

*Diez estudios de filosofía  
helenística y romana*

*La escuela italiana contemporánea*

STEFANO MASO  
IKER MARTÍNEZ FERNÁNDEZ  
(Editores)

*Traducción de los textos:*  
Iker Martínez Fernández

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

## ÍNDICE

STEFANO MASO, IKER MARTÍNEZ FERNÁNDEZ. <i>Introducción. La escuela italiana contemporánea de filosofía helenística y romana</i> .....	7
FRANCESCO VERDE. <i>Tyche y logismos en el epicureísmo</i> .....	17
FRANCESCA G. MASI. <i>De los ojos a la mente: el tortuoso camino de los εἶδωλα</i> . . .	43
ARIANNA FERMANI. <i>Entre vida contemplativa y vida activa: el De Officiis de Cicerón y sus raíces aristotélicas</i> .....	73
ERMANO MALASPINA. <i>Cicerón y la verdad</i> .....	93
FRANCO FERRARI. <i>Cuándo, cómo y por qué nació el platonismo</i> .....	115
STEFANO MASO. <i>La filosofía estoica y la cuestión del «libre albedrío»</i> .....	143
CHIARA TORRE. <i>Lo sublime del poder, poder de lo sublime en Séneca</i> .....	173
EMIDIO SPINELLI. <i>El antiguo entramado de los escepticismos</i> .....	189
RICCARDO CHIARADONNA. <i>Plotino, el Timeo y la tradición exegética</i> .....	223
MADDALENA BONELLI. <i>Alejandro de Afrodisia, exégeta de Aristóteles. ¿Una exégesis correcta?</i> .....	247

## CICERÓN Y LA VERDAD\*

Ermanno Malaspina\*\*

Università degli Studi di Torino

I. La publicación en 1992, hace ahora justo veinte años, de la monografía *Cicero Academicus* de Carlos Lévy constituyó uno de los puntos de inflexión más importantes en las investigaciones sobre el pensamiento romano, sobre Cicerón considerado como filósofo y sobre la evolución de la Academia<sup>1</sup>.

La comunidad científica se mostró desde el primer momento muy interesada por la obra, dedicándole al menos quince reseñas (los datos son de *APh*), una cantidad que por sí misma resulta ilustrativa de un gran interés. Todo ello unido a su publicación en una editorial prestigiosa (École Française de Rome), sus notables dimensiones derivadas de la tradición de las publicaciones que nacen para la habilitación francesa y, sobre todo, el tema elegido, escasamente abordado hasta ese momento, justificaban sin más el interés generado.

No obstante, si leemos hoy las reseñas con la perspectiva que ofrece el tiempo transcurrido, resulta sorprendente que, en muchos casos, y sobre todo los revisores más competentes hayan puesto el énfasis en las críticas en

---

\* Este trabajo fue publicado originalmente en italiano en *Res Publica Litterarum. Documentos de trabajo del grupo de investigación «Nomos»* del Instituto de Estudios Clásicos sobre la Sociedad y la Política «Lucio Anneo Séneca» 2012-3, (2012), 1-18.

\*\* La presente conferencia divulgativa, cuya forma he querido mantener intacta en su redacción escrita, corresponde a las palabras pronunciadas en Getafe (Madrid) el 18 de septiembre de 2012 durante una lección impartida por mí en el master *Legado clásico* desarrollado en el ámbito de un intercambio Erasmus entre la Universidad de Turín y la Universidad Carlos III de Madrid. El texto retoma, con algunas modificaciones y actualizaciones significativas, la lección que pronuncié en el *I Congresso di aggiornamento giuridico* del Tribunal de Segunda Instancia de Palermo (Castello Utveggió, 20 de abril de 2012). He tomado parte del contenido científico de mi ponencia «The Cultural dimensions of Cicero's *Academici Libri*» (Langford Seminars of the Department of Classics, The Florida State University, Tallahassee, 7 de noviembre de 2009; New York, Columbia University, 10 de noviembre de 2009; Providence, Brown University, 16 de noviembre de 2009). Agradezco a Francisco Lisi el haberme ofrecido la posibilidad de colaborar con RPL (*Res Publica Litterarum*, del Instituto de Estudios Clásicos sobre la Sociedad y la Política Lucio Anneo Seneca) y a Federica Pezzoli por su inestimable y cuidada labor de edición.

<sup>1</sup> Desde hace pocos meses, este libro se encuentra disponible de forma gratuita *on line*, y puede descargarse en el portal de la *Société Internationale des Amis de Cicerón* (SIAC): [www.tulliana.eu](http://www.tulliana.eu)

detrimento de las valoraciones positivas. No tengo tiempo aquí —tampoco tendría sentido— de comentar cada una de las reseñas realizadas. Aludiré únicamente a la que realizó Glucker en *Gnomon*, que resulta extremadamente parca en los elogios y concluye con la indicación de algunos «not insignificant shortcomings» (1996: 211) de la obra. En ningún caso parece que nos encontremos ante un libro que marca una época, o *bahnbrechend*, como dicen los alemanes.

Incluso la recuperación, la sistematización y el análisis del trabajo de *Quellenforschung* de los siglos XVIII y XIX que se lleva a cabo en la obra (un mérito característico del trabajo de Lévy ha sido el redescubrimiento y la puesta en valor incluso de *I Dossografi di Etica* de Michelangelo Giusta, un libro injustamente olvidado y hoy, de nuevo, disponible en abierto)<sup>2</sup>; la reconstrucción de la presencia de la doctrina académica en Roma antes de Cicerón; el análisis de los pasajes más complejos de los *Academici* y del *Lucullus*; el examen de las distintas estrategias de traducción de los términos técnicos de la epistemología sensualista estoica y de las críticas académicas; la posición de los *Academici* en la producción de Cicerón (sobre todo en relación con las *Tusculanae* y el *De finibus*); en definitiva, la plena personalidad filosófica de Cicerón, en ningún caso ya solo un traductor de Platón, tantas veces acusado incluso de ser un mal traductor: todas estas —e incluso otras— son conclusiones de la crítica que han resultado indemnes al paso del tiempo.

