

EL CAMINO A LA FILOSOFÍA

MARCELINO AGÍS VILLAVERDE

Editorial Universidad Don Bosco

© 2011

© Marcelino Agís Villaverde, primera edición 2011

Colección Investigación

Apartado Postal 1874, San Salvador, El Salvador

Diseño: Melissa Beatriz Méndez Moreno

Hecho el depósito que marca la ley

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, electrónico o mecánico sin la autorización de la Editorial

ISBN 978-99923-50-32-4



A black and white photograph of a stone path leading through tall grass. The path is composed of several rectangular stones laid out in a slightly curved line, receding into the distance. The grass is tall and dense, surrounding the path on both sides. The lighting is soft, creating a gentle contrast between the light-colored stones and the darker grass.

A Eva María, mi esposa,
con quien comparto el camino de la vida

ÍNDICE

Introducción.....	1
-------------------	---

PRIMERA PARTE: LA CONDICIÓN ITINERANTE

I. CAMINANTES	7
1. Filosofía del camino	8
2. El camino de la filosofía	13
II. LA EDUCACIÓN O EL CAMINO PARA LLEGAR A SER HOMBRE	21
1. Aprendiendo a crecer	22
2. Los valores en la educación	26
3. El diálogo como ética educativa.....	32
III. LA RESPONSABILIDAD COMO ITINERARIO INTERIOR.	37
1. Juventud de un viejo concepto	38
2. La responsabilidad que nos humaniza	39
3. Condenados a la responsabilidad	40
A) El cuidado de sí	41
B) El cuidado del otro	43
C) El cuidado de las cosas	44
4. Nuestro desafío	45
IV. LA MUERTE ¿FINAL DEL CAMINO?	47
1. Entre filosofía y religión	47
2. Vivencias de la muerte	52
3. El amor, la última frontera	56

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE: ENCRUCIJADAS DEL MUNDO ACTUAL

V. LAS FRONTERAS DE LA GLOBALIZACIÓN	59
1. El hombre descubre la tierra	59
2. El término en sus términos	60
3. Las máscaras del mito	62
4. Glocalización	64
5. Los excluidos	67
6. La dictadura de la solidaridad	70
7. ¿Un mundo sin fronteras?	74
VI. FILOSOFÍA Y VIOLENCIA: ¿ES POSIBLE EL FUTURO?.....	77
1. Paradojas de la condición humana	78
2. El filósofo y la violencia	79
3. Las nuevas perspectivas sociales	81
4. La democracia y el futuro de la paz	85
VII. OLVIDADOS VALORES DE LA VIDA COTIDIANA.....	89
1. Pensamiento y vida	89
2. Vida ordinaria y vida extraordinaria	91
3. Filosofías de la vida cotidiana	93
A) Fenomenología y mundo de la vida.....	93
B) Vida y valores en los textos literarios.....	95
C) La vida a través de los textos filosóficos...	99
4. La ética como laboratorio de valores	101
VIII. LA SOLEDAD DE UN MUNDO SIN SUJETO	103
1. El hombre al desnudo	103
2. Nostalgia de Dios	104
3. De la metafísica a la tecnociencia	105
4. Postmodernidad y pensamiento débil	109
5. El lenguaje: la última morada del ser.....	110

ÍNDICE

TERCERA PARTE: CAMINOS DEL LENGUAJE

IX. LOS CAMINOS DE LA INTERPRETACIÓN	115
1. A propósito de Hermes	116
2. Un nuevo concepto para una nueva filosofía	117
3. Lenguaje e interpretación	120
X. LA RAZÓN POÉTICA: MARÍA ZAMBRANO	125
1. El giro lingüístico de la filosofía	125
2. Una filosofía con nombre de mujer	127
3. Poesía y pensamiento	128
4. ¿Cómo expresar lo inexpressable?	129
5. La razón poética	131
XI. MARTIN HEIDEGGER: EL POETA DEL SER	135
1. El ser del lenguaje	136
2. El lenguaje del ser	140
XII. LA REBELIÓN DE LAS METÁFORAS	147
1. La metáfora vive: Paul Ricoeur	148
2. Metáfora y metafísica: Martín Heidegger.....	152
3. Uso y abuso de la metáfora: Jacques Derrida..	156
EPÍLOGO: ELOGIO DE LA FELICIDAD SOSTENIBLE.....	163

INTRODUCCIÓN

Hay libros que comienzan a escribirse desde su propio título, indicando no sólo el tema que será objeto de reflexión y estudio sino también la posición de su autor e incluso el espíritu con el que han sido escritos. Al titular *El Camino de la Filosofía* a un libro que habla, en primer lugar, de la condición humana nadie puede llevarse a engaño: el autor está ahí incluido, hablando desde un horizonte compartido que es la propia vida en movimiento.

Es el nuestro un camino que comienza con un doble nacimiento: a la vida y al mundo. El primero es un hecho biológico que nos iguala con el resto de los seres vivos; el segundo, en cambio, es un hecho social institucionalizado por la educación, convertida hoy en una sutil tecnología de la que yo soy un diletante. La educación nos muestra el camino para llegar a ser hombres que no es otro que el de hacernos responsables de nosotros mismos, del otro y del mundo. Y, por fin, la muerte que para muchos es la culminación de un camino y para otros el comienzo de otro itinerario que colma las sempiternas ansias de inmortalidad del hombre.

Como en todo camino, también en éste, hallaremos encrucijadas que son los verdaderos desafíos de cualquier caminante. Escollos sobre los que versa la segunda parte, en la que comparece nuevamente el hombre pero esta vez enfrentado a cuestiones acuciantes de nuestro tiempo. Es responsabilidad de todos pensarlas y, en la medida de nuestras posibilidades, o quizás también de nuestras fuerzas, contribuir a resolverlas. Vivimos en un mundo globalizado en el que lo que ha cambiado no son fundamentalmente los problemas sino la dimensión que ahora alcanzan. Las formas de organización social y política de antaño son inoperantes. También la Ética debe cambiar porque los efectos de la acción humana pueden afectar a la humanidad entera durante generaciones. Más que una invitación a ser moral, el filósofo debe ser la voz de una conciencia colectiva que nos recuerde permanentemente que el mal sigue existiendo en el mundo. Por doquier contemplamos paisajes macabros, fruto de una violencia que amenaza el futuro. Para bien o para mal, hemos prescindido de cualquier tipo de tutela moral y, acaso por primera vez en la historia, el hombre no sólo está solo sino que corre el riesgo de no hallarse a sí mismo, de no descubrir los perfiles de su identidad e individualidad. En una situación así, se impone recuperar los pequeños valores cotidianos, los únicos de dimensión verdaderamente humana, que substituyan provisionalmente el vacío moral del hombre occidental, demasiado ocupado en el consumo de bienes perecederos que

sostienen no sólo un sistema económico sino también toda una forma de entender la vida.

Son todas estas encrucijadas, en el fondo fruto de la incomunicación humana, las que han llevado a la filosofía contemporánea a buscar en el lenguaje una nueva forma de supervivencia. Una modalidad de encuentro en el inestable conflicto de interpretaciones de los múltiples discursos sobre la realidad. Vivimos, se dice, en la era de la información y de las comunicaciones y la sobreabundancia de estímulos comunicativos puede explicar una generalización de la sordera como enfermedad postmoderna. Es tal el cúmulo de informaciones y mensajes que frecuentemente acaban convirtiéndose en ruido. Algo ciertamente preocupante porque la voz del otro no rebasa el umbral de lo audible y en un estado así es imposible también escuchar esa otra voz que antes denominábamos conciencia, sin la cual es inconcebible el ser humano. Es preciso comprender al otro, a uno mismo y al mundo. Por ello nuestro tiempo ha conocido un desarrollo espectacular de una filosofía de la comprensión que ha explorado las múltiples posibilidades expresivas que el lenguaje ofrece al pensamiento. Desterrando cualquier prejuicio disciplinar y promoviendo una fructífera intersección de discursos entre la dimensión poética y la dimensión especulativa, dos mitades del hombre ahora reunidas. Han sido muchos los que han alzado su voz para reivindicar la pertinencia de un pensamiento poetizado y de una poesía pensante para poder rozar el ser, pero quizás nadie con tanto acierto como el filósofo alemán Martin Heidegger, el primero que decide ponerse en camino hacia el lenguaje (*Unterwegs zur Sprache*), intuyendo que sólo así encontraríamos el enrevesado sentido del ser. Una senda que han seguido una amplia nómina de filósofos que han materializado un auténtico giro lingüístico del pensamiento contemporáneo.

