y mujeres están invitados a ser lo que de algún modo sabían, pero no podían apenas cumplirse: seres para el amor. No intentamos con esto ofrecer soluciones, sino abrir un camino más firme en la historia. Una vez que se van resolviendo los problemas infraestructurales (si de verdad queremos resolverlos), podremos ser lo que somos: seres para el amor. Así se abre un camino de aventura y exigencia humana mucho más intensa que todo lo que hasta ahora habíamos pensado. Descubrimos el gozo de dar la vida a los demás y compartirla con ellos. Nosotros mismos nos volvemos responsables de nuestro presente y futuro: no podemos echar la culpa a los demás; debemos asumirla plenamente, como humanos.

Somos vivientes complejos (paradójicos, casi contradictorios). Todavía no hemos resuelto el problema más sencillo: la búsqueda y surgimiento de una in-

fraestructura de libertad y comunicación que ofrezca un lugar para todos los humanos. Así podemos afirmar que vivimos aún en una especie de pre-historia. A nivel de política y economía, de pactos militares y organizaciones estatales, seguimos en manos de la pura lucha. Por eso, es necesario proyectar y crear un espacio más hondo de diálogo y participación básica donde quepan todos los humanos. Pero, al mismo tiempo, debemos cultivar los elementos más fuertes del gozo y gratuidad, del amor mutuo y fiesta compartida de la vida. De lo contrario, bien pudiera suceder que el mundo acabe volviéndose cárcel (con la eterna división de los vigilantes y los vigilados).

Para que sea casa y no cárcel de la mayoría, para que la vida humana se vuelva camino de realización universal gozosa, y no mera obligación de vivir, sigue siendo necesaria la esperanza: ella es un don, regalo que emerge allí donde los humanos se quieren y esperan en la vida eterna, que es el gozo de la historia cumplida, Reino de Dios sobre la tierra. De esa forma debemos recrear el esquema de Habermas, partiendo de las aportaciones de R. Girard y el evangelio. Para ello deben destacarse los rasgos creadores de la nueva historia: el don y gozo de la gratuidad, la alegría de la finitud compartida y la esperanza de la vida en medio (por encima) de la muerte. Sólo así, el *fin de la historia* vieja puede convertirse en principio de *nueva historia*.

Xavier PIKAZA IBARRONDO
Universidad Pontificia de Salamanca
Avda. de la Merced, 27
E - 37005 SALAMANCA

Summary

The currency of history is an important theme in the life and thought of Professor J. M. Rovira Beloso. It is within this context that the author has developed his thinking, highlighting five key moments in his vision of the last two centuries: Marx was momentous for the historical dimension, although he risked being caught up in its violence. Comte showed his ties to scientific development although, in this respect, the champions of economic liberalism tend to ignore those excluded from the system. Nietzsche insisted on the vital nature of history, in the sense of an eternal return of the will to power. To dispel the implicit risk of violence, Girard stressed the need to overcome the mimetic conflict inherent the Gospel. Lastly, Habermas proposed a two-tiered formulation (structural and suprastructural) involving the dialogic culmination of history. Through a dialectical process with these writers, Professor Pikaza has fashioned his own vision of history as a communicative unfolding.