

Entrevista al profesor Rémi Brague, uno de los dos ganadores del “Premio Ratzinger” 2012

Unav.es (Entrevista de José Ignacio Murillo)

El Prof. Rémi Brague explora en esta entrevista la utilidad del estudio del pensamiento medieval con el fin de comprender los problemas de nuestro tiempo. Reflexiona sobre los diferentes enfoques de la razón, la política y la religión en el Islam y el cristianismo, y los problemas que se derivan de la separación radical entre la sociedad moderna y la religión. ¿Es correcto atribuir la causa de los conflictos sociales a la religión o a una racionalidad fuerte? ¿Es posible en el largo plazo para construir una sociedad sin religión? ¿Por qué es la noción de ley natural controvertida en los tiempos modernos? ¿Y cuál es la relación entre la ley natural y la ley de Dios, según lo propuesto por ciertas religiones?

Entrevista al filósofo e historiador francés **Rémi Brague**, «un verdadero filósofo y, al mismo tiempo, un gran historiador del pensamiento y de la cultura, que combina la fuerza especulativa y la visión histórica con una fe cristiana y católica sin complejos», según el cardenal **Camillo Ruini**, y que, junto al teólogo y patrólogo estadounidense **Brian Edward Daley S.I.**, ha recibido el “Premio Ratzinger 2012”, instituido por la “Fundación Vaticana Joseph Ratzinger - Benedicto XVI”.

Rémi Brague, casado y padre de cuatro hijos, es profesor emérito de la Sorbona de París y profesor de filosofía de las religiones europeas en la Universidad Ludwig-Maximilian de Múnich. Experto en hebreo y árabe, ha dedicado la mayor parte de su vida a la Sorbona pero ha sido también profesor visitante en prestigiosas universidades de Estados Unidos y Europa, incluida la Universidad de Navarra en España.

Su itinerario intelectual tiene algo de sorprendente. Comenzó dedicándose a la filosofía antigua, un campo muy respetado y de gran especialización, pero, desde hace algún tiempo su interés se ha desplazado al pensamiento medieval cristiano y judío, hasta llegar a convertirse, como ha dicho alguna vez, en “una especie de medievalista”. ¿Qué intereses le movieron a desplazar su atención a un campo tan distinto y que ha sido juzgado por muchos como un período de subordinación de la racionalidad a la religión?

Para ser exactos, dedico una parte de mi tiempo y de mi enseñanza más a los pensadores medievales de lengua árabe, judíos o musulmanes, que a los pensadores cristianos. He llegado de una forma un poco inhabitual, sobre la que me he explicado en un libro reciente^[1]. La vía recta que va desde los griegos a los árabes es la ruta de las traducciones, la de la recepción de la herencia filosófica aristotélica y neoplatónica. Hubo también una herencia matemática y médica, pero de ella no conozco casi nada... Mi predecesor en París I, Pierre Thillet, había seguido esta vía recta. En cambio, mi camino es indirecto. Comencé por el hebreo y por los judíos, antes de acercarme al árabe para poder leer, sobre todo, a Maimónides. Mi lectura de los griegos ha estado marcada por mi frecuentación de Leo Strauss. Me preguntaba, y me sigo preguntando, si su método, que atribuye a las obras un sentido “esotérico”, es verdaderamente pertinente a propósito de autores como Jenofonte, Platón o Aristóteles. Sin embargo, sea como fuere, el autor sobre el que Strauss tiene más posibilidades de estar en lo cierto es Maimónides, que ha escrito con toda claridad que se contradecía deliberadamente para esconder su enseñanza verdadera. Por esta razón he traducido los trabajos de Strauss sobre este autor^[2].

La imagen de la Edad Media, como la de una subordinación de la razón a la religión es una caricatura heredada de la «Ilustración» y de sus herederos positivistas. De todos modos, los dos términos que se oponen tenían un sentido diferente del que tienen hoy. Y el problema no se planteaba de la misma forma en el cristianismo, en el judaísmo y en el islam. Se encuentra por todas partes gente que dice que la razón no sirve para nada en el dominio religioso. Así, un pensador que sabía magníficamente cómo razonar, como Ibn Khaldun, explica que, en materia de religión, es preciso hacer callar la razón (*‘aql*)^[3]. En el cristianismo, este tipo de tendencia ha sido marginal, como en el siglo XIII, en Pedro Damiano, o, más tarde, en Lutero, que trata a la razón de “prostituta de Aristóteles”.

Tomás de Aquino abre su *Suma Teológica* con una cuestión muy reveladora. Pregunta si es verdaderamente necesario añadir a las ciencias filosóficas otra disciplina, que sería precisamente la teología. Lógicamente, su respuesta es afirmativa; de lo contrario la *Suma* se detendría tras la primera cuestión. Pero Tomás no se interroga en ningún momento sobre la legitimidad de la filosofía. Esta va de suyo. Y tampoco se pregunta si la filosofía tiene competencia para pronunciarse sobre el tema de la teología. Es la teología la que debe defenderse ante el tribunal de la filosofía.

Es interesante observar que Averroes, cuyos comentarios sobre Aristóteles, ha utilizado Tomás, pero cuyas otras obras ignora, procede exactamente a la inversa. En el famoso *Tratado decisivo*, Averroes se pregunta si la filosofía es legítima desde el punto de vista de la Ley islámica. No se pone de ninguna manera en duda la fuerza constrictiva de esta. Él era, por otra parte, cadí y tenía, por tanto, como oficio hacer aplicar la *sharía*. A esto se debe que el *Tratado decisivo* sea una *fatwa*, es decir, una consulta jurídica. Para él, es la filosofía la que debe defenderse ante el tribunal de la Ley.