Todos estamos en deuda con ellos porque nos han devuelto la esperanza en el futuro a través de la posibilidad de un diálogo fecundo del hombre con el hombre, de las culturas más distantes y distintas, de la aceptación de la diferencia como seña de identidad. Hasta el punto de que hemos vuelto a aspirar a lo que desde los orígenes de la filosofía fue el fin más elevado para el hombre: ser felices. Una felicidad que si bien no es absoluta y plena, porque nada de eso existe en este mundo, sí puede ser sostenible, construida con los retazos huidizos de nuestros momentos de dicha. Una felicidad humilde pero felicidad, al fin y al cabo.

Una vez alguien me dijo que hay dos tipos de filósofos: los que cultivan las grandes cooperativas del pensamiento universal y los que cuidan un pequeño jardín enteramente propio. Este libro lo he escrito con la clara conciencia del jardinero que no aspira a una producción industrial sino a obtener pequeños frutos con el valor de lo artesanal.

Una producción ecológica y no contaminante, que lo poco que ofrezca sea auténtico. Y lo he escrito, por qué no decirlo, en Santiago de Compostela, meta de un camino de peregrinación que han recorrido millones de almas a lo largo de la historia. Supongo que también esa tradición itinerante ha impregnado estas páginas que ahora ofrezco con la generosidad de quien, sabiendo que da poco, da todo lo que tiene, algo que es de agradecer en tiempos tan menesterosos.

PRIMERA PARTE:
LA CONDICIÓN ITINERANTE

I

CAMINANTES

Entre las más evocadoras metáforas, quizá también entre las más reiterativas, que nos hablan de la vida del hombre está la del camino y el caminar. La condición del hombre es efímera pero está obligado a hacer su vida y es este quehacer vital lo que invita a establecer un itinerario, a trazar un camino, a elegir y rechazar posibilidades que harán del nuestro un itinerario singular. El camino representa para el hombre un reto, una aventura, desgraciada o feliz, fraguada en la pequeña determinación cotidiana, heredera del rumor fantasmagórico del pasado y de los incómodos demonios del futuro. Se trata de un camino imposible de trazar con tiralíneas, que no se vende prefabricado ni podemos adquirirlo de segunda mano. Es nuestra vida, nuestro camino. Gratuito y costoso. Limitado y libre. Instintivamente conservador y razonablemente audaz. Quizá, por eso, el hombre suele hacer balance hacia el final de sus días en un ejercicio vano de autocomplacencia, pero no inútil. Su aspiración a dejar una huella indeleble, a ser recordado por el camino que ha recorrido, y a que éste, una vez trazado y abierto, no se pierda sino que pueda ser seguido por otros, es legítima. Como legítima es también la aspiración de cada nuevo ser a andar su camino.

La filosofía, tan afín a la vida del hombre, ha usado abundantemente esta misma metáfora en un intento de apresar el sentido de la existencia humana y de su propia existencia. Heideggerianos senderos del bosque o caminos hacia el lenguaje; metódicos procedimientos cartesianos para conducir bien nuestra razón; vías seguras para demostrar la existencia de Dios; meditaciones e itinerarios interiores; claros del bosque donde el caminante reposa antes de proseguir su marcha; paseos, en fin, alrededor de la muerte. ¿Qué podría significar este uso machacón de una metáfora tan incombustible como la del camino y el caminar? ¿No será acaso la demostración más palpable de que el pensamiento y el ser comparten una misma condición itinerante? ¿No se encuentra la filosofía atenazada por el sentido que el filósofo, antes de nada y sobre todo hombre, descubre en las planicies de su propia vida? Ensayemos, pues, un ejercicio en el que la filosofía del camino y el camino de la filosofía comparezcan en la intimidad de la letra y nos desvelen si son idénticas sus encrucijadas, si tropiezan en la misma piedra, si su fin y su meta están indisolublemente entrelazados o si, por el contrario, la filosofía se ha convertido en un saber tan especializado y esotérico que olvidó los caminos del hombre, adentrándose en sendas perdidas, en abisales profundidades en donde reina la noche, en elevados cielos abandonados precipitadamente por los dioses.

1. Filosofía del camino

¿Me disculparán si les digo que la vida del hombre es el largo camino hacia sí mismo? ¿Se ha vuelto tan irreflexivo nuestro tiempo que, por primera vez, recordar el evidente no es un mero ejercicio retórico! Llegamos al mundo atrapados sin remedio por una invalidez biológica que nos convierte en los más necesitados y desvalidos seres de cuantos se afanan por sobrevivir. ¿Qué otra cosa podemos hacer sino llorar, gemir implorando nuestro derecho de seguir viviendo? Por fortuna, la naturaleza, regida por leyes implacables, que contrariamos con obstinada tozudez para demostrar nuestro dominio sobre ella, nos agasaja con el instinto protector de unos padres que nos resguardan a lo largo de un período que la sociabilidad amplía más allá de lo que nuestra biología merece.

Al nacer somos apenas la fundada esperanza de que todas nuestras potencialidades se desarrollen un día. Somos un complejo y apasionado proyecto. O, lo que es lo mismo, somos muy poca cosa. Desnudos, desdentados e inmaduros y sin los dos elementos esenciales a nuestra condición itinerante: la posición erecta que nos permite desplazarnos con plena autonomía y el lenguaje, imprescindible para llegar desde el mundo hasta nosotros mismos. Pues si al caminar con bípeda destreza estamos en disposición de aventurarnos en la *res extensa* de la geografía terrestre, al dominar los rudimentos de un lenguaje hecho de palabras adquirimos por añadidura un pensamiento elaborado que nos permitirá remontar el umbral instintivo que escasamente rebasan los demás animales.

Así comienza la vida, “amargo camino en espiral que conduce a la muerte”, en palabras de Camilo José Cela o, si lo prefieren, “carrera hacia la muerte, en la cual a nadie se le permite detenerse un tantito o caminar con cierta lentitud”¹, en palabras de San Agustín. Aunque, en este caso, la muerte es tan sólo el final del camino pero no su meta. La meta de cualquier camino, también del de la vida, es el caminar mismo. Puede que nos dejemos engañar por la falsa impresión de que alcanzamos metas que habíamos previsto lograr. Mas ¿qué hace un caminante tras arribar al destino soñado? Iniciar un nuevo camino, una nueva andanza y aventura con nuevas metas y renovados itinerarios. Todos somos el Sísifo que una y otra vez debe recomenzar la escalada, aunque para nuestra dicha la seña de identidad de nuestro camino no es la repetición sino la diferencia. La venturosa extrañeza de quien se cruza con nosotros y sigue su camino. El otro.

1. SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios*; XIII, 10. BAC, Madrid 1962, p. 18.

A lo lejos vislumbramos la senda por donde se pierde la huella del otro que un día se cruzó con nosotros. Sentados al borde del camino hemos curado juntas nuestras heridas y hemos compartido las peripecias de nuestro caminar. Ahora sólo tengo su recuerdo y la esperanza del reencuentro. En las arrugas de su frente y en el polvo de sus sandalias he visto mi propia vida, las cicatrices de una condición errante que nos iguala y nos permite descubrir cuán distintos somos. Sólo espero ser fiel a mí mismo para que cuando vuelva verlo me reconozca. Él pensó lo mismo al despedirse de mí, haciendo caso omiso del verso de Neruda: “nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos”. Mil avatares harán que solamente permanezca idéntico nuestro nombre y el instante pasado que podremos recordar u olvidar juntos. Esa será nuestra mutua identidad: el ramillete mustio de experiencias compartidas.

Así pues, el camino no es sólo una condición pasajera, un estar ocasional, sino el modo de ser característico del hombre. Un tránsito del yo al nosotros para llegar a uno mismo a través del lenguaje. Un lenguaje que me revela el rostro del otro de muy diversos modos. Lo reconozco un semejante a través de su corporalidad, de su presencia física, de su mostrarse ante mis ojos, es cierto, pero se convierte en mi prójimo a través del diálogo. Un diálogo abierto, cara a cara, circunstancial y fugaz, o ese otro diálogo hecho de preguntas y respuestas silenciosas, inherentes al proceso de lectura. ¡He conocido a tantos hombres que no he conocido! Si existe una puerta de acceso al pensamiento y al ser, ésta ha de estar hecha de palabras. Mas traspasar esta puerta no garantiza el encuentro con el otro y menos aún con la integridad de su pensamiento. No sólo porque con el lenguaje ocultamos el lugar recóndito donde habita nuestro ser, ni siquiera porque a través del lenguaje puedo fingir lo que no soy, mentir a sabiendas de que construyo una muralla que circunda mi ser, sino porque el lenguaje es un tosco rudimento que no alcanza a expresar el incesante vaivén de mi pensamiento. Y todo eso, según dice Ortega y Gasset, porque “siendo al hombre imposible entenderse con sus semejantes, estando condenado a radical soledad, se extenua en esfuerzos para llegar al prójimo. De estos esfuerzos es el lenguaje quien consigue a veces declarar con mayor aproximación algunas de las cosas que nos pasan dentro... Cuando el hombre se pone a hablar lo hace porque cree que va a poder decir cuanto piensa. Pues bien, esto es ilusorio. El lenguaje no da para tanto”².

Considerado desde la inmanencia, somos viajeros en camino hacia ninguna parte. Cómodamente instalados, vemos pasar el mundo a través de la ventana. Disponemos de la posibilidad de detener la marcha y apropiarnos de tal cosa o tal otra, pero al hacerlo no sólo retardaremos nuestro viaje sino que las cosas del mundo serán un

2. ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*, O.C., IV, Alianza Ed., Madrid, 1983, p. 114.

pesado lastre que ralentizará nuestra marcha. Cosas que, bien pensado, no llenan nuestra ansia sempiterna de felicidad. Antes, al contrario, el viaje ideal se realiza sin equipaje aunque esta verdad suela ser un descubrimiento tardío, fruto de una avaricia sin medida. Tampoco del otro puedo apropiarme, obligarlo a compartir mi camino, a cargar con fardos que no le pertenecen, ni siquiera bajo el pretexto de que ese otro sea la persona amada. El amor puede llegar a ser más opresivo incluso que el odio.

Lo más sencillo es cerrar los ojos, simulando que dormimos, mientras pasa la vida. Eludir cualquier principio de responsabilidad con el otro que soy yo mismo cuando lo necesito. Resguardarse a cubierto en el sonoro artificio de la crítica: destruir, mutilar, censurar, negar, ignorar. Y así demostrar que vivimos peligrosamente, aunque nuestras manos estén vacías. Por fortuna, tal refugio permanece extramuros de nuestra conciencia. Ella es nuestra más fiel compañera de viaje, la más vituperada pero a la que siempre volvemos cuando buscamos encontrarnos con nosotros mismos. Ensordecidos por el bullicio cotidiano, cegados por luces parpadeantes, un día decidimos abandonar el valle en donde la multitud se agolpa, en donde la vanagloria se ha convertido en el más codiciado trofeo, en la caza del hombre por el hombre, y tomamos la senda que conduce a la cima de la montaña que está dentro de nosotros mismos. En el ascenso dejamos atrás las últimas construcciones, la cabaña del guardia forestal, los postes del tendido eléctrico, desaparecen los más mínimos vestigios urbanos y nos descubrimos solos en el medio de la naturaleza. El viento susurra melodías frías. Es la señal de que ya hemos llegado. En la cima de la montaña dormitan unos peñascos que nos protegen de la intemperie. Vale la pena realizar un último esfuerzo para escalarlos porque desde ellos dominamos el mundo tal cual es. Hasta donde alcanza nuestra vista se extiende el paisaje. Las grandes carreteras del valle son ahora minúsculos senderos por donde circulan pulgas y ciempiés. En su interior, podemos imaginar el ajetreo de los hombres en una desenfrenada carrera de obstáculos. Los más altos edificios se han tornado minúsculos y sólo permanece inmenso el mar, por donde se pierde la estela de algún barco abriendo caminos y el cielo, que es también mar. Entonces, sólo entonces, nos reconciliamos con nuestra conciencia, y recuperamos el valor de las cosas sencillas: el silencio, la noche, la hierba, el marcial desfile de las hormigas y tantas otras cosas cuya presencia no advertimos en el valle. El arcano lugar en el que nos encontramos no ha sido, aún, mancillado por la mano del hombre y todos nuestros artefactos adquieren de repente el valor de lo superfluo. Esta es quizá la prueba más dura para el hombre: enfrentarse, siquiera una vez en la vida, consigo mismo, con su conciencia y con su ser. Sin excusas mundanas que nos distraigan de nosotros mismos y con el silencio necesario para escuchar esa *inhablada* palabra, descrita por Heidegger, que es la voz del Ser. Aunque, como también advirtió en su momento este gran señor de la filosofía, por doquier “amenaza el peligro de que los hombres de hoy tengan el

oído duro para oír su voz. Solamente les llega el ruido de sus máquinas al que tienen como la voz de Dios”³. Vencer el pavor a encontrarnos serenamente con nuestro ser requerirá no pocas dosis de sensibilidad y fortaleza. Es preciso hacerlo, nuestra vida va en ello.

En ese estado, que no es raptó místico ni cualquier otro tipo de experiencia religiosa, el tiempo se hace abundante y se humaniza. No hay relojes sino tan sólo latidos en las sienes o en el pecho, perfectamente audibles desde el interior de uno mismo. Y una íntima necesidad de reconocer el sentido de nuestro caminar, también el sentido de las cosas y el sentido del propio sentido. Cada cual debe encontrar, naturalmente, el suyo. Y debe encontrar, asimismo, el camino de vuelta y saber cuándo ha de emprenderlo. No es posible permanecer eternamente en la montaña pues la llamada del otro, que ha quedado en el valle, se ha hecho parte de la nostalgia de nuestro ser. Es la ausencia de otro la que nos revela cuán lejos estamos de él cuando estamos con él. Paradójicamente, en su ausencia, su hueco se torna insoportable presencia y tenemos nostalgia del tiempo perdido a su lado sin conocerlo. El otro era tan sólo parte de ese paisaje cotidiano que marchaba indiferente a nuestro ser. Este es, sin duda, el mejor indicio de que el viaje hacia nosotros mismos va por buen camino: percatarnos de los extravíos de nuestro caminar. Aceptar que nuestra vida es un proceso continuo de extravíos y reencuentros con nuestro camino, es aceptar nuestra auténtica condición. Así lo vio Ortega y Gasset en *El hombre y la gente* al hablar de la vida personal: “es constitutivo del hombre, a diferencia de todos los demás seres, ser capaz de perderse, de perderse en la selva del existir dentro de sí mismo y, gracias a esa atroz sensación de perdimiento, reobrar enérgicamente para volver a encontrarse. La capacidad y desazón de sentirse perdido es su trágico destino y su ilustre privilegio”⁴.

Dos son, a mi modo de ver, los peligros que acechan al caminante y que pueden desviarlo, extraviarlo, hacer que pierda la senda que marcaba los linderos de su peregrinar sin fin: que el camino desaparezca y las múltiples encrucijadas con las que, sin duda, se topará. El primero de ellos no es el menos infrecuente. Vivir, al fin y al cabo, no es siempre proseguir un camino ya trazado sino verse obligado a iniciar uno nuevo. Este es el reto perenne del filósofo cuando verdaderamente busca ser original: alejarse de las sendas ya recorridas y conocidas y lanzarse a una nueva aventura hacia lo desconocido. Instalarse sin más en lo heredado en forma de tradicionalidad, aceptando como definitivas las respuestas dadas por otros en el pasado a interrogantes que todavía permanecen abiertos en el presente, es renunciar a la filosofía. Cada

3. HEIDEGGER, M.: *Der Feldweg*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1953 (reed. 1975), pp. 4-5.

4. ORTEGA Y GASSET, J.: *El hombre y la gente*, O.C., VII, Alianza Ed., Madrid 1983, p. 99.

filósofo que busque ser fiel a sí mismo reinventa la filosofía porque el pensamiento de cada hombre es único. Por eso también nuestros caminos, filosóficos o cotidianos, son personales y únicos. Y, así, nuestro destino es siempre búsqueda, tal como nos lo refirió Xavier Zubiri. Para él, “hacerse persona es *búsqueda*. Es en definitiva buscar el fundamento de mi relativo ser absoluto”⁵. Una búsqueda que, como dice este mismo filósofo, es problemática porque lo que buscamos es enigmático. De nuestras elecciones va a depender el acierto de nuestra vida, la rectitud de nuestros caminos. Y es aquí cuando encontramos el segundo e inexcusable riesgo al que debe enfrentarse el caminante, el hombre, el filósofo: la necesidad de optar por uno u otro camino al llegar a las encrucijadas de la vida, que son también las encrucijadas del pensamiento y del ser. *El quod vitae sectabor iter?* (¿Qué camino seguiré en mi vida?), que fue primero sentencia pitagórica, luego verso de Ausonio, nota privada y póstuma de Descartes y que preocupó a todos los filósofos sin excepción, y yo diría también a todos los hombres. Nuestra desazón ante una encrucijada es comprensible: debemos elegir o lo que es lo mismo, seguir viviendo. Y hacerlo sin garantías porque nadie editó una guía práctica para salir de los cruces de caminos. No hay recetas universalmente válidas, como máximo consejos de otros que nos muestran su propia experiencia, sus fracasos y sus éxitos. Pero eso no significa que nuestras elecciones sean irreflexivas, guiadas por el puro azar. Dudo que nadie elija su camino al azar, salvo en situaciones tan dramáticas donde sólo podemos decidir entre lo malo y lo peor. Nuestra razón sentiente, nuestro diálogo abierto con el otro que forma parte de mí, la experiencia de los que nos precedieron y legaron sus impresiones de viaje guarnecidas en el calor de la palabra, vendrán en nuestro auxilio. Pero aún así nuestra vida resultaría en demasía desordenada y caótica si nuestra elección no se acomodase a un proyecto previo que un día establecimos para siempre. No tanto para cumplirlo férreamente y al pie de la letra sino para que en cada modificación sopesemos el alcance y valor de nuestros desvíos, así como la razón poderosa que nos invita a torcer nuestro inicial plan de viaje. En este proyecto previo y, no obstante, nunca terminado que es nuestra vida, están nuestras creencias y nuestras convicciones, el sistema de valores que estimamos como bueno, las enseñanzas recibidas y el cúmulo de experiencias constantes que el decurso de los años nos aporta.

Y, al punto, una nueva perplejidad logra arrancar de nuestro rostro una mueca, a medio camino entre la estupefacción y la atonía. La predisposición a cambiar el rumbo de nuestro camino conforme a las nuevas circunstancias que nos salen al paso, con ese imprevisible cúmulo de experiencias diarias que tuercen nuestro inicial proyecto, significa que también el camino nos anda, decide y nos va llevando durante

5. ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*; Alianza Ed., Madrid 1988 (4), p. 109.

no pocos tramos a su antojo. Quisiéramos poder decir que el camino es autónomo e independiente de nuestro caminar, pero eso no es posible: el camino sin caminante es sólo una porción en el espacio sin sentido alguno. El sentido del camino es ser tránsito pero él mismo no puede transitarse. Somos, por tanto, no sólo usuarios de un camino ajeno a nuestro modo de ser sino seres forjados por el propio camino. Nadie se espante, no estamos bajo la pesada rueda de un destino que acabará aplastándonos a nuestro pesar. Son nuestras decisiones, nuestras elecciones cotidianas, nuestra fe y valor para superar las encrucijadas, las que condicionan el itinerario de nuestra vida. Pero esas mismas decisiones y elecciones, una vez tomadas, tendrán unas consecuencias no siempre predecibles. ¡El camino nos anda!

2. El camino de la filosofía

En cuanto a la filosofía, ¿quién puede negar que ella ha seguido un camino que hoy llamamos historia? Desde las ya remotas y balbucientes edades del hombre en las que el pensamiento germinaba al calor de los relatos sagrados de los mitos hasta el filósofo del tercero milenio ¿qué otra cosa fue la filosofía sino un caminar sin fin hacia sí misma? La filosofía nació sin un lenguaje propio, sin un género literario que le sirviese de cauce para expresar el genuino fruto de sus logros intelectuales, nació sin nombre y nació viajera, en la misma ruta que también recorrían comerciantes florecientes, aventureros, expedicionarios o notables extravagantes. Ella ha sido, desde sus inicios, el primero y primordial de sus problemas. Desde los albores de la filosofía, admirablemente unida a la vida del hombre, ella ha sido un camino por recorrer. Sin un final previsible pues ya se cuentan por docenas los que vaticinaron su muerte, su adiós definitivo, consiguiendo, en cambio, su revitalización. No niego que éste sea un efecto calculado por alguno de estos filósofos autodestructivos; simplemente constato que la crítica, por muy corrosiva que sea, deviene savia nueva que anega sus vetustas arterias, dilatadas por el milenarismo paso de los años, llenando de vida y actual sentido a su incesante tarea elucubrador.

Este inagotable camino hacia sí misma de la filosofía ha sido complementario del camino hacia el conocimiento, hacia la verdad. Y también de este deseo perenne de los filósofos, convertido en metáfora, tenemos innumerables muestras a lo largo de la historia de la filosofía. Acercarse a todas ellas con un afán recopilatorio sería un trabajo posiblemente inabarcable dentro de la vida de un solo hombre. Pero no carece de interés realizar una antología con el ilustrativo propósito de comprobar si en todos estos casos la filosofía del camino se entrecruza con este otro camino de la filosofía, cuya meta, en este caso, es el conocimiento y la verdad.

El archiconocido Proemio del *Poema* de Parménides es todo él una alegoría en la que se muestra cuál es la senda y el objeto de la peregrinación filosófica. El filósofo es llevado velozmente en un carro tirado por yeguas por el camino de la diosa, que “conduce al hombre vidente a través de todas las ciudades”, mientras unas doncellas le muestran el camino. La meta es la luz y quienes lo llevan son las hijas del sol, diestras en la tarea de traspasar las puertas de los caminos de la Noche y el Día. Las doncellas conducen el carro por un ancho sendero hasta que finalmente el filósofo se encuentra delante de la diosa que lo recibe benévola y le habla cogiéndolo de la mano. ¡Qué suerte! Mas el regocijo del filósofo es aún mayor porque la diosa le confirma que el suyo es el buen camino, y lo hace en los siguientes términos: “salud, pues no es mal hado el que te impulsó a seguir este camino que está fuera del trillado sendero de los hombres, sino el derecho y la justicia”⁶. Para terminar aconsejándole que lo conozca todo, tanto “el imperturbable corazón de la verdad bien redonda, como las opiniones de los mortales”, las apariencias que no deben distraerlo del verdadero objetivo que es lograr aprehender el ser.

Por si eso fuera poco, el *Poema* de Parménides se divide, siguiendo nuevamente la metáfora del camino, en dos vías: la de la Verdad, que busca desvelar sin la ayuda de los sentidos el camino que conduce al conocimiento del Ser; y la vía de la Opinión, donde el mundo antes rechazado de los sentidos y de la apariencia que ellos nos muestran es el protagonista. No olvidemos que el consejo de la diosa había sido aprehenderlo todo, tanto la verdad como las opiniones. El camino de la filosofía es el de aquél que juzga con su razón, rechazando las opiniones comunes, creadas por la costumbre, y por el más que discutible proceder de quien se confía a los sentidos.

No habrá que esperar mucho tiempo para comprobar cómo otro gran filósofo tomó buena nota y retoma las directrices de este camino trazado por Parménides para la filosofía: Platón, quien en el libro VII de *La República* nos advierte: “lo que importa es que el alma pase de la región de las tinieblas a la de la verdad; entonces se producirá la ascensión hacia el ser, a la que llamaremos la verdadera filosofía”⁷. No hay carros tirados por yeguas, ni grandes puertas, ni diosas. Es cierto, pero el itinerario de esta *anábasis* platónica es un camino idéntico que lleva de las tinieblas del reino de la ignorancia a la luz de la verdad. Y esta vez no hay reproche posible, quiero decir que es el mismo Platón quién interpreta de esta forma la metáfora de este camino ascendente que conduce a la verdad: “no te equivocarás -dice explicando el mito de la caverna- si comparas esta subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas

6. KIRK, G. S. e RAVEN, J. E.: *Los filósofos presocráticos. Historia crítica y selección de textos*; Gredos, Madrid 1981 (3), pp. 374 ss.

7. PLATÓN: *La República*; VII, 6 (521 c).

que en él hay, con la ascensión del alma hasta la región de lo inteligible”⁸. No todos, desde luego, querrán seguir este camino reservado a los filósofos, recuérdese que el prisionero que vuelve a la caverna para transmitir a los demás que las sombras en las que están instalados son mera apariencia sería objeto de burla y le darían muerte si pudiesen. El camino de la filosofía es un método intelectual en Platón cuya meta es el conocimiento de la verdad y del bien. Un método en el que no hay sitio para la opinión y la apariencia sino, aquí también, para la verdad bien redonda a la que no todos los hombres podrán acceder por su propia ceguera e ignorancia.

No es la misma estrella la que lanza este chorro de luz en el mundo medieval, pero el camino ascendente hacia ella es idéntico, como idéntico es el esfuerzo que hay que realizar para elevarse, sin que los hombres ignorantes y duros de corazón lo consigan. Así debemos afirmarlo si nos atenemos a lo escrito por Agustín de Hipona en *Las Confesiones*: “entré hasta lo más íntimo de mi alma (...) y con los ojos de mi alma (tal como son) vi sobre mi entendimiento y sobre mi misma alma una luz inmutable; no ésta vulgar y visible a todos los ojos corporales ni semejante a ella, o que siendo de su misma especie se distinguiese en ser mayor ... Ni tampoco estaba sobre mi entendimiento al modo que el aceite está sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino que estaba superior a mí, como el Creador respecto de sus criaturas, porque ella misma es la que me creó, y yo estaba debajo, como que soy hechura suya. El que conoce la verdad, conoce esta soberana luz; y el que la conoce, conoce la eternidad”⁹. Así pues, un mismo itinerario que va desde las profundidades de nuestra alma hacia a la elevada y soberana luz divina que encarna la verdad y la eternidad. Y si a Parménides lo llevaban doncellas ante la presencia de la diosa, a San Agustín es el mismo Dios quien lo invita a tomarlo: “Desde el primer momento en que os conocí, me elevasteis a que conociese con vuestra luz que había infinito que ver”. Puede, en este caso, argumentarse que la metáfora más explícita es la de la luz, pero sólo hay que seguir leyendo unos cuantos capítulos para comprobar que hay también camino; un camino que da sentido, me atrevería a decir, a la nueva religión cristiana. Escuchemos al santo: “Buscaba yo entonces el camino de adquirir aquella robustez que es necesaria para gozar de Vos, y no podía hallarle, hasta que me abrazaste con Jesucristo, mediador entre Dios y los hombres,... el cual me estaba llamando y diciendo: *Yo soy el camino, la verdad y la vida*”¹⁰. Con una formulación muy semejante encontraremos en el siglo XII el mismo camino ascendente hacia el verdadero conocimiento que es Dios en la obra de San Buenaventura *Itinerarium mentis in Deum*, entre otros casos que podrían ser citados, confirmando a la filosofía del Medioevo como un caminar hacia el

8. Ibidem, VII, 3 (517 b).

9. SAN AGUSTÍN: *Las Confesiones*; VII, 10. Obras, BAC, Madrid 1946, p. 581.

10. Ibidem, VII, 18. p. 591.

conocimiento, iluminado por la llama de luz divina.

Que Descartes es un filósofo moderno se comprueba en el hecho que él no necesita doncellas que le guíen en el camino del conocimiento ni, por supuesto, le confía esta tarea a Dios. La piadosa disculpa que nos ofrece para rechazar esta vía es la de un filósofo diestro en diplomacia y pillerías. Júzguenlo ustedes mismos: “Reverenciaba nuestra teología y aspiraba tanto como el que más a ganar el cielo; pero, habiendo aprendido como cosa muy segura que el camino hacia él no está menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos y que las verdades reveladas que a él conducen están por encima de nuestra inteligencia, no me hubiese atrevido a someterlas a la debilidad de mis razonamientos”¹¹. Justificadas disculpas, pero de mal pagador porque él aspira a ser el conductor de su propia razón y con ella a descubrir el camino, si se prefiere, el método, para alcanzar las directrices del conocimiento humano, lo que él denomina en el título de su *Discurso del Método* “buscar la verdad en las ciencias”. Esta obra es, en efecto, toda ella una alegoría del camino del conocimiento y no es extraño encontrar evidencias del mismo ya en sus primeras consideraciones. Recuérdese que, aunque para don René el buen sentido o la razón es patrimonio de todos los hombres, existe una diversidad de opiniones en la medida en que “conducimos nuestros pensamientos por diversas vías” y no todas ellas serán igualmente válidas. Dándose además la paradoja de que no siempre las mayores inteligencias son las que más se acercan a la verdad pues también, “los que no caminan sino muy lentamente pueden avanzar mucho más, si siguen siempre el camino recto (*le droit chemin*), que los que corren apartándose de él” (DM, p. 126). Está claro que él, por humildad intelectual o por la razón que fuere, se incluye entre estas almas que caminan con lentitud para afianzar meticulosamente cada paso en este camino que confluye con el método que es el centro de su discurso. Por eso, no tiene ningún reparo al confesar que “creo haber tenido mucha suerte por haberme encontrado desde mi juventud metido en ciertos caminos que me condujeron a ciertas consideraciones y a máximas con las que he formado un método que ha de servirme, según espero, para aumentar por grados mi conocimiento y elevarlo hasta el más alto punto que la mediocridad de mi inteligencia y la corta duración de mi vida puedan permitirle alcanzar” (DM, pp. 126-127). En coherencia con esta declaración, el objetivo de la obra se limita a mostrar a los demás los caminos por él recorridos, en una palabra, su vida, lo que convierte al *Discurso del Método* en la llamativa autobiografía intelectual bien conocida por todos. “Me contentaré -nos dice- en hacer ver en este discurso cuáles son los caminos que seguí y con representar en él mi vida como en un cuadro, a fin de que cada uno pueda juzgar” (DM, p. 127). Ahí lo tenemos de nuevo, dibujado en un cuadro que podría titularse “Autorretrato” si no fuese porque su vida

11. DESCARTES, R.: *Discours de la Méthode*; Oeuvres et Lettres, Gallimard, Paris 1958, p. 130.

y su pensamiento son dos caminos que confluyen en el método que es, en realidad, el motivo central del mencionado cuadro. Un camino empedrado de razones claras y distintas y descubierto en el recogimiento íntimo de la conciencia para caminar seguro, movido por un único deseo: “aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y caminar con seguridad en la vida”. Y todo eso como fruto de una larga odisea en la que se llena de experiencias estudiando en el gran libro del mundo para descubrir finalmente que buena parte de las respuestas que buscaba se habían quedado en Ítaca, de ahí que tome la resolución de “estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en elegir el camino que debía seguir, lo que conseguí, según creo, mucho mejor que si no me hubiese alejado nunca de mi país ni de mis libros”.

Kant, para qué negarlo, no le gusta este metódico camino cartesiano y recomienda volver atrás. La metafísica racionalista se ha extraviado, suponemos que por seguir la ruta recomendada por Descartes, y no alcanzamos la meta deseada al abandonar la nave del conocimiento a los vientos de nuestra propia razón sin tener en cuenta las más elementales leyes que la experiencia aporta. “Efectivamente, -dice muy convencido Kant- en la metafísica la razón se atasca continuamente, hasta cuando, hallándose frente a leyes que la experiencia más ordinaria confirma, ella se empeña en conocerlas *a priori*. Incontables veces hay que volver atrás en la metafísica, ya que se advierte que el camino no conduce a donde se quiere ir”¹². Estamos en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, unas páginas montadas sobre la metáfora del camino, según nos los confirma Carlos Baliñas en el estudio que dedica al mundo icónico de la *Crítica de la Razón Pura*. En efecto, “ya en el primer apartado se cuestiona cuál sea el criterio para discriminar cuándo la razón lleva o no la ‘marcha segura’ (*den sicheren Gang*) que sabemos lleva la Ciencia”¹³. Si después de muchos “preparativos y aprestos” la razón se queda estancada y no llega a su fin, si “se ve obligada a retroceder una y otra vez y a tomar otro camino”, o si los distintos colaboradores no se ponen de acuerdo en la ruta a seguir, concluye Kant “se puede estar convencido de que semejante estudio está aún muy lejos de encontrar el camino seguro de una ciencia: no es más que un andar a tientas” (KrV; B VII). Este no es el caso de la lógica que, desde antiguo encontró con Aristóteles el camino seguro sin tener que dar un paso atrás, “lo curioso de la lógica -nos dice con ironía- es que tampoco haya sido capaz, hasta hoy, de avanzar un solo paso”. Nada que hacer con ella: la lógica está “definitivamente concluida”. La matemática, en cambio, que también en palabras de Kant “ha tomado el camino seguro de la ciencia desde los

12. KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*; B XIV. En adelante, KrV.

13. BALIÑAS FERNÁNDEZ, C.: “El mundo icónico de la *Crítica de la Razón Pura*”; en *Anales del Seminario de Metafísica*. Núm. Extra. *Homenaje a Sergio Rábade*, Ed. Complutense, Madrid 1992, p. 545.

primeros tiempos” se vio impelida a encontrar ese “camino real” a costa de no pocas dificultades. Eso sí, una vez descubierto “no se podía ya confundir la ruta a tomar, y el camino seguro de la ciencia quedaba trazado e iniciado para siempre y con alcance ilimitado” (KrV; B XI).

Otra de las ciencias que tardó lo suyo en encontrar la “vía grande de la ciencia” es la Ciencia Natural que, en opinión de Kant, tuvo que esperar hasta la llegada del ingenioso Bacon para dar con los principios empíricos que le aportarían sus sólidos fundamentos. Y así, analizando los pasos dados por estas disciplinas que antes o después encontraron el “camino seguro de la ciencia”, llega Kant a la metafísica. De ella nos decía que se atasca y se ve forzada en numerosas ocasiones a dar marcha atrás porque el camino no conduce a la meta deseada. La metafísica anda a tientas y el dedo acusador de Kant señala a una razón que sólo aporta un conocimiento especulativo, aislado y desdeñoso de lo que la experiencia enseña. De tal modo que la metafísica, pese a ser la más antigua de las ciencias, no ha tomado ese camino seguro que la convertiría en verdadera ciencia. Se impone, pues, un cambio de método con la vista puesta en el adoptado por la matemática y las ciencias naturales, que tan buen resultado les ha dado. Un método que combine la experiencia y los conceptos de la razón que la piensa. Pero sin “traspasar la frontera de la experiencia posible”. Cuando los metafísicos anteriores intentaban rebasar la experiencia incurrían en contradicción (paralogismos, antinomias), afirma Kant. Desde la explicación que él da del *factum* de la metafísica y desde la que él considera “metafísica futura”, lo ultraempírico podemos pensarlo (*denken*), pero no conocerlo (*erkennen*)”¹⁴.

Ahora bien, Kant tampoco quiere permitir que la experiencia suplante a la razón pues aunque admite al comenzar la *Introducción* de la *Crítica de la Razón Pura* que “todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia” sólo hay que deslizar la vista unas líneas más adelante para comprobar la advertencia de que “no por eso procede todo él, de la experiencia”. Kant había aprendido la lección en la obra de dos grandes filósofos empiristas: Locke y Hume. Hasta tal punto que la alegoría del camino seguro de la ciencia que presenta en el *Prólogo* a la segunda edición y, sobre todo, lo manifestado al final de la obra cuando invita a la sabiduría filosófica a seguir “por el camino de la ciencia, el único que, una vez desbrozado, queda siempre abierto y no permite desviaciones” (KrV, A 850), parece un calco del proyecto tal como es descrito en la “Epístola al Lector” del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke: “en una época que produce tan incomparables maestros como Huyghens o el incomparable Newton, ya constituye ambición bastante emplearse como simple

14. BALIÑAS FERNÁNDEZ, C.: “El mundo icónico de la *Crítica de la Razón Pura*”, p. 548.

obrero en desbrozar un poco el terreno, y en remover alguno de los obstáculos que conducen al camino del conocimiento”¹⁵. ¿Por qué esta humildad? La clave de esta respuesta estriba en el reconocimiento explícito que realiza el autor de los límites de la filosofía frente a la ciencia, ante lo cual sólo cabe manifestar, tal como él hace, “la satisfacción de buscar la verdad y la utilidad, aunque sea por uno de sus más humildes caminos”. Y a continuación la declaración de estos límites de la filosofía, los límites del camino, que nos recuerda inevitablemente a la frontera que no es posible superar de la que hablaba Kant. Primero: siendo su propósito investigar el origen, la certeza y la extensión del conocimiento humano, deja fuera tanto las consideraciones físicas sobre la mente, como cualquier especulación sobre su esencia. “Estas -afirma Locke- son especulaciones que, no obstante ser curiosas e interesantes, declino, porque quedan fuera del camino que intento bosquejar” (EHU, § 2, p. 2). Segundo: los límites autoimpuestos en la investigación por fidelidad a la perspectiva empirista: “Si en esta investigación de la naturaleza del entendimiento llego a descubrir también hasta dónde alcanzan sus facultades, a qué cosas están proporcionadas, y dónde nos fallan, supongo que será útil persuadir a la mente humana de que tenga más precaución al tratar cosas que exceden de su comprensión, y a que permanezca en una tranquila ignorancia de aquellas cosas que, después de ser examinadas, advertimos que se encuentran más allá del alcance de nuestras capacidades” (EHU, § 4, p. 3), es decir, sobre todas aquellas cuestiones de las que no tenemos percepciones claras o distintas en nuestra mente, ni noción alguna. ¿Cuál es, pues, la utilidad de un método que nos previene, cientos de años antes de Wittgenstein, de que de lo que no se puede hablar mejor es callar? Locke lo expresa con un símil marino: “Es de gran utilidad para el marino conocer toda la longitud de su sonda, aunque no pueda medir con ella todas las profundidades del océano. Le basta con saber que es lo bastante larga para alcanzar el fondo de los lugares necesarios para su viaje y evitar los peligros que le harían naufragar” (EHU, § 6, p. 5). ¿Qué nos queda de ese camino hacia el conocimiento una vez convenientemente desbrozado? El desbroce del camino nos ha mostrado sus lindes: examen de nuestro conocimiento, análisis de nuestras facultades y observación de todo aquello a lo que estamos adaptados. “Hasta hacer esto -nos dice Locke-, sospeché que estábamos en el mal camino y que en vano buscaríamos la satisfacción de una quieta y segura posesión de las verdades que nos conciernen, mientras dejásemos que nuestro pensamiento se perdiese en el vasto océano del Ser...” (EHU, § 7, p. 5). Claro que renunciar a este vasto océano del Ser era renunciar también a la metafísica y Kant, como hemos visto, no acepta esta postura desencantada y escéptica común tanto a la obra de Locke como a la de Hume, al que elogia, sin embargo, por haberlo despertado

15. LOCKE, J.: *An essay concerning human understanding*, Works of J. Locke, vol. I, Londres 1823, reedic. Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1963, p. L. En adelante, EHU.

de su sueño dogmático. No. Su intención, como ya hemos visto, es desandar el camino de la metafísica, si es preciso, pero no para renunciar a ella sino para conducirla por el camino seguro de la ciencia. Que tuviese mayor o menor éxito en su empresa no es cuestión que pretenda juzgar ahora, pues mi tarea era tan sólo mostrar cómo la filosofía tuvo sus caminos y también sus extravíos, retrocesos y fronteras.

Otros muchos ejemplos podría entresacar de la obra de otros tantos filósofos para corroborar que la filosofía es un camino, el de la razón y siguió sus caminos, cada uno de ellos inspirado en una particular y subjetivísima concepción del hombre y del mundo. Los que he ofrecido son sólo una muestra de esa metáfora viaria que ha ayudado a penetrar en el mundo del conocimiento y del ser. Estoy convencido de que mientras la filosofía exista seguirá ofreciendo caminos en la obra de cada filósofo. Pues, tal como reza el rótulo que Heidegger mandó imprimir en sus obras completas, los filósofos nos han legado “No obras..., caminos” (Nicht Werke..., Wege).

II

LA EDUCACIÓN

-O EL CAMINO PARA LLEGAR A SER HOMBRE-

Yo no sé nada de pedagogía. No soy un teórico de la educación ni pretendo serlo. De tal manera que si los lectores esperaban encontrar aquí grandes conceptos pedagógicos, y toda esa jerga con la que se arman los especialistas para enfrentarse a un tema propio de su disciplina, me temo que voy a decepcionarlos. Por ello, he creído conveniente informarles con toda honestidad que sólo soy un amante de la sabiduría que no ha perdido la curiosidad intelectual. Y, nada más, pero tampoco nada menos.

También nosotros, no se crean, tenemos una tendencia reincidente a hablar sobre muy variados temas creando discursos eruditos o académicos, abarrotados de referencias y citas a pie de página, comentando ideas de alguno de los innumerables filósofos que en el mundo han sido. Es una perspectiva lícita que no censuro porque la filosofía más innovadora se nutre, inevitablemente, del legado de los que han pensado antes de nosotros. Pero este hecho, sobre el que se yergue la propia existencia de la historia de la filosofía, no justifica la renuncia a pensar desde uno mismo y desde la propia circunstancia, afrontando cada tema como un reto personal sobre el que debemos pronunciarnos.

Con este espíritu emprendí la tarea de desvelar las relaciones entre ética y educación. Inicialmente, lo confieso, acariciando la idea de esgrimir en mi descarga dos argumentos, que pudiesen eximirme ante los especialistas, de la intromisión en el ámbito educativo. El primero, la innegable presencia de una dimensión ética en la educación, si lo prefieren, la innegable presencia de un conjunto de valores que engorda las tripas de cualquier propuesta educativa. El segundo, la responsabilidad que todos contraemos, especialmente los que nos dedicamos al noble oficio de pensar, de reflexionar sobre la educación, puesto que, de una u otra manera, todos somos partícipes de ella a lo largo de nuestra vida.

La filosofía, que en su origen contenía a todos los saberes conocidos, ha ido perdiendo parcelas en su devenir histórico. De manera tal que, de su vetusto tronco, se han desgajado saberes que han adquirido plena autonomía y el derecho a llamarse ciencias. Este hecho, tan innegable como cierto, nos ha obligado a una constante revisión de los límites de la filosofía, temerosos de que alguien pueda acusarnos de entrometidos. Fue, sin duda, un exceso de celo filosófico el que me acobardó también a mí al aceptar

como propio el tema de la educación.

Sin embargo, meditando serenamente sobre el asunto en el laboratorio íntimo de la propia conciencia caí en la cuenta de que algo mucho más grave y esencial, en lo que yo no había reparado, respalda a esta pareja de hecho que he bautizado y unido bajo el rótulo “ética y educación”. Al punto, una balsámica sensación de alivio liberó mi mente de todos sus miedos y prevenciones. Porque el camino de la educación no es otro que la senda para llegar a ser hombre, el singularísimo itinerario para llegar a ser uno mismo. Esto, y no otra cosa, ha sido desde siempre el objeto de la filosofía: iluminar los caminos del hombre. Desde los tiempos ya remotos en los que Diógenes salía con un farol a las calles de Atenas, buscando en las concurridas plazas de la ciudad o entre los abarrotados puestos del mercado, al hombre, la filosofía no ha cejado en su empeño de descubrirlo y acompañarlo. Sólo por dejadez o inconsciencia puede renunciar el filósofo a dicha tarea. Sólo por irresponsable desatino renunciará a pensar sobre la educación y sus valores porque con su barro se modela el hombre.

1. Aprendiendo a crecer

Si a pesar de mis palabras les queda algún resto de resquemor, considerando que he llevado el agua a mi molino amparándome en triquiñuelas retóricas o de otro tipo, reparen por un momento en la etimología del término “educar”, y en las dos acepciones fundamentales que ha tenido a lo largo de la historia. Durante largo tiempo, gentes muy ilustres e ilustradas han defendido que la palabra proviene del verbo latino “educó”, tomando de él la acepción de alimentar, criar. Ahí tienen ustedes la tripa que debe llenarse para garantizar el crecimiento moral del hombre, admirablemente afín a una de nuestras iniciales justificaciones filosóficas para tratar el tema de la educación. En cuanto a la acepción por antonomasia, a mi juicio, es todavía más proclive al desarrollo de una reflexión filosófica porque “educó” significa también hacer salir, llevar, avanzar, incluso, elevar, significados todos ellos íntimamente emparentados con este largo camino para convertirse en un hombre del que les hablaba.

Entendida como camino hacia la madurez integral del ser humano, la educación no es un esqueje tierno injertado para siempre al árbol de las ciencias de la educación, de cuyas poderosísimas ramas brota la instrucción y la docencia, sino que pertenece a la tierra carnal de la que está hecha la vida del hombre. Allí debe brotar libremente, custodiado por la delicada mano de un jardinero que lo proteja tanto de la helada invernal del dogmatismo como de los vientos racheados del relativismo. Sólo así el tipo de educación que defendamos contemplará al hombre tal cual es: un proyecto abierto a las infinitas posibilidades con las que llega al mundo cada nuevo ser.

Limitar el largo camino educativo, cuyo horizonte permanece siempre un paso más allá de donde nos encontramos, a los estrechos e institucionalizados años de las enseñanzas regladas es desconocer hasta dónde alcanza la aventura de la vida. Otra cosa bien distinta es establecer el punto de partida, el itinerario por recorrer, así como los desvíos y extravíos que nos acechan al pie de cualquier encrucijada o, cómo no, la siempre angustiosa pregunta de saber cuál es el final del camino y si con él hemos alcanzado alguna meta.

Habrá, sin duda, batallones de especialistas y científicos que hayan investigado cuándo comienza el proceso educativo, su punto cero. Yo sólo puedo dar fe de lo que he visto. Y lo que he visto, siendo tan poca cosa es el más maravilloso de los milagros de la naturaleza. Ante mis ojos se despereza un ser desvalido y desnudo, biológicamente inmaduro y necesitado hasta un grado que da miedo pensarlo. Sin dientes con los que masticar y haciéndose encima sus necesidades. Muy lejos todavía de poder dominar las dos principales artes que lo harán plenamente humano: el lenguaje y la posición erecta que le permitirá caminar autónomamente por el mundo. Una figurilla minúscula, hecha de carne, que llega reclamando su derecho a la vida a pleno pulmón. No me atrevo a asegurar, tampoco niego, que el recién nacido proteste con su llanto por el encontronazo con un mundo que no se esperaba. Sólo puedo informar y dar testimonio de lo que he visto. Y lo que he visto en ese ser, tan poca cosa, es lo más conmovedor que jamás he presenciado: lágrimas tibias deslizándose por sus mejillas, cristalinas y limpias gotas de un fluido salado, manando de su alma de juguete y, a su lado, una madre consolándolo. En esa caricia, instintiva y maternalmente humana, está naciendo la educación que acompañará al recién nacido más tiempo del que la razón biológica recomendaría. Un hombrecillo que mama educación más que leche materna. Como comprenderán, después de una experiencia de este tipo, ¿qué sabio de la tierra podrá persuadirme de mi equivocada percepción con respecto al punto de partida de la educación de cualquier ser humano?

No niego la labilidad de la conciencia de ese nuevo ser, pero es ya un ser en el mundo y para el mundo, que crecerá día a día arropado por la fortaleza instintiva y espiritual de su madre. ¿Qué importa que sus ojos no acierten a desentrañar los misterios policromados de la realidad, que para sus oídos los sonidos del entorno sean todavía una algarabía incomprensible? Ella será sus ojos, sus oídos. Ella será su tacto y su olfato y no permitirá que los rayos del sol lo quemen, ni que el frío convierta el color sonrosado de su piel en un aterido violeta. Y así, al amparo de una naturaleza, tan terca como certera, crecerá su cuerpo y su alma, introduciéndose en un engranaje social que será para él una segunda naturaleza. Verá crecer el mundo a

un ritmo desenfrenado. A partir del minúsculo espacio que ocupa el pezón de su madre comenzará una carrera de obstáculos en la que se encontrará con su propio cuerpo, lugar de sufrimientos y goces. Y llegará un día en el que se percatará de que él no es un invitado de piedra, un sujeto pasivo con las manos atadas, un monito imberbe, sino un sujeto capaz de actuar y transformar todo lo que le rodea. Cuando ese día llegue le entusiasmará comprobar la disciplinada obediencia de sus miembros, fieles aunque inexpertos, cumplidores de las órdenes mentales. Y sus airadas protestas llegarán a un cielo, todavía desierto, cuando sus padres pongan límite y freno a sus ansias de poner el mundo patas arriba.

Ha comenzado la primera fase de una socialización atravesada por el cariño en la que el niño descubre sus primeros derechos pero también, ¡ay dolorosamente!, sus primeros deberes. ¿En qué quedamos: el mundo me pertenece o no?, se preguntará una mil veces al descubrir los límites de su libertad. Por fortuna, el amor será para él una nube de algodón que amortiguará dulcemente la imposibilidad de comprender racionalmente el continuo tira y afloja de su vivir diario. Sólo por ciega y amorosa confianza aceptará provisionalmente que todos los objetos que llaman su atención desde el suelo son “caca” o que las figurillas que reposan sobre la mesa del salón no se pueden tocar. Tristemente, el único argumento que podrá esgrimir para explicar el porqué de tan injustificada prohibición será el de señalar con su dedo índice el culo. O, caso de que ya pueda componer sus primeras frases, no tardará en comunicarnos de que “no se toca, riñe papá”. Imagínense ustedes cómo denominaríamos nosotros a un proceder de este tipo desde la óptica adulta. Para él, sin embargo, son las primeras pautas de una conciencia moral que se instala al lado mismo de su conocimiento de la realidad.

Por muy desagradable que le resulten todo este tipo de imposiciones y cortapisas, en esta primera fase de la socialización, no serán nada comparadas con las exigencias institucionales de la segunda, cuando comienza el largo período que conocemos como escolarización. Es una faena vivir con el tiempo férreamente compartimentado, ajustarse a unos horarios hasta para jugar, cuando todo en su vida, incluso el propio aprendizaje, es juego. Tener que convivir en el limitado espacio del centro escolar bajo la batuta de un o una mandamás que no es mamá, ni lo quiere como ella. Reservar los propios sentimientos y medir lo que debe o no decir. Asumir que ya no es el protagonista de esa película, como en casa, sino uno más entre todos los actores de reparto. Y, sobre todo, introducirse en el endiablado mundo de la lectura y la escritura, con todo el esfuerzo que ya le había costado poder comunicarse oralmente. Por fortuna para él, cuenta con la experiencia previa de su conocimiento experiencial del mundo y ya sabe que vivir es también la aventura de un conocimiento que los adultos llaman cultura.

En el fondo, se consuela: la escuela no estaría tan mal si no fuese por esa frialdad y distancia con la que ahora recibe el cúmulo infinito de conocimientos. Ya no hay besitos que premien su agudeza intelectual, pero tampoco esas incómodas zurras que le duelen al alma más que al cuerpo.

El cordón umbilical ha sido cercenado por segunda vez y ahora el niño es consciente de ello. Lo están preparando para la plena autonomía que tendrá que asumir en la vida adulta. No discuto que uno de los objetivos primordiales de la institución escolar sea la transmisión objetiva de conocimientos, pero aún siendo importante no es ni muchos menos el único. Al fin y al cabo, los conocimientos van y vienen, se aprenden y se olvidan, para eso están. Lo que no se olvida es la destreza para resolver dilemas, la serenidad del razonamiento práctico, la capacidad de sentir. Esta, y no otra, debería ser la educación que aporta la escuela: la capacidad de enfrentarse a cualquier situación del mundo real, a valerse por sí mismo, a asumir responsablemente la propia libertad, a construir una conciencia moral que lo convierta en un individuo realizado.

Y, en este punto, nos topamos con la más alucinante paradoja del sistema educativo: la escuela parece estar diseñada para la transmisión objetiva de conocimientos pero el escolar está aprendiendo además y sobre todo valores. ¿Cómo se explica tan extraño fenómeno? Les confieso que para mí sigue siendo un misterio. Si realizásemos una encuesta entre los docentes dudo que ni uno sólo declarase que él ejerce de correa de transmisión de sus propias convicciones morales, políticas, ideológicas, religiosas. Y, no obstante, es un hecho cierto que la conciencia moral del niño o del joven no se nutre sólo de los valores vigentes en el hogar, ni siquiera de los que capta en su grupo de amigos, o en la todopoderosa televisión. No, la escuela es una pieza fundamental y sumamente útil para afrontar la inabarcable tarea de construir un criterio propio para juzgar lo conveniente, lo preferible, lo meritorio, lo desdeñable, lo impropio, lo vano. Echándole imaginación a la cosa, supongo yo, que al no ser el maestro o el profesor un autómatas, un artilugio mecánico programado como si fuese un loro o un monitor de ordenador, la vida y sus valores acaban colándose por no sé qué escaso intersticio. No hace falta que el docente se proponga conscientemente transmitir valores: los transpira a su pesar. Por eso, digo yo, no vendría mal reconocer institucionalmente de una vez por todas que este aprendizaje de valores se realice con idéntica planificación y cuidado que las unidades didácticas utilizadas para enseñar matemáticas o historia. Al declarar esto no me mueve ningún tipo de deseo oculto o subrepticia intención de asegurar los frijoles para los filósofos en paro, capacitados por su formación para acercar el mundo de los valores a la educación. Creo estar, simplemente, prestando mi voz para decir en voz alta lo evidente.

Siguiendo este camino de la educación, cuyo punto cero era el milagro de la vida de un nuevo ser y cuyo final la propia desaparición física del individuo, hemos llegado casi imperceptiblemente al otro gran tema que cae dentro de la órbita del maridaje o enlace consumado entre ética y educación: los valores.

2. Los valores en la educación

No tardaremos en concordar en que la educación en sí misma es un valor y tiene sus valores. En cualquiera de las dos dimensiones o fases de socialización en la que se enmarca el proceso educativo es preferible ser educado, incluso rizando el rizo mal-educado, que no quedar abandonados a nuestra suerte en una especie de vida salvaje, inimaginable siquiera porque la propia vida del hombre no estaría garantizada en una situación así, quiero decir, sin el arropamiento que tanto la familia como el conjunto de la sociedad proporciona. Otra cosa es calibrar y ponernos de acuerdo en los valores que la institución escolar debe transmitir y en el modo peculiar de hacerlo. Y aquí comienza el problema.

Desde que Ortega y Gasset atronara al público español en 1930, al final de *La Rebelión de las Masas*, con aquello de que “Europa se ha quedado sin moral”, hemos comprobado en nuestras propias carnes la certera percepción del filósofo. Ciudadanos ya de un nuevo siglo y de un nuevo milenio, nadie duda que los embates de tanta filosofía decida, en pro de la tierra prometida de una filosofía secularizada, han acabado defenestrado la otrora dominante moral religiosa. Puede que Nietzsche haya sido el filósofo que ha tenido el dudoso privilegio de firmar el acta de defunción, y por ello figure en no pocas ocasiones como uno de los autores responsables de la muerte de Dios, pero sería injusto por nuestra parte, injusto con él y con la historia del pensamiento, cargar únicamente en sus espaldas dicha muerte. La secularización de la filosofía comienza con la modernidad filosófica, se acelera en la Ilustración y su desenlace podemos apreciarlo con nitidez en el siglo XIX, aunque haya sido el baqueteado y ya histórico siglo XX quien ha sufrido con toda crudeza sus efectos. Porque, si se hubiese tratado de una simple substitución o cambio de una moral religiosa por otra laica o humanista, el hueco dejado por la primera pronto habría sido rellenado, mejor o peor. Pero el hecho cierto es que ninguna propuesta moral triunfó con la rotundidad apetecida por sus defensores y el hueco dejado por la moral religiosa se tornó un inmenso vacío que desalentó al hombre, condenado ahora a construir una nueva moral en la que reinasen los valores de la tierra.

¡Ah, el hombre!, del que Campanella había escrito que como un segundo dios manda

en lo terreno y al cielo y al mar tiene domados, quiso vestir un día la túnica hecha trizas del Creador. Los más célebres filósofos, con su moral mundana bajo el brazo, fueron probando uno tras otro la divina vestimenta. Pero la túnica del Creador no era el zapatito de Cenicienta y de su holgura nació una de las crisis existenciales más hondas del hombre contemporáneo, la mayor herida que sufrió su humana vanidad. Los muy ilustrados conceptos de progreso y razón fueron insuficientes para afrontar los batacazos de la historia, protagonizados por el hombre del siglo XX y, a la desesperada, quien más quien menos se agarró a alguna tabla de salvación, la peor de ellas, sin duda, la del relativismo, la del tanto vale, la del da igual esto que lo otro. Porque el relativismo enterró también cualquier posibilidad de ser morales y fue entonces cuando todos descubrimos, con incrédula perplejidad, que el mundo se había quedado sin moral. “No es que el hombre-masa menosprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, -advierte Ortega- sino que el centro de su régimen vital consiste precisamente en la aspiración a vivir sin supeditarse a moral ninguna”¹⁶. Claro que esto es imposible: nadie puede sobrevivir sin construir una escala de valores que le ayude a sopesar las decisiones que van empedrando el camino de la vida. Por eso, en un último alarde de gallardía, han surgido voces que se han elevado contra la inmoralidad de no tener moral y han propuesto una moral de mínimos, recuperando incluso los olvidados valores de la vida cotidiana, las pequeñas cosas con las que conformarse a falta de las grandes razones y conceptos de los también fenecidos para siempre viejos sistemas filosóficos.

Nos ha tocado vivir una época de tránsito entre dos siglos, un tiempo de búsqueda que, a mi modo de ver, ha sido bien encarrilado por los filósofos que hallaron en el conflicto de las interpretaciones (Ricoeur) la *koiné* de nuestro final de siglo (Vattimo). Creo que, lejos de ser una nueva propuesta relativista, la filosofía de la interpretación, la de la escucha de las razones del otro y la del diálogo como garantía de llegar a un acuerdo, ha ofrecido un nuevo modelo, especialmente feliz para esa nueva moral de encuentro que buscamos. No quisiera que se llevasen la falta impresión de que este espíritu destinado al consenso entre propuestas plurales es debilidad sin más de la filosofía de nuestro tiempo. Sé que nadie se escandalizará si a estas alturas les digo que de la época de los grandes sistemas filosóficos sólo nos quedan las cenizas humeantes del sistema hegeliano, quizás el último. Pero, también de la adversidad, la filosofía del siglo XX supo hacer virtud y el giro existencial, estructuralista o lingüístico nos mostró los verdaderos perfiles del rostro humano, sin maquillajes ni superfluos ornatos. Este redescubrimiento del hombre tal cual es, angustiado a veces, imperfecto en su lenguaje, con una conciencia troceada entre el mito y la

16. ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*; O.C., IV, Alianza Ed., