

## ALGUNOS APUNTES SOBRE LA MODERNIDAD

– A propósito del *Cuaderno de la diáspora 14* –

Juan Antonio Ruescas Juárez

Hemos pensado que *Invitación a la relectura* puede ser el nombre adecuado para esta sección de nuestro *Boletín*, pues su objetivo no es otro que proponer una segunda visita a los *Cuadernos de la diáspora* que, poco a poco, vamos colocando en la web. En esta ocasión, recordamos –o quizá, para algunos, presentamos– los contenidos del *Cuaderno 14*.

De entre los hilos que forman un tejido (y *tejido* es, a fin de cuentas, todo *texto*), son siempre varios los que podemos seguir para desentrañar la trama. Aquí, seguiremos el hilo del concepto de *modernidad*, palabra que aparece en el título del libro de Marcel Légaut del que se toman los dos textos principales de este Cuaderno: *Vida espiritual y modernidad*.

El libro recoge conversaciones entre Thérèse de Scott y Légaut. Los capítulos que se ofrecen en el *Cuaderno 14* tienen a este por autor. En ellos, me llama la atención la aparición de dos asuntos de indudable calado filosófico: la «modernidad» y el «realismo ontológico». Esto parece confirmar que, para Légaut (como para muchos de sus lectores), la vida espiritual tiene vínculos con el trabajo intelectual y, más concretamente, con la filosofía (no necesariamente académica).

1. Llamamos *moderno* al sistema de garantías que protegen los derechos individuales; llamamos *moderna* a la separación de poderes frente al absolutismo; a la libertad de conciencia y a la laicidad frente a la unidad de creencia y la identificación de la Iglesia con el Estado; llamamos *moderna* a la idea de autonomía de la ciencia; llamamos *moderna* a la búsqueda de la verdad que parte del sujeto frente a la presuposición de un orden ontológico fijo, pretendidamente evi-

dente y objetivo... Estas concepciones modernas no se imponen por decreto, no aparecen de modo repentino, sino que su asimilación es un proceso lento, no exento de pasos atrás y nunca cumplido del todo.

Pues bien, la peripecia de los cristianos en los últimos siglos se entiende mejor si se contempla como un difícil proceso de asimilación de la modernidad; modernidad que no solo trastoca el lugar social de las Iglesias sino también el universo mental en el que los creyentes han de vivir su búsqueda. Ahí es donde Légaut aparece como testigo y maestro en la búsqueda del cristianismo del futuro. Este marco es el que explica, en una parte fundamental, «Los orígenes de su obra» y la importancia de «Despejar las hipotecas que pesan sobre el pensamiento». Estas hipotecas tienen mucho que ver con los antiguos sistemas de creencias, sistemas que hoy se revelan insuficientes, no solo por ser de otro tiempo, sino también porque la adhesión a un sistema (poco importa si es viejo o nuevo) no puede dispensar del «trabajo de la fe», ni mucho menos confundirse con él.

Légaut considera, sin nostalgias, que la modernidad es imparable: la ciencia y la técnica han transformado el antiguo universo mental. Esto, necesariamente, ha de repercutir «en el clima interior y en la vida espiritual del hombre, en la forma de ser éste creyente y, como consecuencia, en lo que las Iglesias tienen que ser para desarrollar su misión». Las Iglesias ya no lideran la «acción civilizadora», tampoco son las guardianas de las cosmovisiones dominantes (en las que se asientan las creencias, sean las que sean). Así pues, un «difícil retroceso» define el horizonte de las Iglesias. Pero esto puede ser para ellas ocasión de centrarse en su misión, en «lo que constituye su razón de ser». Tristemente, varias décadas después de que Légaut escribiese estos capítulos, la Iglesia jerárquica parece seguir resistiéndose a este retroceso. Con todo, lo fundamental no son las iniciativas de la autoridad, sino las iniciativas personales de los cristianos, como leemos al final del primero de los capítulos que ahora proponemos para su relectura.

A la vista de estas consideraciones, no es casual que, en los encuentros de la Asociación (ya sea el seminario-asamblea anual de Requena, la convivencia-retiro de Becerril, o en otras ocasiones), se haya hablado más de una vez sobre este asunto de la modernidad. Alguna vez hemos dicho que ser moderno *no es materia de opción*. En efecto: nuestra época es la que es; sus determinismos y condicionantes son (para bien y para mal) los que son. Sin embargo, y desde otro punto de vista, podría decirse que ser moderno sí que es materia de opción. En la convivencia ciudadana, en la propia evolución biográfica o en la vida interior, uno puede optar o no optar por la laicidad, por la libertad de conciencia, por los derechos humanos, por la autonomía de la ciencia... Uno puede optar por despejar o no despejar esas «hipotecas del pensamiento» que, procedentes de lo pre-moderno, lastran la libertad, condición y fruto de la vida espiritual. Es verdad que también hay hipotecas del pensamiento que proceden de los dogmas «modernos», pero incluso esa liberación de los dogmas modernos es auto-liberación, es obra del espíritu moderno, que es espíritu de autonomía y (auto)crítica.

Si el cristiano ha de preguntarse en serio por «sus razones para seguir siéndolo», le será necesaria cierta toma de distancia con respecto al propio medio (a la propia tradición). Ello le ayudará a criticar, como dice Légaut, la «religiosidad atávica»; le ayudará a transformarla poco a poco hasta «llegar a transmutarla». Ahora bien, este tomar distancia con respecto a la propia herencia, ¿no es la más valiosa aportación de la modernidad? ¿No es esta disposición –que algunos interpretamos como específicamente moderna– la que lleva a Légaut a «constatar las insuficiencias y las precariedades de las tradiciones más acreditadas»?