¿Por qué me he interesado en esta época? Pues bien, porque es de la que nosotros procedemos, incluida la "Ilustración", que se imagina haberse liberado de la Edad Media. Porque es en la Edad Media, más exactamente en el siglo XI, cuando las civilizaciones del espacio mediterráneo y europeo han comenzado a diverger: el islam ha empezado a anquilosarse, mientras que Europa despegaba, en las técnicas y en la economía, y en la vida intelectual. Nada más actual que la Edad Media.

Usted ha combinado en sus últimos estudios los trabajos especializados en este campo, con investigaciones de largo aliento, en las que explora el nacimiento y evolución de algunas de las ideas que configuran el pensamiento occidental. Entre ellas, ha afrontado la experiencia del mundo y la idea de «ley de Dios». Me gustaría aprovechar este hecho para preguntarle su punto de vista sobre algunos problemas contemporáneos relacionados con estos temas.

En efecto, intento dedicarme en este momento a lo que llamaría la «historia de las ideas en períodos largos de tiempo». Los dos libros a los que hace alusión intentan lo imposible: contar la historia de las sensibilidades y de los conceptos comenzando con la invención de la escritura y acabando en la época contemporánea. No hace falta decir que no trabajo directamente sobre las fuentes salvo en pequeños períodos de este océano temporal, en el que tengo que proceder a fuerza de sondeos. Por otra parte, vale la pena decir que no me intereso por la historia en sí misma, aunque sea la de las ideas y, ante todo, de la filosofía. Lo que me interesa realmente es comprender mejor, gracias a la perspectiva histórica y, en ocasiones, a la distancia en el espacio (por ejemplo, comparando la Europa cristiana con el mundo musulmán), problemas que son los del hombre de hoy.

Es en este contexto en el que hay que comprender *La Sagesse du monde* y *La loi de Dieu*. Trabajo en este momento en el tercer volumen que cerrará la trilogía y que se titulará *Le Règne de l'homme*. He estudiado en el primer libro el contexto cosmológico de lo humano, que entra en escena en la antigüedad. El segundo se detiene en el contexto teológico de lo humano, tal como marca sobre todo el período medieval. Querría abordar ahora el proyecto moderno: el de una humanidad que pretende comprenderse y regularse a sí misma rechazando todo contexto, sea cosmológico o teológico.

Frente al mundo medieval, la época contemporánea parece caracterizarse por el rechazo a fundar la convivencia social y, para muchas personas, aun la propia vida, en unas convicciones religiosas. ¿Cuáles piensa que son las razones determinantes de ese proceso? ¿Cree que era inevitable?

No hay que hacerse una visión demasiado "rosa" del mundo medieval. El "Renacimiento" y después la "Ilustración", el positivismo, etc., han difundido la imagen de una edad sombría; no es nada extraño que el Romanticismo y, tras él, la Restauración y el neotomismo, hayan respondido con la imagen de una sociedad orgánica, sin conflictos, etc. He tenido la ocasión de esbozar estas dos caricaturas opuestas^[4].

Las sociedades medievales nunca se han fundado exclusivamente sobre convicciones religiosas. Lo político también se encontraba siempre en el principio. De diferentes maneras, puesto que es preciso distinguir según las

religiones de que se habla. Y esto es así ya en el interior mismo del judaísmo. La religión del antiguo Israel era la de un pueblo que vivía en su Tierra, que tenía su Dios con sus profetas, su Templo con sus sacerdotes, pero también su Rey, tres instituciones entre las cuales había unas relaciones algo tensas. Lo que se llama el "judaísmo" se ha constituido tras la diáspora y la pérdida de la Tierra, el fin del Rey y la destrucción del Templo, cuando el pueblo se reagrupa en torno al único principio de unidad que le quedaba: la Torah de Moisés. El judaísmo representa el primer ejemplo de una comunidad fundada sobre una religión —aunque sería mejor decir sobre una "ley". El cristianismo se instala en el seno de las sociedades de la cuenca mediterránea y se encuentra frente al Estado romano, que en un primer momento lo persigue. El islam designa de entrada la "sumisión" a Mahoma como aglutinador de las tribus árabes, y el dogma se fija al menos dos siglos más tarde.

Es completamente normal, y puede que deseable, que los hombres organicen su vida común sin referencias explícitas a reglas que se pretenden dictadas por Dios. Pero ¿pueden hacerlo sin obedecer a su conciencia, que, para los cristianos, es también la voz de Dios? Me pregunto si la vida, sin más, no solamente la vida política y social, puede subsistir a largo plazo sin la convicción religiosa.

Ya Rousseau ve bien el problema cuando pone en paralelo las ventajas del ateísmo y las de la "superstición". Escribe: "Si el ateísmo no hace derramar sangre a los hombres, es menos por amor por la paz que por indiferencia hacia al bien, como el hecho de que todo vaya [que las cosas funciones más o menos bien], poco importa al pretendido sabio, con tal que le dejen tranquilo en su gabinete. Sus principios no hacen matar a los hombres, pero *les impiden nacer* destruyendo las costumbres que los multiplican y arrancándolos de su especie, reduciendo todos sus afectos a un secreto egoísmo tan funesto a la población como a la virtud. La indeferencia filosófica se parece a la tranquilidad del Estado bajo el despotismo: es la tranquilidad de la muerte; es más destructiva que la guerra misma"[5]. Da la impresión de que Rousseau está hablando de nuestra actual "cultura de muerte"...

Son frecuentes en nuestros días las propuestas de fundar la convivencia en un orden racional que excluya o relegue las convicciones religiosas. Pero, a menudo, se invoca un tipo de razón que, en contraste con la postura de muchos pensadores antiguos y modernos, intenta prescindir de convicciones irrenunciables. ¿Cree que esas propuestas tienen alguna posibilidad de éxito? ¿Cabe llegar a acuerdos basándose en una razón sin convicciones?

Muchos sueñan hoy con alcanzar un *modus vivendi* entre gentes civilizadas, contentándose con definir los procedimientos de resolución de conflictos, sin apelar a una razón "fuerte", y todavía menos a una razón abierta a la trascendencia y a Dios.

Yo preguntaría, no obstante: esta razón "débil" (en el sentido que G. Vattimo concede al adjetivo italiano *debole* cuando habla de "pensamiento débil"), ¿puede *producir* gentes civilizadas, dispuestas a renunciar a la violencia? ¿O no se ve más bien obligada a *recibirlas* como una herencia procedente de sociedades que sí tenían convicciones fuertes? Una sociedad con una razón "débil", ¿no será acaso un parásito de su propio pasado, que devora recursos espirituales que ella misma es incapaz de renovar?

Además, el uso de la razón supone al menos una convicción fundamental, la de la legitimidad de la razón. Ahora bien, ¿qué es la razón? Algunos, extrapolar los resultados de los biólogos, querrían no ver en ella otra cosa que el resultado de una selección natural, cuyos factores no son en modo alguno racionales, sino el azar y la fuerza. La razón sería entonces lo que Nietzsche decía de la verdad: "el tipo de error que necesita una determinada especie para sobrevivir"[6]. Pero no se ve por qué se puede confiar en una razón concebida así. Darwin dice ya algo semejante en una célebre carta donde, por otra parte, cuestiona implícitamente el valor de su propia teoría[7]. Los cristianos, en cambio, saben bien por qué creen en la razón, pues confiesan que la creación entera es obra del Verbo, que lo que estaba en el principio no era ni la fuerza bruta ni la acción arbitraria, sino el Verbo, el *Logos* (Juan 1, 1). Los cristianos son, por lo tanto, los únicos racionalistas consecuentes.

Hay en Chesterton un pasaje que cito a menudo, y que no me resisto al placer de repetir aquí. El sacerdote-detective por él concebido, el Padre Brown, acaba de afirmar que la ley moral vale en todas partes y en todo universo posible. Esto es así porque es la ley de la razón. Ahora bien, añade: "I know that people charge the

Church with lowering reason, but it is just the other way. Alone on earth, the Church makes reason really supreme. Alone on earth, the Church affirms that God himself is bound by reason”[8].

A lo que hay que añadir que hay necesidades para las que hace falta una razón fuerte; incluso diría, sin tener miedo de las palabras, una metafísica. Si se trata sólo de asegurar la coexistencia de gentes que ya existen, basta ponerse de acuerdo sobre las reglas mínimas de renuncia mutua a la violencia. Pero, ¿qué razones tenemos para producir hombres que no existen todavía, en pocas palabras, para tener hijos? La humanidad no puede subsistir sin reemplazar continuamente a los que mueren suscitando una generación nueva. Pero los hijos no pueden pedir venir al mundo, y somos nosotros quienes, a pesar de ellos mismos, les “infligimos la vida” (Chateaubriand). ¿Con que derecho? No basta decir que la vida es agradable, *divertida*. Hay que probar que es buena, en un sentido muy fuerte, metafísico, hasta tal punto *buena* que es capaz de compensar todos los horrores que puedan ocurrir a una persona en esta vida.

Alexander von Humboldt, el gran geógrafo prusiano, conocido en los países de lengua española por su descripción de la América latina, no se casó nunca. Lo explica en alguna parte: “estoy convencido de que el hombre que acepta el yugo del matrimonio es un loco, y aun diría que un pecador. Un loco porque renuncia a la libertad de sí mismo, sin ganar una compensación correspondiente. Un pecador, pues da la vida a sus hijos sin poder legarles *la certeza de que serán felices* (...). Preveo que nuestros sucesores serán todavía más desgraciados que nosotros. ¿No sería yo verdaderamente un criminal si, a pesar de estas opiniones sobre nuestra descendencia, no me preocupara de estos infortunados?”[9].

Se puede dejar aparte el juicio pesimista no viendo en él más que los caprichos de un solterón un poco cascarrabias. Pero la pregunta queda planteada. ¿Podemos legar a nuestros hijos la certeza de que serán felices? Es claro que no. Si no estamos convencidos de que la vida vale, en toda hipótesis, más que su contrario, todo el que tiene hijos es un criminal.

Es frecuente que se achaque a las religiones la existencia de conflictos irresolubles, que conducen a la violencia. ¿Es cierto que la pluralidad religiosa es un obstáculo para la paz? ¿Se puede aplicar esta afirmación a todas las religiones?

Me asombra que algunas personas puedan seguir concediendo al dominio de lo religioso el monopolio del “fanatismo”. El fanatismo puede corromper cualquier convicción, no solamente religiosa. El siglo XX ha conocido fanatismos no religiosos, sino ideológicos. Se pretendían fundamentar sobre una ciencia, la biología de Darwin en el caso del nazismo, la economía y la sociología de Marx, en el del leninismo, con sus versiones rusa, china, camboyana, etc. La violencia que han suscitado en menos de un siglo sobrepasa con mucho a lo peor que la religión haya podido producir de peor en varios milenios. ¿Lo habremos olvidado tan pronto?

Por otra parte, no soporto que se hable en general de las “religiones” en plural. Y todavía menos que se hable de “tres religiones” monoteístas, reveladas, de Abraham, del Libro, etc. Estas fórmulas ponen en el mismo plano realidades que no tienen nada que ver entre sí. Así, no es la misma la forma en que el judaísmo, el cristianismo y el islam reconocen a un Dios único; no se hacen la misma idea de qué sea una revelación divina; invocar la figura de Abraham no tiene el mismo sentido para cada una de las tres; no se refieren de la misma forma al Libro. He tenido recientemente la ocasión de aliviarme un poco al respecto[10].

Conviene, además, distinguir lo que han hecho los adeptos de una religión determinada y lo que su religión les ha hecho hacer. Dicho de otro modo, no hemos de mezclar lo que algunas personas han hecho *porque* eran adeptos de una religión y lo que ha hecho *a pesar* de serlo. Las Cruzadas han sido obra de los cristianos. Se pueden juzgar de un modo negativo, pero resulta difícil deducirlas del *Nuevo Testamento*, es más, no se encontrarán dificultades para criticarlas fundándose en el Sermón de la montaña. Se puede reprochar a los inquisidores o a los cruzados haber traicionado el mensaje de Jesús. En cambio, resulta más difícil mostrar que los musulmanes que se apoyan en el *Corán* para justificar la violencia leen equivocadamente su libro santo.

No basta, como se hace a menudo, “ahogar el pescado” diciendo que “hay” violencia en todos los textos

sagrados. En cierto sentido esto es verdad. Pero el “hay” cubre muchas cosas muy diferentes entre sí. Hay que decir, por tanto, con precisión de qué género de enunciado es objeto la violencia. Esbozemos una tipología:

1) En primer lugar, la violencia puede ser *relatada*. En este caso puede tratarse de (a) el objeto de una *historia*, que reporta acontecimientos que se considera que han tenido lugar, como las masacres vinculadas a la conquista de Canaán en el libro de Josué; o puede ser (b) la de una *ficción*, como en ciertas parábolas, donde un rey masacra a sus enemigos —que, recordémoslo, han comenzado por matar a sus hijos o sus enviados (*Mateo*, 21, 41; 22, 7).

2) Además, la violencia puede ser *deseada* contra los opresores, cuyas víctimas pueden querer, a su vez, aplastar a los hijos de aquellos contra las paredes (*Salmo* 137, 9); puede ser invocada en una hipérbole: a quien es causa de escándalo, ¿sería mejor *para él* (¿?) que se le atara al cuello una rueda de molino y se le arrojara al mar! (*Marcos* 9, 42 y ver *Mateo*, 18, 6).

3) La violencia puede, por último, ser *ordenada*. Ahí también se presentan diversos casos. Puede tratarse en primer lugar (a) de una regla permanente fijada por una ley con el fin de castigar ciertas transgresiones. Es el caso del derecho penal del antiguo Israel, que conocía la pena de muerte en diferentes casos, entre los que algunos nos sorprenden. Es el caso de “no dejarás en vida a la bruja” (*Éxodo* 22, 17) que, en el siglo XVII, ha tenido sobre su conciencia tantas pretendidas “hechiceras”. Puede tratarse también (b) de una orden puntual de usar la violencia contra una categoría determinada de adversarios, que será preciso combatir para matarlos o capturarlos. En el *Antiguo Testamento* se encuentran órdenes de este tipo, que se consideran procedentes de Dios, situadas ellas mismas en un relato histórico o pseudohistórico (1 *Samuel*, 15). Puede tratarse, por último, (c) de una orden que tal vez inicialmente responde a circunstancias determinadas, pero está formulada de tal modo que se la puede referir siempre a enemigos nuevos. Es este último caso el que se encuentra en el *Corán* y, al parecer, únicamente en él, en los numerosos versículos entre los que se encuentra, por ejemplo, el famoso «versículo del sable» (IX, 5).

El problema específico que plantea el islam es que, para los musulmanes creyentes, el *Corán* es más que un libro inspirado que se puede interpretar. Se considera dictado por Dios mismo, que confía su mensaje a su Enviado, el cual transmite sin pérdida ni deformación. Puesto que la violencia es en él ordenada, será siempre fácil a un “barbudo” inflamar a las masas leyéndoles pasajes guerreros del Libro, que no le faltan.

En algunas sociedades occidentales se ha reabierto con fuerza el debate en torno a lo que se viene a denominar laicismo, como una forma de conjurar ese peligro. ¿Por qué es el cristianismo el objeto preferente de las críticas de quienes pretenden separar el orden político del religioso? ¿Piensa que está bien planteado este debate?

La separación de lo político y lo religioso es una evidencia que ninguna sociedad occidental desea replantearse. Pero puede llevarse a cabo con estilos diferentes, según las épocas y según el país. El laicismo francés es una interpretación de esta separación. Y hay muchas otras, aun cuando los “*laiconazos*” (*laïcards*) a la francesa o a la belga quisieran hacernos creer que tienen el monopolio, y que tienen la misión de convertir al mundo entero a su propia interpretación. En Alemania, por ejemplo, donde vivo casi cuatro meses de doce, el Estado es neutro respecto a las religiones y no concede a ninguna un estatuto de favor. Pero no se obliga a vivir, como en Francia, en la ficción —impracticable, por lo demás—, de ignorarlas pura y simplemente.

El ataque se dirige siempre al cristianismo por una razón muy simple: la ignorancia de la historia. O, peor todavía, la propagación de una historia más o menos deliberadamente falseada y convertida en verdad oficial. La separación de lo político y lo religioso es tan vieja como el cristianismo, y casi no existe fuera de él. Se habla de separación de la Iglesia y el Estado; pero la existencia de algo así como una «Iglesia», que no se confunde con la comunidad, con la sociedad, etc., es algo que solo existe en el cristianismo.

Por otra parte, tal vez el verdadero problema no es el de separar lo religioso del dominio político. Lo político es solo una parte del conjunto más vasto de lo «práctico», que engloba también lo ético y lo “económico”, en el

sentido antiguo y medieval de este término, es decir, las relaciones entre los esposos, los padres y los hijos, entre jefes y subordinados. El verdadero problema es el del origen de las normas en general, que derivan de lo político, lo ético o lo económico. O, si se quiere, el problema es cuál es la identidad del legislador. ¿Es humano o divino? Se trata de saber si las reglas que gobiernan a los hombres pueden tener un origen puramente humano. El cristianismo y el islam responden que no, y en esto ambos se oponen al “laicismo”.

Pero entre los dos media un abismo: para el islam, la instancia que legisla es Dios, que habla en el *Corán* o a través de la conducta del Profeta, a quien Dios ha escogido y «purificado» para que pueda servir de ejemplo a la comunidad. No se puede hablar propiamente, por tanto, de legislador humano, y no puede haberlo. En el cristianismo, el modo en que Dios habla no es otro que la conciencia humana, “voz de Dios”. Todo el mundo conoce el proverbio latino *vox populi, vox Dei*. Es mucho más profundo de lo que se piensa. Significa en el fondo que una norma puede ser *al mismo tiempo* humana y divina. No hay competencia entre lo humano y lo divino.

A la hora de debatir sobre las leyes, la ética y las decisiones políticas se ha recurrido con frecuencia a la “ley natural”, buscando el acuerdo entre personas de religiones diversas o que no se adscriben a ninguna en particular. Pero, este concepto se ha tornado problemático y, en los últimos tiempos, muchos parecen haber decidido abandonarlo. ¿Cree que sigue teniendo utilidad todavía? ¿Es preciso reformularlo? ¿O quizá hace falta renombrarlo?

El problema es que lo que los antiguos (por ejemplo, los estoicos) y los medievales comprendían bajo la idea de “ley natural” depende de una forma de entender la naturaleza que nosotros hemos perdido. Está expresada en un pasaje de Aristóteles en el que el filósofo explica que el estado natural de una cosa no es su estado bruto, sino, bien al contrario, su estado de desarrollo perfecto^[11]. Sin embargo, la filosofía política de los tiempos modernos descansa desde Thomas Hobbes sobre una concepción totalmente distinta de la naturaleza, que ha tomado del epicureísmo. Según esta, lo natural es justamente el estado bruto, lo elemental, lo que no ha sido todavía elaborado por la cultura.

Para los teóricos de la ley natural, la naturaleza no es la Naturaleza con mayúscula, la naturaleza divinizada por los escritores materialistas del XVIII, esa naturaleza que se juzgaba que se basta a sí misma y produce todo lo que existe. Por el contrario, cuando los pensadores de la ley natural hablan de la “naturaleza”, quieren decir “la naturaleza *de...*” tal o tal cosa. Esta naturaleza no es otra cosa que el contenido de la definición de dicha cosa, que en la lógica clásica se expresa por el género próximo y la diferencia específica. En el caso del hombre, definido como “animal racional”, el género próximo, la animalidad, nos enseña mucho menos que la diferencia específica, es decir, la racionalidad. La naturaleza del hombre son por supuesto las leyes de su supervivencia biológica, pero es ante todo la razón. La ley natural, de este modo, no es lo que dictan al animal las exigencias de su biología, todo lo que permite su conservación como individuo (nutrirse) y como especie (reproducirse). La ley natural es la ley de la razón^[12].

En este sentido, Tomás de Aquino explica que todo pecado va “contra la naturaleza”, y no solamente el que se acostumbra a llamar “vicio *contra natura*”, a saber, la homosexualidad. *Todo* pecado es *contra natura* en la medida en que va contra la razón, que constituye la naturaleza del hombre.

Una de las objeciones contra la ley natural y contra quienes la defienden es que aceptarla implica que el hombre debe tomar de la naturaleza la guía para su libertad. ¿Es una acusación fundada? ¿Es cierto que la noción está tan marcada por su origen estoico que presupone una visión de las relaciones del hombre con la naturaleza que ya no es aceptable para el hombre contemporáneo?

Esta objeción supone ingenuamente que la “naturaleza” de que se trata es la que nos presenta la ciencia, en particular la de los seres vivos, la biología. Se reprocha a los que hablan de “ley natural” lo que se denomina “biologismo”. Sería interesante preguntarse, en psicología profunda, qué revela un síntoma muy interesante, a saber, la actitud ambivalente de muchos de nuestros contemporáneos ante la naturaleza. Aman la naturaleza cuando se trata de ecología, cuando “la naturaleza” significa el medio natural que hay que defender; por el contrario, desprecian la naturaleza cuando respetarla puede ser un obstáculo a sus caprichos.

Esta actitud ambivalente es perfectamente comparable a la que desenmascaraba San Agustín respecto a la verdad: *amant eam (sc. veritatem) lucentem, oderunt eam redargentem*. Heidegger ha captado bien la importancia del pasaje para su análisis de la existencia humana en un curso del verano de 1921[13]. La frase no es fácil de traducir. Propondría la paráfrasis siguiente: “aman la verdad cuando brilla e ilumina lo que quieren conocer; la odian cuando su luz reverbera sobre ellos, desvelando lo que quieren esconder y, al hacerlo, los refuta y condena”.

Amamos y defendemos la naturaleza en la medida en que constituye un dominio controlable que podemos disfrutar: como realidad, nos agrada la naturaleza domesticada o convertida en reserva para nuestras distracciones, en lugar de paseo o a título de “paisaje”. Joachim Ritter, en un ensayo convertido en clásico, ha mostrado que el fenómeno del “paisaje” suponía una naturaleza ya controlada y dentro de la cual el hombre se permite reservas[14]. Como concepto, utilizamos la naturaleza como cantera o depósito de hechos destinados a relativizar todo lo que es humano, considerado puramente “cultural”.

Por el contrario, odiamos la naturaleza en la medida en que sentimos su presencia incluso en nuestro interior, imponiendo sus reglas propias. Para esta naturaleza, hemos encontrado un nombre destinado a menospreciarla, y hablamos entonces de lo “biológico”. Al hacerlo, ya nos representamos la “cultura” como un desarrollo de la naturaleza, sino como un *desgarramiento* respecto a ella.

Este doble sentido hace que nos sirvamos de la naturaleza como de una autoridad que tiene, como decían los medievales, una nariz de cera que se puede torcer en un sentido o en otro. Solo un ejemplo, a propósito de la homosexualidad: se dice, por una parte, que no podría ser *contra natura*, puesto que se encuentran ejemplos de prácticas homosexuales en ciertos animales, ¡incluso entre los conejos! Pero se dice también que es *contra natura* y que es bueno que lo sea; y se observa entonces que la cultura —lo propio del hombre, por tanto— consiste justamente en sobrepasar la naturaleza...

El hombre es el ser vivo en el que la dimensión biológica de la vida se encuentra confiada a la razón. Para los animales, el instinto basta para que se alimenten y se reproduzcan, poniendo, a veces, en juego estrategias extremadamente sutiles. Piense, por ejemplo, en las abejas. El hombre, por el contrario, tiene como tarea buscar, con ayuda de la razón, la mejor forma de hacer las cosas. Esto vale también para las actividades que están directamente en contacto con la dimensión biológica. Así, el hombre no come como los animales, ni se reproduce como los animales. No devora su presa cruda, sino que cuece los alimentos, tiene sus modales en la mesa. No se acopla con cualquier individuo del sexo opuesto, sino que prohíbe el incesto; hace del matrimonio un vínculo duradero que persiste tras el acoplamiento, tras la gestación, incluso tras la partida de los hijos, etc. Pero el hecho de que lo biológico sea confiado a la razón no quiere decir que esta pueda permitirse ignorar las leyes (en el sentido que las ciencias dan a este término) de lo viviente, y menos aún enfrentarse a ellas. La razón tiene una medida, que, por otra parte, le resulta interna: le resulta necesario tener en cuenta las condiciones de supervivencia de la humanidad, que son también condiciones de su propia supervivencia como razón.

También hay algunos que consideran que la “ley natural”, especialmente cuando es invocada por personas con convicciones religiosas, no es otra cosa que un recurso enmascarado a la “ley de Dios”, y se entiende esta como un código de conducta que se acepta por razones religiosas y que, por lo tanto, no puede ser impuesto a quienes no las comparten. ¿Está justificada esta crítica? ¿Quiere decir lo mismo “ley de Dios” en todas las religiones que usan este concepto?

Pero también, ¿por qué negarse a identificarlas? En un sentido, se podría dejar francamente caer la máscara y hablar sin complejos de una “ley natural” que sería al mismo tiempo una “ley de Dios”. Pero también habría que hacerse una idea justa de esta ley y de lo que significa que sea “de Dios”. Y es esto lo que se ha vuelto extremadamente difícil para nuestros contemporáneos.

En efecto, hay personas que creen que mostrar que una regla procede de Dios sería desacreditarla. Son aquellos que se hacen una idea completamente falsa —y, por lo demás, perfectamente estúpida— de la relación entre Dios y las normas. Consideran a Dios como una especie de tirano, que impone su voluntad a sus criaturas. ¡Cabe preguntarse, por lo demás, qué interés podría tener en hacerlo! Es necesario recordar aquí algunas

grandes evidencias, que da un poco de vergüenza recordar, hasta tal punto deberían ir de suyo para los cristianos. A saber, que Dios no busca jamás su propio interés. Además la noción de un “interés de Dios” es ya bufa por sí misma. Dios no quiere nunca otra cosa que el bien de sus criaturas, y, en consecuencia, les da todo lo que necesitan para buscarlo y obtenerlo. Y, como lo dice en algún lugar magníficamente Tomás de Aquino, “el hombre solo puede ofender a Dios obrando contra su propio bien”[15].

La idea de “ley de Dios” presenta un gran interés para la historia de las ideas. Por una parte, la expresión se encuentra en varias tradiciones totalmente diferentes las unas de las otras, y, en particular, en las dos fuentes de nuestra cultura occidental, la Grecia pagana y la Biblia del pueblo de Israel. Y, por otra, no quiere decir exactamente lo mismo según que se encuentre en Grecia o en Israel, en el cristianismo o en el islam. En Grecia, “ley divina” designa algo como la ley “natural”, que nadie sabe dónde ha aparecido. Es lo que responde Antígona a Creonte que le reprocha haber transgredido su mandato[16]. Nadie lo sabe, y nadie puede saberlo porque, justamente, no ha sido nunca predicada, o promulgada, en un momento que pueda ser situado en el interior de la historia.

En la Biblia, la ley divina es otorgada al pueblo en el curso de la historia, tiene un inicio datable, tras el éxodo, en el Sinaí. No obstante, en el *Antiguo Testamento*, el don de la Ley es solo una etapa de una historia de Dios con su pueblo. Sella la alianza con un Dios que comienza por liberar a su pueblo de la cautividad de Egipto, y que continúa viviendo con él en su Templo y por sus profetas.

Por último, solo en el islam la ley divina “desciende” (es el sentido del término técnico árabe para “revelación”) sobre un profeta en un punto del tiempo, sin que Dios se comprometa al hacerlo en una historia común con su pueblo.

En mi último libro, he intentado mostrar cómo el cristianismo introduce a este respecto una revolución muy radical[17]. No introduce ningún mandamiento nuevo. Jesús se contenta con pedir que se tome en serio los preceptos del Decálogo, interiorizándolos. Y Pablo remite a los paganos que, por definición, no tienen entre manos la Ley de Moisés, a lo que dicta su conciencia (*Romanos 2, 14*). El historiador Fustel de Coulanges, en el siglo XIX, lo había visto bien: “El cristianismo es la primera religión que no ha intentado que el derecho dependiera de ella”[18]. El Dios del cristianismo no es el que dice lo que hay que hacer. Es el que perdona cuando no se ha hecho. Es aquel cuya gracia da la fuerza de hacer el bien.

Las propuestas laicistas suelen presentarse como una solución definitiva de los conflictos doctrinales y religiosos. ¿Cree que existe una solución definitiva al problema de la coexistencia de culturas y religiones diversas en una misma sociedad?

Con el laicismo, se intentaría, en efecto, una especie de “solución final” parecida a la que querían los nazis para la “cuestión judía”. Eliminaría los conflictos eliminando las instancias entre las que hay conflicto. Se podría del mismo modo eliminar las enfermedades matando a todos los enfermos...

La coexistencia no es más que una solución provisional. Yo desearía por lo que a mí respecta que existiera una verdadera competencia, un mercado abierto, una rivalidad entre las religiones. Pero a condición de que la competencia sea franca, y de que el diálogo no sea en sentido único.

Mientras tanto, se nos pide de todas partes “tolerancia”: lo que está muy bien. Pero con demasiada frecuencia se entiende por ella una indiferencia mutua de parte de las comunidades religiosas que ignoran cada una lo que cree la otra. Sin embargo, la tolerancia es una virtud. Se alcanza, como toda virtud, y exige, también como toda virtud, un esfuerzo sobre sí mismo. Si se da el caso, se trata de aceptar que el otro pueda ser tan sincero en sus convicciones, que yo creo falsas —o, al menos, incompletas— como yo lo soy también en las mías, que creo por supuesto verdaderas.

Un verdadero respeto por el otro supone respetarse a sí mismo. Es imposible si se siente hacia uno mismo, o hacia los propios ancestros, esta mezcla de vergüenza y asco que está demasiado extendida en la Europa de hoy.

Le recomiendo al respecto el librito de Joseph H. Weiler, al que he escrito el prefacio a la traducción francesa^[19]. Weiler, titular de la cátedra de derecho europeo en la Universidad de Nueva York, y judío observante, defiende la mención de las raíces cristianas de Europa, esas raíces que se ha rechazado mencionar en el proyecto del tratado constitucional europeo.

¿Cree que está bien planteada la oposición que se establece comúnmente entre razón y religión? ¿Cómo se puede plantear adecuadamente a su juicio en el terreno social y en el personal, en el del filósofo y el hombre de ciencia?

Hablar de *la* razón y de *la* religión es manipular dos enormes cajas negras, muy molestas, que no se sabe bien qué contienen exactamente. Hay varias formas de razón, y hay religiones de diferentes tipos.

Lo que se opone a la religión no es la razón, sino una cierta decisión, totalmente arbitraria: la de que no podría existir nada que no se presente bajo la forma de un fenómeno controlable y repetible. Se trata de una decisión que no es adoptada por la razón, sino que proviene, por el contrario, de una elección irracional. Queda claro, por otra parte, que excluye todo el dominio de lo histórico, en el que, por definición, no se produce dos veces la misma cosa. Y todo el dominio de las relaciones entre personas, puesto que estas son libres e imprevisibles. Queda claro también que esta decisión comienza por darse una concepción singularmente estrecha de la racionalidad, que la reduce a lo que de ella nos proporciona la ciencia. Ahora bien, la racionalidad engloba también la razón práctica, o, dicho con sencillez, nuestros esfuerzos por conducir del mejor modo posible nuestra vida personal en tanto que hijo, padre, cónyuge, amigo, compañero de trabajo, ciudadano, etc. Y, por último, existe también una racionalidad en el trabajo técnico, e incluso del artista. La dificultad consiste en hacer coexistir estas diferentes dimensiones de la racionalidad sin que la una moleste a la otra o, peor todavía, se imagine que es la única forma posible de razón.

Hay una regla que debería, en mi opinión, gobernar nuestras reflexiones sobre este problema. Parece apoyarse en el “sentido común”, pero es, en cambio, muy profunda. Se la lee ya en Aristóteles: más alto que todo saber o que toda creencia, se encuentra la “educación” (*paideia*). Es ella la que nos dice en que caso es oportuno utilizar una facultad o un método determinado. Así, por ejemplo, es dar pruebas de falta de educación no saber qué exige una demostración y qué no la exige^[20].

Los cristianos pretenden que el culto que dirigen a Dios es un “culto razonable”, la *logikè latreia* de que habla Pablo, y que la *Vulgata* traduce por *rationabile obsequium* (*Romanos* 12, 1). Dicen en la misa: “es justo y necesario (*dignum et justum est, aequum et salutare*) darte gracias (...) siempre y en todo lugar”. Estas fórmulas presuponen que hay entre Dios y el hombre algo así como una tercera instancia capaz de determinar objetivamente que Dios es el objeto de un culto justo. Esta tercera instancia está presente en el *Antiguo Testamento*, de un modo no conceptual, sino narrativo, en esos pasajes de los profetas en lo que Dios hace un proceso (en hebreo *rîv*) a su pueblo. El Dios de Israel no se contenta con amenazar o destruir a quien le desobedece, sino que argumenta. Justifica su queja apelando a testigos exteriores, las fuerzas de la naturaleza, por ejemplo.

Me permito recordar este enraizamiento bíblico de la racionalidad para que no se hable demasiado deprisa de la “razón griega”, que se opondría, por ejemplo, a la “ética bíblica”. La Biblia no comporta conceptos filosóficos, pero conoce la racionalidad, si bien la representa de modo narrativo, a través de relatos.

De modo que la fe es la actitud ante un objeto completamente particular, a saber, Dios. La “fe” es el sentido que permite percibir a Dios, de la misma manera que el sentido de la vista es el que permite captar los colores, que la imaginación es la facultad que nos permite captar las ficciones, que la razón discursiva es la facultad que nos permite captar las demostraciones lógicas, etc. Si es la actitud justa ante el objeto “Dios”, la fe es la actitud que reclama la razón misma. Nada es más racional que creer.

Notas

[1] R. BRAGUE, *Introduction au monde grec. Essais d'histoire de la philosophie*, Chatou, La Transparence, 2005, p. 9-32.

[2] L. STRAUSS, *Maïmonide. Essais réunis et traduits par Rémi Brague*, Paris, P.U.F., 1988.

[3] I. KHALDUN, *Muqaddima*, VI, 26; ed. E. Quatremère, Paris, Didot, 1858, t. 3, p. 123, 2-6; *Le Livre des Exemples*, tr. fr. A. Cheddadi, Paris, Gallimard (Pléiade), 2002, p. 971.

[4] R. BRAGUE, *Au moyen du Moyen Age. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme, Islam*, Chatou, La Transparence, 2006, p. 40-44.

[5] J.-J. ROUSSEAU, «La Profession de foi du vicaire savoyard», en *Emile*, IV; *OEuvres complètes*, ed. B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard (Pléiade), t. 4, p. 632-633. El subrayado es mío.

[6] F. NIETZSCHE, Fragmento 34 [253], Abril-junio 1885; *KSA*, t. 11, p. 506.

[7] CH. DARWIN, «Carta a W. Graham, 3 de julio de 1881»; *The Life and Letters of C. D.*, Murray, 1887, p. 316.

[8] “Sé que la gente acusa a la Iglesia de menospreciar la razón, pero es justo lo contrario. La Iglesia es la única en la tierra que hace de la razón algo supremo. Solo ella afirma en la tierra que Dios mismo se encuentra sometido a la razón”. G. K. CHESTERTON, *The blue cross* [1908], en *Father Brown. Selected Stories*, Londres, Collector's Library, 2003, p. 28.

[9] Citado sin referencia en J.-P. DUVIOLS et C. MINGUET, *Humboldt, savant-citoyen du monde*, Paris, Gallimard («Découvertes»), 1994, p. 116. No he conseguido encontrar la fuente exacta. El subrayado es mío.

[10] Ver mi “Para acabar de una vez con los ‘tres monoteísmos’”, *Communio Nueva Época*, 4 (2007), pp. 33-49.

[11] ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1252b32-33.

[12] TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco*, V, 12, §1019, ed. R. Spiazzi, Turin, Marietti, p. 280a.

[13] AUGUSTIN, *Confessiones*, X, XXIII, 34; *BA*, t. 14, p. 202; M. HEIDEGGER, *Augustinus und der Neuplatonismus*, (SoSe 1921), ed. C. Strube, *GA*, vol. 60, Francfort, Klostermann, 1995, pp. 199-201.

[14] J. RITTER, «Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft», en *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Francfort, Suhrkamp, 1974, pp. 141-163.

[15] TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los Gentiles*, III, 122, §2948; ed. C. Pera, Turín, Marietti, p. 181b.

[16] SÓFOCLES, *Antígona*, v. 457.

[17] R. BRAGUE, *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005.

[18] N. D. FUSTEL DE COULANGES, *La Cité Antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et*

de Rome (1864), V, 3; Paris, Flammarion, 1984, p. 453 (*La ciudad antigua* [trad. J. F. Ivars; intr. G. Dumézil], Barcelona, Península 1983).

[19] J. H. H. WEILER, *Une Europe chrétienne? Une excursion*, Paris, Cerf, 2007 (*Una Europa cristiana: ensayo exploratorio*, Encuentro, Madrid 2003).

[20] ARISTÓTELES, *Metafísica*, G, 4, 1006a6-8; ver también *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1094b23-1095a2.