Puedo imaginar que tras la actitud de algunos revisores se encuentra una contraposición entre escuelas y lenguas, dado que han sido sobre todo los anglosajones los que se han mostrado más fríos ante el *Cicero Academicus*. Ciertamente es que, tras la publicación del libro, la producción científica sobre el tema ha sido muy fecunda en cuanto a títulos e investigaciones: sin extenderme demasiado, investigaciones acerca de personajes de la Academia y, sobre todo, sobre Antíoco, el último y más fascinante entre los epígonos del pensamiento platónico (aquí cabe mencionar, además de la influencia del libro de Lévy, el precedente y fundamental libro de Pierluigi Donini *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, de 1982), como las de Annas, Bénatouïl, Brittain, Fladerer, Ioppolo, Tarrant y, últimamente, Sedley; investigaciones sobre la epistemología y la lógica (Barnes, Dumont, Frede, Touminen); o sobre la personalidad filosófica de Cicerón (Ciaravolo, Gawlick, Görler, de nuevo Ioppolo, Leonhardt,

---

<sup>2</sup> También esta obra se encuentra disponible gratuitamente para su descarga *on line* en el portal de la SIAC.

Mercier o Powell). No todos estos textos otorgan al *Cicero Academicus* el espacio que se merece; algunos ni siquiera lo citan, pero su lectura atenta muestra cuán positiva ha sido su influencia y cuánto se pierde por no tenerlo en cuenta.

De esta bibliografía tan amplia en tan solo veinte años prefiero detenerme, más que en la reseña exhaustiva —que sería tediosa (y que, por otra parte, necesitaría mucho más tiempo)—, en un aspecto significativo a nivel didáctico y divulgativo, en la personalidad filosófica de Cicerón y su relación con la doctrina platónica.

**II.** Para entender mejor a Cicerón, partamos de la modernidad y de las reflexiones de dos estudiosos italianos —no clasicistas— uno de los cuales es también conocido en el exterior: Giuseppe de Rita, nacido en 1932, sociólogo y presidente del CENSIS (*Centro Studi Investimenti Sociali*), y Claudio Magris, nacido en 1939, profesor de la Universidad de Trieste, académico, ensayista, también novelista y escritor independiente, autor entre otros de *Danubio*, traducido al español en 2004 por Anagrama.

Entre las actividades de estos insignes estudiosos se encuentra la de columnista del diario *Corriere della Sera*. Pues bien, en dos artículos publicados, respectivamente, el 5 de diciembre de 2010 [ANEXO 1] y el 23 de febrero de 2012 [ANEXO 2] sobre temas aparentemente distintos, De Rita y Magris desarrollan algunas reflexiones a las que voy a referirme a continuación.

De Rita y Magris aluden a uno de los retos de la modernidad, uno ante el cual la modernidad parece encontrarse sin paradigmas, sin paralelismos, sin precedentes, como a menudo ha ocurrido en la historia ante lo «nuevo». Aparentemente, este discurso solo puede encuadrarse en una época como la nuestra, después de Nietzsche, de Heidegger o de Vattimo y el «pensamiento débil». Sin embargo, si De Rita y Magris hubieran vivido 2055 o 2056 años antes, habrían podido escribir las mismas cosas, obviamente en latín o en griego, con escasísimas modificaciones.

Y aquí llegamos a Cicerón, no solo porque él ha sido el recolector, el bate-lero, el divulgador de toda la cultura filosófica antigua, sino porque posee sobre este aspecto ideas de una notable y sorprendente modernidad: él sabía muy bien lo que estaba en juego y supo elaborar una respuesta propia al respecto.

Parece claro que en la visión de De Rita y Magris se enfrentan virtudes y defectos de dos perspectivas opuestas: una fundacional, trascendente, a

largo plazo o *dogmática* (estoica), si la traducimos con la terminología de los estudiosos del pensamiento antiguo, la cual ofrece como elementos positivos sentido, plenitud y valores, si bien la actualidad y la posibilidad de compartir tales valores parecen complicados. En el lado opuesto, tenemos una perspectiva moderna, secular, relativista, fundada sobre la libertad de conciencia o *escéptica* (académica) —por usar el vocabulario moderno de la historia de las filosofías helenísticas— que presenta a su favor unos presupuestos que pueden ser compartidos y defendidos por todos, lo que la convierte en dominante, pero que por contra ha iniciado una fase cuyos efectos suponen en muchas ocasiones «particularismo, cinismo y dificultad para hallar sentido».

Lo que Magris apunta es, creo, un camino intermedio, que no imponga nada basado en principios inmutables, pero que tampoco admita todo o su contrario sin principios, sin valores o sin verdad.

Evidentemente, aquí podríamos abrir la discusión y cada uno de nosotros tendría probablemente cosas que añadir o puntualizar en *pro* o en *contra* de una y otra perspectiva. Pero no es este mi propósito. La mía no es una reflexión sociológica sobre el presente (no tendría autoridad ni competencia para realizarla), sino una reflexión ética sobre el pasado, encaminada sin embargo a mostrar hasta qué punto este pasado resulta profundamente actual.

**III.** Un breve paréntesis para recuperar el contexto de mi discurso. La escuela que se remonta a Epicuro (341-271 a. C.) y la estoica, fundada por Zenon de Citio (336-264) y consolidada por Cleantes y Crisipo<sup>3</sup>, pueden considerarse muy similares, en tanto que *dogmáticas*, a saber: ambas estaban convencidas de la realidad absoluta y objetiva de sus propias posiciones, aunque estas posiciones eran en realidad profundamente distintas, contrastando el placer con el deber, el compromiso con la desconexión o el ateísmo práctico con la trascendencia. Este mutuo convencimiento se derivaba de una postura similar en el ámbito de la teoría del conocimiento. Epicúreos y estoicos, como buenos sensualistas, pensaban que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* y, sobre todo, que nuestros sentidos nos garantizan una vía directa, objetiva y segura con la realidad. Por decirlo con Kant, el *fenómeno*, lo que se presenta ante nuestros ojos, es una imagen verídica del *noumeno*, del mundo real. Sobre esta base, de las sensaciones se pasaba a la lógica; de esta a la física y de esta última finalmente a la ética, de manera tal que el último de los ‘dogmas’ —es legítimo

<sup>3</sup> Vid. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (2005).

usar esta palabra— se derivaba como el postrer eslabón de la raíz inquebrantable del mundo real, al cual nos es posible llegar. Las dos escuelas llegaban a esta conclusión por distintos caminos, pero esto aquí no nos interesa: lo que resulta relevante es que para ambas las palabras, los dogmas que presentaban eran ‘palabras verdaderas’.

A esta perspectiva se opuso durante el siglo III a. C. otra: la de la Segunda Academia o Academia Nueva, cuyo fundador fue Arcesilao (315-240 a. C.), aunque el más famoso de sus escolarcas fue Carnéades (214-129 a. C.). Esta escuela, de la cual no poseemos ningún testimonio directo y que conocemos sobre todo a través de algunos textos de Cicerón, entre los cuales *in primis* los *Academici libri*, se propone defender una interpretación mucho más «relativista» del mundo, que rechazaba el principio del «asentimiento» (esto es, justo la vía gnoseológica que para los estoicos garantizaría la absoluta exactitud de nuestras sensaciones) y, en consecuencia, rechazaba dogmas y certezas, que Arcesilao sustituía por una rigurosa ‘abstención del juicio’ (*epoche*), que Carnéades mitigó con el principio de ‘lo probable’ (*pithanon*).

El siguiente esquema muestra el camino tortuoso de la escuela académica, la cual tras una primera fase «dogmática» (*Academia antigua*), que retomaba las posiciones del fundador, Platón, sufrió con Arcesilao la conversión escéptica que he mencionado y que duró hasta Filón, maestro de Cicerón:

**ACADEMIA ANTIGUA (DOGMÁTICA)**

Espeusipo → Jenócrates → Polemón → Crantor

**ACADEMIA NUEVA (ANTIDOGMÁTICA, ESCÉPTICA)**

Arcesilao → Carnéades → Clitómaco → Filón (último escolarca de la Academia) →  
→ Antíoco (↔ estoicismo)

Antíoco de Ascalón (130-68 a. C.), otro personaje con el que Cicerón mantuvo un intenso intercambio cultural, abandonó en una determinada fase de sus estudios el punto de vista escéptico para volver de nuevo al dogmatismo platónico, tratando además de unificarlo con el estoico. Después de él y de Cicerón, la escuela académica dejó de existir.

**IV.** En todo este desarrollo, Cicerón ocupó un papel nada secundario: ¿cómo se posicionó respecto a la verdad y a la posibilidad de alcanzarla?

Comencemos con algún dato estadístico: Cicerón usa *veritas* 202 veces en sus obras<sup>4</sup>, 13 en las cartas, 65 en los discursos y 124 en los tratados, lo que supone un indicio de que la verdad no es solo un concepto cosmético al que apelar frente a los juicios, sino un verdadero problema filosófico.

Para entendernos, Cicerón recurre a menudo a la verdad en sentido retórico, con la habilidad consumada de un asiduo a los tribunales. Un ejemplo entre muchos sería la prosopopeya que introduce en *Pro Roscio Amerino* (48) y en la que se pone en duda la *veritas* personificada al objeto de sostener uno de los testimonios favorables para su cliente:

*Dic nunc, si potes, si res, si causa patitur, Cluivium esse mentitum! Mentitus est Cluivius? Ipsa mihi veritas manum iniecit et paulisper consistere et commorari coegit. Unde hoc totum ductum et conflatum mendacium est? Roscius est videlicet homo callidus et versutus...*

En cambio, en filosofía, el mismo Cicerón se presentaba como discípulo de la escuela de Arcesilao y Carnéades y más del probabilismo del segundo que de la posición absolutamente escéptica del primero. Él mismo nos lo dice, es más, se lo hace decir a sí mismo en un juego de preguntas y respuestas con Varrón en los *Academicici libri* (post. 13). Cicerón reivindica su derecho a abandonar las posiciones dogmáticas de la primera academia para abrazar las escépticas de la segunda, tanto más cuando Antíoco se había permitido hacer el mismo recorrido, pero en sentido inverso:

*Tum ille [Varro]: «Istuc quidem considerabo, nec vero sine te. Sed de te ipso quid est – inquit – quod audio?» «Quanam – inquam – de re?» «Relictam a te veterem Academiam – inquit – tractari autem novam». «Quid ergo – inquam – Antiocho id magis licuerit nostro familiari, remigrare in domum veterem e nova, quam nobis in novam e vetere? Certe enim recentissima quaeque sunt correcta et emendata maxime.*

A decir verdad, Cicerón era el único que sostenía ya esta filosofía, como podemos leer en el *De natura deorum* (1. 11):

---

<sup>4</sup> No obstante, para un examen completo sería necesario tomar en consideración incluso los testimonios del adjetivo correspondiente, *verus*, -a, -um, que son muy numerosos, cuestión que se dificulta además por la presencia de confluencia de *vero* y *verum*. Solo la ocurrencia de *verum* llega casi al millar.



*Qui autem admirantur nos hanc potissimum disciplinam secutos, his quattuor Academicis libris satis responsum videtur. Nec vero desertarum relictarumque rerum patrocini-um suscepimus; non enim hominum interitu sententiae quoque occidunt, sed lucem auctoris fortasse desiderant. Ut haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullam-que rem aperte iudicandi profecta a Socrate repetita ab Arcesila confirmata a Carneade usque ad nostram viguit aetatem; **quam nunc prope modum orbam esse in ipsa Graecia intellego**. Quod non Academiae vitio, sed tarditate hominum arbitror contigisse.*

¿Cuáles eran las acusaciones que se dirigían contra esta filosofía en época de Cicerón? Las de los dogmáticos eran las mismas que De Rita y Magris formulan a día de hoy en relación con cierta deriva relativista y postmoderna. Por decirlo con las palabras del primero: « deja el campo de los valores a merced del protagonismo del sujeto (cultural y ético) cuyos efectos son el egoísmo, el particularismo o el cinismo », igual que Cicerón hace decir a Lucullo, quien sostiene las tesis dogmáticas de Antíoco (*Lucul.* 61-62):

*(Lucullus loquitur) Tunc, cum tantis laudibus philosophiam extuleris Hortensiumque nostrum dissentientem commoveris, **eam philosophiam sequere quae confundit vera cum falsis, spoliat nos iudicio, privat adprobatione omni, orbat sensibus?** [...] Sublata enim adsensione omnem et motum animorum et actionem rerum sustulerunt; quod non modo recte fieri sed omnino fieri non potest.*<sup>5</sup>

Esta acusación permitía a Cicerón hacer incluso un poco de «autoironía». Leamos el pasaje del *Lucullus*:

*Provide etiam ne uni tibi istam sententiam minime liceat defendere. An tu, cum res occultissimas aperueris in lucemque protuleris iuratusque dixeris ea te **conperisse** (quod mihi quoque licebat qui ex te illa cognoveram), negabis esse rem ullam quae cognosci conprendi percipi possit? Vide quaeso etiam atque etiam ne illarum quoque rerum pulcherrimarum a te ipso minuatur auctoritas.*

La alusión «autoirónica» nos remite a las *Catilinarias* del 63 a. C., en el apogeo tal vez de la carrera de Cicerón como abogado y como político. En aquella coyuntura, de hecho, él se había atribuido toda la responsabilidad de haber descubierto la conjura, repitiendo en numerosas ocasiones la fórmula *comperi* («averigüé»), a riesgo de parecer redundante y vanidoso ante sus conciudadanos.

<sup>5</sup> Debe recordarse, en beneficio de la claridad, que la cuestión para los antiguos, antes que sobre el relativismo de los valores, se refería al relativismo de las sensaciones, si puede decirse así. Desde aquí derivaban incluso las consecuencias morales. Hoy, en cambio, decididamente pasamos a este último aspecto.

Ahora Lúculo vuelve en su contra el discurso académico preguntando: ¿cómo puede ‘averiguar la verdad’ quien siendo escéptico (hoy diríamos ‘relativista’) no cree en la verdad?

V. Ahora bien, ¿era esta del relativismo absoluto la posición de Cicerón? ¿También pueden dirigirse contra él las incisivas críticas de Claudio Magris? Creo que no, y en este punto sigo las observaciones tanto de Carlos Lévy como de uno de los más agudos estudiosos de la filosofía de Cicerón, Woldemar Görler: el texto crucial del tratado es el conclusivo, el 148, donde Cicerón pone en boca de Catulo una conclusión muy interesante:

(Catulus loquitur) «*Egone*» inquit, «*ad patris revolvor sententiam, quam quidem ille Carneadeam esse dicebat, ut percipi nihil putem posse, adensurum autem non percepto id est opinaturum sapientem existumem, sed ita ut intellegat se opinari sciatque nihil esse quod comprehendi et percipi possit. †per epochen illam omnium rerum conprobans† illi alteri sententiae, nihil esse quod percipi possit, vehementer adsentior*».

«*Habeo*» inquam «*sententiam tuam nec eam admodum asperror*».

Por desgracia, se nos escapa el significado preciso del texto por un problema textual hasta ahora no resuelto. Aquello que según el padre de Catulo resulta significativo de la actitud falibilista aquí descrita como válida para el sabio (no existe conocimiento cierto, pero el sabio debe asentir y, en consecuencia, opinar) es lo mismo que Cicerón se atribuye a sí mismo en 66: *sed quaerimus de sapiente. Ego vero ipse et magnus quidam sum opinator (non enim sum sapiens)*.

El razonamiento que lleva a cabo Görler, esto es, que esta fuera no solo la posición de Catulo, de su padre y de Cicerón en tanto que ‘personaje’, sino también de Cicerón en tanto que ‘autor’, resulta bastante convincente, aunque a primera vista pueda parecer sorprendente que el comportamiento (*opinari*) que al principio había sido considerado como inconciliable con el *sapiens* se convierta al final del tratado precisamente el camino principal del *sapiens* (dejo a un lado aquí la cuestión del contraste entre Clitómaco y Metrodoro/Filón en la interpretación del pensamiento de Carnéades).

VI. Para simplificar, podríamos resumir la posición real de Cicerón en tres puntos:

Primero. Cicerón no era en absoluto un escéptico sistemático, porque creía en la existencia (digamos absoluta, objetiva) de la verdad. Resulta a este respec-

to suficiente citar una afirmación del *De natura deorum* (1. 12): *Non enim sumus i quibus nihil verum esse videatur.*

Segundo. Pero Cicerón estaba igualmente convencido de que para el hombre era imposible aprehender la verdad con un grado absoluto de certeza, como se dice claramente en el *Lucullus*. Esta idea se la debía a la Academia Nueva y a su crítica al asentimiento: *Latent ista omnia Luculle crassis occultata et circumfusa tenebris.*

Tercero. Sin embargo, esta ausencia de un *fundamentum certum et inconcussum*, por usar la famosa fórmula de Heidegger<sup>6</sup>, nunca impide a Cicerón actuar en el plano ético, esto es, en la vida real, humana, cultural y política de su tiempo con la misma certeza, con el mismo compromiso y la misma confianza *que si* poseyera dicho *fundamentum*.

Recordemos ahora las palabras de Magris: «es difícil identificar los valores susceptibles de ser considerados no negociables» (la fórmula no es suya). El propio Magris se cuida mucho de no indicar métodos, reglas o vías para llegar a estos «valores no negociables» y el escéptico radical jugaría bien sus cartas señalando que cada uno tiene los suyos y que, en consecuencia, no existe una alternativa al escepticismo radical y al relativismo absoluto. Además, continúa Magris, «es en esta búsqueda donde se desarrolla la aventura más elevada de la conciencia humana», una búsqueda a cuya base puede insertarse la voz de Cicerón, precisamente porque él, exactamente como nosotros hoy, sintió con fuerza el compromiso racional de rechazar los dogmatismos y la inspiración ética en favor de leyes compartidas y válidas para todos («por naturaleza» diría)<sup>7</sup>. Trabajó para encontrar su *fundamentum*, sus valores no negociables, preferentemente a partir de dos recursos (los llamaré así prudentemente, no siendo para nada *inconcussa*): el *consensus philosophorum* o el *consensus omnium*. Con ellos fijaba los mojones que delimitaban su propio camino, fundado en la existencia de un principio divino que gobernaba el mundo y en la naturaleza igualmente divina de una parte de nosotros, de acuerdo con una línea de pensamiento claramente platónica. Los ejemplos serían muy numerosos; me limitaré a citar dos pasajes del Libro I de las *Tusculanae Disputationes*:

<sup>6</sup> A su vez basada en Descartes (*magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit et inconcussum*), vid. R. Descartes (1953, II, AT-VII, 24/3-13). Para el *fundamentum inconcussum veritatis* en M. Heidegger, vid. (19986, 181-182), y para el *fundamentum certum et inconcussum* (1957, 29).

<sup>7</sup> Sobre la ley natural, me remito a R.P. George (2011).

(30) *Ut porro firmissimum hoc adferri videtur cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit inmanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio (multi de diis prava sentiunt – id enim vitioso more effici solet –, omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur, nec vero id conlocutio hominum aut consessus efficit, non institutis opinio est confirmata, non legibus; **omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est**).*

(70) *Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut deum non vides, tamen, ut deum adgnoscis ex operibus eius, sic ex memoria rerum et inventione et celeritate motus omnique pulchritudine virtutis **vim divinam mentis adgnosco**.*

**VII.** Antes de llegar a las conclusiones permítaseme ampliar un poco más el campo de visión: ¿Hasta qué punto las eruditas discusiones académicas de Cicerón eran capaces de «romper la cuarta pared», si se me permite este anacronismo, y llegaban a los ciudadanos? Sin olvidar que los debates culturales estaban reservados en aquella época a un público porcentualmente mucho menor respecto al actual, no hay duda de que los problemas de Cicerón eran los mismos que los de la elite grecorromana de aquel siglo. Ya sabemos que su particular postura de moderado seguidor de la Nueva Academia no era muy popular, mientras que abundaban los estoicos, como Catón de Utica o Bruto, el cesaricida. ¿Y los escépticos, los relativistas? Seguramente eran numerosos. Casi ochenta años después de los *Académici Libri*, la historia nos ha legado la memoria de uno de ellos: un funcionario imperial que en una ocasión tuvo que dirimir una pesadísima disputa con los bárbaros, que además eran intolerantes y dogmáticos. Se las arregló como un gran señor, haciendo suya frente a todos (a pesar de los consejos de su mujer) la posición de Arcesilao, más que la de Carnéades o la de Cicerón. Ante una abstrusa afirmación dogmática relativa a la verdad<sup>8</sup> formulada por un pobre encadenado, respondió como un buen alumno de las escuelas de retórica con una pregunta retórica: **Quid est veritas?** ¿Qué es la verdad? cuestión que para él tenía un sentido evidentemente negativo, esto es: «La verdad no existe»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Evangelio de san Juan 18, 37-38: *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati: omnis, qui est ex veritate, audit vocem meam.*

<sup>9</sup> Quisiera disipar cualquier tipo de duda: aunque he comenzado con un artículo de De Rita sobre la Iglesia y concluyo con el Evangelio, mi ponencia no es ni pretende ser confesional, sino general al margen de las creencias personales de cada uno. Desde esta perspectiva, resulta estimulante un breve libro de Antiseri (2003).

Concluamos entonces con Cicerón, tan a menudo acusado de ser solo un veleta, un miedoso, un oportunista; yo considero, gracias también a la aportación de Carlos Lévy, que él mantuvo una posición difícil que pretendía salvar el rigor de los Académicos sin perder la inspiración de los dogmáticos: como suele decirse, demasiado de derecha para agradar a la izquierda y demasiado de izquierda para agradar a la derecha, si se me permite esta metáfora política. En diferentes contextos o en momentos distintos de su vida personal y política, Cicerón dio muestras de inclinarse hacia el relativismo o hacia la búsqueda del *fundamentum inconcussum*, esto es, entre el segundo y el tercero de los tres puntos de desarrollo indicados anteriormente; y esto, creo, podría explicar las numerosas incoherencias presentes en sus tratados<sup>10</sup>. Si el paso del primer al segundo punto (la verdad existe, *pero* el hombre no puede alcanzarla) es totalmente lógico, el salto del segundo al tercero (el hombre no puede alcanzar la verdad y *sin embargo* debe identificar los ‘principios no negociables’ *como si* aquella pudiera alcanzarse) es más arriesgado, aunque muy humano. Y si recordamos las dificultades que el mismo Magris reconoce para definir estos «principios no negociables», se comprende bien cómo las dificultades son hoy las mismas que entonces. Probablemente, Cicerón no fue un filósofo sistemático y riguroso, pero su fidelidad a la Nueva Academia demuestra cuán profundamente honesta y humana fue su postura: honesta, porque él jamás quiso olvidar o minimizar nuestra imposibilidad de alcanzar un *fundamentum inconcussum*; pero igualmente humana, ya que esta carencia debe o, más bien, debería ser superada de alguna manera para garantizar una vida verdaderamente ‘auténtica’ (*eigentlich* es el nuevo vocablo heideggeriano) y para evitar que se consume «con dificultad y algunas incómodas ‘incoherencias’» (De Rita).

## BIBLIOGRAFÍA

ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD, J., SCHOFIELD, M. (2005). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>10</sup> Ciertamente, esta interpretación no es nueva entre los estudiosos. Véase como ejemplo esta reciente afirmación: «Cicero’s version of philosophical fallibilism provides a synthesis of Sceptical caution and Stoic confidence. As such it is subject to objections from both sides. Radical sceptics complain it is not sufficiently cautious, and committed Stoics complain it is not sufficiently confident [...]. Viewed in this way, Cicero’s fallibilism is a positive development of the earlier, more radically sceptical practice of the Academics» (H. Thorsrud 2009, 101).

- ANNAS, J. (2007). «Carneades' Classification of Ethical Theories». A. -M. Ioppolo, D. N. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC*. Napoli: Bibliopolis, 187-223.
- ANTISERI, D. (2003). *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- BARNES, J. (1962). «Antiochus of Ascalon». Barnes, J. Griffin, M. (eds.), *Philosophia Togata*, Oxford: Clarendon Paperbacks, 51-96.
- (2007). *Truth, etc. Six Lectures on Ancient Logic*. Oxford: Clarendon Press.
- BÉNATOUIL, T. (2007). «Le débat entre platonisme et stoïcisme sur la vie scholastique: Chrysippe, la nouvelle Académie et Antiochus». Bonazzi, M. Helmig, C. (eds.), *Platonic Stoicism – Stoic Platonism: the Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven: Leuven university Press, 1-21.
- BENFERHAT, Y. (2005). *Ciues Epicurei. Les Épicuriens et l'idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave*, Bruselas: Latomus.
- BRITTAİN C. (trans. 2006), *Cicero, On Academic Scepticism*, Indianapolis-Cambridge: Hackett Pub.
- (2001). *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*. Oxford: Oxford University Press.
- CIARAVOLO, P. (ed.) (2007), *La personalità filosofica di Marco Tullio Cicerone, Atti del Convegno, Centro per la filosofia italiana, Monte Compatri 2006*. Roma: Aracne.
- DE RITA, G. (2010). «Cultura cattolica: il rischio del declino». *Corriere della sera*, 5 de diciembre 2010. [https://www.tulliana.eu/documenti/Malaspina\\_82\\_RPL\\_2012.pdf](https://www.tulliana.eu/documenti/Malaspina_82_RPL_2012.pdf).
- DESCARTES, R. (1953). *Meditationes de prima philosophia*, texto latino y traducción de Duc de Luynes, introducción y notas de G. Lewis, Paris: Vrin.
- DONINI, P. (1982), *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- DUMONT, J. P. (1994). «Sensation et perception dans la philosophie d'époque hellénistique et impériale». *ANRW* II, 36, 7, 4718-64.
- FERRARY, J. -L. (2007). «Les philosophes grecs à Rome (155-86 av. J.-C.)». Ioppolo, A.-M., Sedley, D. N. (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC*. Napoli: Bibliopolis, 17-46.
- FLADERER, L. (1996). *Antiochos von Askalon: Hellenist und Humanist*, Graz: Horn.
- FREDE, D., INWOOD, B. (eds.) (2005). *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GARBARINO, G. (1973). *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a. C.* 2 vol., Torino: Paravia.

- GAWLICK, G., GÖRLER, W. (1994). «Cicero». Flashar, H. (ed.), *Die Philosophie der Antike, IV, 2. Die hellenistische Philosophie*, Basel: Schwabe & co., 990-1168.
- GEORGE, R. P. (2011). *Il diritto naturale nell'età del pluralismo*, Torino: Lindau.
- GIANNANTONI, G. (1994). «C. Lévy, *Cicero Academicus*». *Elenchos*, 15, 299-310.
- GILDENHARD, I. (2007). *Paideia Romana Cicero's Tusculan Disputations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GLUCKER, J. (1978), *Antiochus and the late Academy*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- (1996). «C. Lévy, *Cicero Academicus*». *Gnomon*, 68, 218-21.
- GÖRLER, W. (1974). *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg: C. Winter.
- HÄFNER, S. (1928). *Die literarische Pläne Ciceros* (Diss. Munich), München: Coburg.
- HEIDEGGER, M. (1957). *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: G. Neske.
- (1986). *Nietzsche II*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- IOPPOLO, A. -M., SEDLEY, D. N. (2007). (eds.). *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC*. Napoli: Bibliopolis.
- LEFÈVRE, E. (2008). *Philosophie unter der Tyrannis. Ciceros Tusculanae disputationes*, Heidelberg: Winter.
- LEONHARDT, J. (1999). *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*. München: C. H. Beck.
- LÉVY, C. (1992), *Cicero Academicus*, Roma: École Française de Rome.
- (2008). *Les scepticismes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LONG, A.A., SEDLEY, D.N. (1982). *Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge: Cambridge University Press.
- MAC KENDRICK, P. (1989). *The philosophical books of Cicero*, London: Duckworth.
- MALASPINA, E. (2004). *Cronologia Ciceroniana in CD-Rom*, en N. Marinone, *Cronologia Ciceroniana*, segunda edición actualizada y corregida, Rome-Bologna [on line como *Ephemerides Tullianae* <http://www.tulliana.eu/ephemerides/home.htm>].
- (2005). «Ventures i desventures de la clementia entre Cèsar, Ciceró i Sèneca». *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, 21, 63-78.
- MAGRIS, C. (2012). «Se il relativismo teme la verità». *Corriere della sera*, 23 de febrero de 2012 [[https://www.tulliana.eu/documenti/Malaspina\\_82\\_RPL\\_2012.pdf](https://www.tulliana.eu/documenti/Malaspina_82_RPL_2012.pdf)].
- MANČAL, J. (1982). *Zum Begriff der Philosophie bei M. Tullius Cicero*, München: Humanistische Bibliothek I. 39.
- MERCIER, S. (2010). *Doute et convictions: introduction à la philosophie de Cicéron*. Diss., Louvain-la-Neuve.
- METTE, H.J. (1986/7). «Philon von Larisa und Antiochus von Askalon». *Lustrum*, 28-29, 9-63.

- POWELL, J. G. F. (2007). «Cicero». Sorabji, R. Sharples, R. W. (eds.), *Greek and Roman philosophy 100 BC-200 AD.*, London: University of London. Institute of Classical Studies., vol. II, 333-345.
- REYDAMS-SCHILS, G. (2005), *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago-London/Chicago: University of Chicago Press.
- RODRÍGUEZ CAMAÑO, R., FERNÁNDEZ BEITES, P. (1993). «El problema del conocimiento en los Academicos de Cicerón», *CFC(L)*, 4, 49-71.
- SCHOFIELD, M., BURNYEAT, M., BARNES, J. (ed.) (1980). *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford: Clarendon Press.
- SEDLEY, D. (ed.) (2012). *The philosophy of Antiochus*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- TARRANT, H. (2007). «Antiochus: a new beginning». Sorabji, R. Sharples, R. W. (eds.), *Greek and Roman philosophy 100 BC-200 AD.*, London: University of London. Institute of Classical Studies, vol. II, 317-32.
- TARVER, T. (1997), «Varro and the Antiquarianism of Philosophy». Barnes, J., Griffin, M. (eds.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford: Clarendon Paperbacks, 130-64.
- THORSRUD, H. (2009), *Ancient Scepticism*, Stocksfield-Berkeley: Acumen.
- TUOMINEN, M. (2007), *Apprehension and Argument. Ancient Theories of Starting Points for Knowledge*, Dordrecht: Springer.



## ANEXO I

[https://www.tulliana.eu/documenti/Malaspina\\_82\\_RPL\\_2012.pdf](https://www.tulliana.eu/documenti/Malaspina_82_RPL_2012.pdf)

Giuseppe de Rita

Cultura católica: el riesgo de declive

### ***Por qué debe retomarse el diálogo entre la Iglesia, la sociedad y la política***

Nada perturba más la *psique* de los mortales que la sensación de ser irrelevantes. Y sospechamos que la perturbación es aún más preocupante en el caso de las instituciones colectivas y de quienes las habitan y gobiernan. A este respecto, me resulta curiosa y, en cierto modo me afecta, la realidad actual de la Iglesia Católica que, a pesar de su existencia milenaria, es señalada desde muchos ámbitos como el símbolo de la irrelevancia en lo que se refiere a la convulsa actualidad de las dinámicas culturales y los debates políticos. Y debo confesar que también yo siento frustración por cómo la Iglesia cae ‘voluntariamente’ en el riesgo de la irrelevancia: demasiados documentos y generalidades, demasiadas llamadas al voluntarismo, demasiadas intrusiones en argumentos sobre los que no se tiene mucho que decir, demasiadas reivindicaciones sobre valores y principios, demasiados sucesos que no consiguen sobresalir más allá de su redil. Así, se ha ido creando un halo de peligrosa insignificancia en el ámbito de la comunicación y de la opinión pública, con independencia de las culpas que echen en cara recíprocamente los líderes eclesiásticos («las cosas que decimos no se valoran adecuadamente») y los líderes de la comunicación de masas («no dicen nada significativo»). En un progresivo alejamiento que no beneficia a nadie y que puede superarse partiendo del abordaje de su causa más profunda, esto es, la evasión conjunta y paralela de una confrontación que ha de ser radical: por un lado, la Iglesia cuenta con un mundo homogéneo, formado por millones de fieles que se agrupan en parroquias y asociaciones; por otro, los protagonistas de la comunicación y de la política saben que pueden contar con seguir fijando la agenda. Se enfrentan así dos mundos autorreferenciales en los que la distancia fenomenológica de las afirmaciones de principio se dirige a mantener la autorreferencialidad, a menudo incluso acentuándola: por una parte, proclama valores «no negociables» y, por otra, subraya el devenir histórico imparable de la modernidad y de sus instrumentos. Ahora bien, la autorreferencialidad traída a colación demasiado a menudo acaba cansando y agotándose,

siendo probable que exista espacio para el diálogo, incluso radical. Poniendo el foco en el dicho diálogo y en los ámbitos más delicados y ambiguos a los que este se enfrenta puede constatar que el primero se refiere a la relación entre dimensión eclesíastica y poder sociopolítico. Es evidente que este último propende, en nombre de la Modernidad, a favorecer una progresiva expulsión de la dimensión religiosa del espacio público, pero este hecho genera a su vez una *diminutio* paralela: la Iglesia es forzada o se adapta a hacer política eclesíastica con una adaptación de tipo realista al poder y, en consecuencia, sin ánimo eclesíastico; a su vez, el espacio público cae preso de las dinámicas institucionales (la laicidad del Estado, la exaltación de la legalidad, la primacía de las los procedimientos de toma de decisiones, etc.), lo que provoca que el espacio público, que es de todos, termina por carecer de sentido colectivo y de adhesión participativa. Un segundo ámbito de confusión dialógica es el de la relación con la modernidad y la postmodernidad. Es cierto que la Iglesia sufre una creciente secularización y, por tanto, una reducción de la religión al espacio privado, residual o premoderno, pero más aún sufre el crecimiento del politeísmo de los valores y su consiguiente relativismo cultural y ético. Sin embargo, cabe señalar que dicho politeísmo tiene efectos devastadores incluso sobre las ambiciones de una modernidad que, cada vez con mayor desgobierno, deja el campo de los valores a merced del protagonismo del sujeto (cultural y ético) cuyos efectos son el egoísmo, el particularismo o el cinismo, que al observador crítico le parecen más propios de un Francesco Guicciardini que de un moderno. Un tercer ámbito dialógico, a propósito de la subjetividad, es el de la variación del estatuto antropológico del hombre. La Iglesia es consciente de que en la sociedad actual sus bases tradicionales (el creacionismo del hombre, la primacía del alma sobre el cuerpo, la relación entre esperanza terrena y destino en el más allá) tienen menos público que en el pasado. Ahora bien, también la cultura del siglo es consciente del desequilibrio entre sus ambiciones de autopoiesis y de autodeterminación del hombre (el realizarse a sí mismo, la primacía de la libertad de conciencia, la multiplicación de derechos, etc.) y la vida cotidiana de los individuos, supuestamente muy poderosa, aunque consumada en los hechos con dificultad y algunas incómodas ‘incoherencias’, lo que la convierte en frágil y demasiado prisionera de las contingencias. Finalmente, existe un cuarto ámbito de confusión dialógica que se refiere al papel de la Iglesia en la historia del mundo. Su antigua función de motor de la historia ha ido declinando y esto no solo se debe a la secularización de corte occidental (que niega incluso las raíces cristianas de Europa), sino también y más específicamente, al crecimiento

combinado del fundamentalismo islámico y del empirismo sostenido de los países emergentes. Este crecimiento combinado pone en riesgo ese ‘orgullo de los humanos’ que se ha convertido en ideología típica de Occidente, pero que no puede vivir sin recuperar la aportación de un espíritu religioso realizado en la historia, como ha sido durante siglos el espíritu judeocristiano; y sin el cual incluso el citado orgullo amenaza volverse históricamente irrelevante. Hay suficientes elementos para dar sentido a un diálogo serio entre la cultura católica y la cultura sociopolítica dominante, dos culturas que, si se acentuasen los peligros antes aludidos, entrarían en un mismo riesgo de declive colectivo. Y dado que el riesgo mayor lo corre en la actualidad la cultura católica, quizá sea oportuno que los primeros pasos en dicho diálogo vengan de esta parte.

ANEXO II

[https://www.tulliana.eu/documenti/Malaspina\\_82\\_RPL\\_2012.pdf](https://www.tulliana.eu/documenti/Malaspina_82_RPL_2012.pdf)

Claudio Magris

Si el relativismo teme a la verdad

***Si renuncia a la búsqueda del fundamento, la filosofía se convierte en una opción moral.***

Un espectro recorre Europa. Y no es, como escribía Marx en 1848, el comunismo, que hoy por hoy solo algún que otro farsante trata de desempolvarlo del almacén de la historia para agitarlo como un espantajo. En estos tiempos los fantasmas, que aparecen de entre las tinieblas como salidos del túnel del horror del *Luna Park* para asustar a los visitantes y premiarles con el estremecimiento del sobresalto, son los enemigos del relativismo; todos aquellos que tienen el descaro de utilizar aún la palabra ‘verdad’. Relativismo, palabra maleable y adaptable a placer como si fuera un chicle, parece sinónima de libertad, de tolerancia o de civismo: una insignia que toda persona de bien debería llevar en la solapa del traje por si acaso.

En el coro mediático, el relativismo —a semejanza de los conceptos similares u opuestos, como tolerancia y verdad— suele a menudo desvirtuarse de su sentido último y más profundo. Bien entendido, el relativismo no supone la negación de la verdad y mucho menos del sentido y la necesidad de su búsqueda. Esto es un aditivo indispensable, pero no el plato en sí; una corrección irrenunciable en la búsqueda de la verdad que impide que nos creamos en posesión definitiva de la misma, como si hubiéramos llegado a un conocimiento total que nos autoriza a imponerla a los demás. Este relativismo —dirigido a todos los dogmatismos, a todo discurso imperativo y a todas las opiniones dominantes del momento, sobre todo a las propias convicciones— es la base de la tolerancia y de la libertad.

Sin embargo, existe otro relativismo que actualmente dicta leyes como si se tratase de un vulgar dogma, renunciando a buscar —siempre a tientas, dado que la existencia humana no puede esperar otra cosa— algún tipo de verdad; renunciando a afirmar cualquier valor, sitúa todas las elecciones morales al mismo nivel como si integraran un menú en el que cada cual elige de acuerdo con

sus gustos y las reacciones de sus papilas gustativas. Quien se niega a considerar la ética como un supermercado es acusado, de manera inflexible, de retrógrado y reaccionario. Este relativismo es lo opuesto a la duda crítica como elemento constitutivo de la libertad y de la investigación que Giulio Giorello reivindicaba en la ‘Lectura’ del pasado 5 de febrero.

En cambio, sí es justo y necesario impugnar el relativismo como opción universal aplicado a las elecciones morales. No es necesario pensar en Benedicto XVI, punto de mira obligado en la caseta de tiro al blanco mediática. Son ciertos filósofos totalmente extraños a la Iglesia y a cualquier tipo de iglesia los que han desenmascarado este falso e intolerante relativismo charlatán, un auténtico lobo vestido de cordero. Es el caso (aunque no es solo él) de Tito Perlini, figura relevante de la izquierda italiana minoritaria y más crítica, una de las cabezas pensantes de nuestra cultura que han comprendido más profundamente las transformaciones epocales de las últimas décadas. Todo pensamiento, sea o no religioso, que pretenda apoderarse de la verdad como si se apoderase de un objeto o de la fórmula de un experimento forma una retórica engañosa que degenera con facilidad en dogmatismo persecutorio, como los de la Inquisición o de cualquier otro fundamentalismo. Pero toda filosofía que renuncia a ser investigación de la verdad y del significado de la vida se reduce a un mero balance presupuestario de una empresa —en nombre de la negación de la verdad— falsificado fraudulentamente.

No podemos vivir sin distinguir entre lo que —al menos para nosotros— es relativo y aquello que —al menos para nosotros— es un absoluto. Prácticas religiosas, morales sexuales, costumbres de todo tipo, tradiciones también profundamente sentidas y arraigadas son relativas, así como relativos son también los deberes y prohibiciones que ellas proclaman. Asesinar a un niño, esclavizarlo mediante un trabajo bestial o enviar a los judíos a Auschwitz no son elecciones relativas, justificables o no por razón del contexto social y cultural, pero son —o al menos deberíamos considerarlas— un mal absoluto. Es probable que, para la Naturaleza, para la fuerza de la gravedad o para el movimiento de los astros, los *lager* y los *gulag* no sean algo distinto a la extinción de los dinosaurios, pero para nosotros sí lo son.

La creciente mezcla de culturas, costumbres, religiones y civilizaciones, todas ellas con sus distintos valores, deberían inducirnos a hacer el máximo esfuerzo posible para ponernos en discusión nosotros mismos y nuestros valores, así como a estar preparados para abandonarlos si otros se revelan como más

creíbles; preparados pues a considerar relativo aquello que estábamos acostumbrados a considerar y a sentir como inmutable. Ello porque, como ya he señalado, por desgracia siempre habrá esquimales que reprocharán a los negros del Congo el pasear ligeros de ropa. Sin embargo —lo dice Todorov, otro pensador ilustrado que no tiene nada que ver con las iglesias— debemos establecer algunos, muy pocos, valores indiscutibles, como la igualdad de derechos y la dignidad de toda persona con independencia de su identidad política, étnica, religiosa o sexual. Estos valores no son para nosotros ‘relativos’, los vivimos como una verdad existencial o moral. Poco importa si algunos los consideran otorgados por un dios sobre una montaña o elaborados por la conciencia humana como los dos postulados fundamentales de la ética de Kant, no menos universal que los diez mandamientos.

Sin comprender bien esto, el relativismo se degrada a indiferencia y a un arbitrio que, con el pretexto de respetar toda opinión, puede autorizar la barbarie más atroz: yo pienso que no es lícito exterminar a los judíos, linchar a los negros, internar en un manicomio a los disidentes políticos o decapitar a los homosexuales; en cambio, tú piensas que sí, cada cual tiene derecho a tener su opinión y todos somos personas respetables. Y, sin embargo, hay que decir que quien piensa que debe permitirse traficar con órganos arrancados a niños o eliminar a los discapacitados no es una persona respetable, es un cerdo o, en el mejor de los casos, un imbécil condicionado por prejuicios sociales o raciales coercitivos.

Todo auténtico liberal cree, de manera crítica y sin presunciones, en un criterio de verdad. En un mordaz artículo publicado en *Il Sole 24 Ore* el 15 de enero, Massimo Teodori, en justa polémica contra la prepotencia clerical, se refiere al relativismo en general. Pero cuando menciona —y hay en esto un profundo consenso que comparto plenamente— la prohibición de la clonación humana, considerada «éticamente inaceptable», está proclamando un valor que no considera tan relativo como los demás.

Obviamente, es difícil identificar los valores susceptibles de ser considerados no negociables, pero es en este camino y en esta investigación donde se dilucida la mayor aventura de la conciencia humana. El relativista, para el que, como escribe Perlini, todo es intercambiable, es sin embargo intolerante hacia cualquier tentativa de búsqueda de la verdad, en la que ve un peligro para su achatada seguridad, que considera se halla en el ejercicio de la razón y en la confusión de la indiferencia ética con la democracia. Un liberal de 24 quilates

como Dario Antiseri ha señalado cómo la auténtica fe —precisamente porque afirma creer en la verdad y no saber qué sea esta— se abre al diálogo sin la pretensión de poseer la clave de lo absoluto. Por otro lado, la fe, a diferencia de muchas ideologías, ayuda a no vincular con el absoluto otro tipo de realidad humana, histórica, social, política, religiosa o eclesiástica. Puede ser una defensa contra toda idolatría y, en consecuencia, contra todo totalitarismo, que siempre se presenta como un falso absoluto que exige obediencia ciega. Los fundamentalismos de todo tipo —sobre todo, pero no solo, los religiosos— han perseguido, incluso sanguinariamente, esta libertad y esta verdad. El buen relativismo impide que la búsqueda de la verdad se desnaturalice y se convierta en tiranía espiritual y material. La auténtica ilustración —fundamento de nuestra civilización y odiada por los fundamentalistas clericales y anticlericales— es el que expresó aquel genio de la laicidad que fue Lessing cuando escribió que no pretendía alcanzar la verdad, que corresponde solo a Dios, y reivindicaba para el hombre la búsqueda de la verdad —que no la alcanza definitivamente nunca pero que aun así debe seguir buscándola.

Ciertamente, también la afirmación de una verdad puede ser instrumento de la voluntad de poder, como vio genialmente Nietzsche. Esto sucede cuando se presume de ‘tener’ la verdad como presumen los fundamentalismos de todo tipo, triunfalmente fanáticos o triunfalmente ateos, agresivos y patéticamente alejados de la vida. No se puede ser fanático de la verdad, que en ocasiones puede ser cruel y destructivo. A veces puede ser humanamente necesario silenciarla o suavizarla para aquellos que puede ser dolorosamente hiriente, pero esto tiene que ver con el amor o al menos con el respeto hacia los demás y no con la suficiencia relativista para la que no existe lo verdadero y lo falso. Por ejemplo, es justo reprochar a la Iglesia católica tantos ‘no’ pronunciados por ella, como afirma el libro de Sergio y Beda Romano, pero como nos enseñó Camus, en ciertos casos es con un no, con una posición ‘contra’ algo, como comienzan la libertad y la dignidad. Demasiadas personas inteligentes están convencidas, como oí decir una vez a una señora en la cafetería, de que Einstein sostenía que todo es relativo...