2. Los pasajes que ahora volvemos a presentar se refieren asimismo a otro asunto específicamente filosófico que, al menos en el marco del testimonio de Légaut, deviene relevante para la vida espiritual. Se trata del «realismo ontológico». Quizá esta del realismo ontológico es una de las facilidades

(filosóficas, cosmovisionales) que ayudaron al cristiano, aún de épocas recientes, a «nacer felizmente en sus comienzos» y que, sin embargo, cada vez se muestran más insuficientes. Destaquemos este párrafo:

El “realismo ontológico”, afirmado como un postulado intrínseco del espíritu en su actividad cognoscitiva, suprime de hecho la cuestión de saber si las representaciones que nos damos de lo real lo expresan hasta el punto de que las deducciones lógicas que se pueden derivar de ellas son válidas para prolongar el conocimiento de lo que puede ser alcanzado correctamente. Desde siempre, este postulado ha fomentado la búsqueda intelectual y permitido alcanzar la verdad sobre lo real que se proponía a nuestra consideración. Ahora tiene que ser reemplazado por la modestia de otro tipo de realismo, más pragmático, que únicamente pretende extraer del saber algún efecto sobre lo real.

Desde el tiempo de mi primera lectura de estos textos, y en alusión a lo que propone Légaut, tengo anotado al margen, junto al párrafo recién reproducido, lo siguiente: «*vía existencial: Ockham, Lutero, Pascal, etc.*». En cambio, el realismo ontológico sería algo así como la vía físico-ontológica, objetiva. El realismo ontológico sería la actitud de quien ve un orden objetivo, consistente en sí mismo, independiente de nuestra voluntad y nuestras perspectivas, pero capaz de ser inteligido por nosotros, de modo que podemos, a partir de estas constataciones, ascender hasta afirmar un origen de ese orden, un sentido y un fin último de la realidad. Es la vía del siglo XIII, la vía tomista, potencialmente fecunda, pero tendente (como todo sistema) a degenerar en ideología, insuficiente para la vida espiritual. De este espíritu clásico se distanció buena parte de la filosofía francesa desde el siglo XIX, el modernismo y también Légaut, quien lo hizo por espíritu de época pero también porque, espontáneamente, este distanciamiento surgió como una parte de sus propias intuiciones.

La vía del «realismo ontológico», ¿podríamos identificarla con uno de esos dos caminos descritos en el capítulo 6 de HBH? Pienso en ese camino, descrito por Légaut, que parte

de la afirmación de un sentido del universo para, a partir de ahí, dar un sentido a la propia existencia. En cambio, la otra vía (la del *particular*, la que he propuesto llamar *existencial*), ¿no es el otro camino, ese que parte de la propia humanidad?

Se suele decir que, intelectualmente, el siglo XIV anticipa la *modernidad*. Si esto es así, esa modernidad que comenzó en la centuria del mil trescientos, cuando entraron en crisis las grandes construcciones del siglo XIII, ¿no continúa en Légaut cuando se refiere al ocaso del realismo ontológico? Todas estas preguntas no son retóricas. Verdaderamente, están abiertas. El lector, si le parece, dará sus propias respuestas.

3. Sea de ello lo que fuere, hay que añadir que a la realidad, siempre compleja, pertenece también esa parte fecunda de nuestra tradición que, históricamente, es anterior a la modernidad. Exponente de ello es el tomismo del Dr. Bofill que, por saber ser clásico, estuvo a la altura de su tiempo y fue elemento de engarce para algunos miembros de una «familia espiritual» a la que perteneció Antoni Pascual. En su recuerdo, escribe Domingo Melero una colaboración recogida en la “Suma de poquedades”.

Completan esta “Suma de poquedades” unas páginas escritas por Javier Melloni, páginas que no dejan de referirse, en cierto modo, a la Modernidad como acontecimiento que obliga a repensar las creencias que antaño aportaron seguridad. *Pertenezco* –nos dice Melloni– *a una generación que creció entre las ruinas de antiguas certezas*. Eso sí, la de Melloni es una modernidad que ha ido más allá de sí misma, pues él, con un talante «muy siglo XX», se sabe *hijo del fragmento* y no le inquieta esta condición. Nos habla de un fecundo «derrumbe» de seguridades no muy distinto del que describe Légaut: un desplome que es social e histórico pero también personal, biográfico: *estas etapas se dan en cada generación, así como también en cada uno de nosotros*. Todo ello abre paso al trabajo de la interioridad.

Para concluir esta nueva presentación del *Cuaderno 14*, no podemos dejar de recordar que, antes de la “Suma de poque-

dades”, Thérèse de Scott presenta a Etty Hillesum (1914-1943) y selecciona algunos fragmentos de sus cartas y de su diario. De esta sección cabe destacar la parte del testimonio de Hillesum relativa a la experiencia en el campo de concentración de Westerbork. Como ya se dijo al presentar este Cuaderno, el de Hillesum es «un acercamiento por libre, absolutamente fresco e independiente de toda adscripción, a lo de siempre, incluido el Dios personal tal como se ha vivido y expresado en los hechos y las palabras de los mejores testigos de la tradición judeo-cristiana».

Esperamos que disfrutéis con la relectura de este *Cuaderno*  
14. *Juan Antonio Ruescas Juárez*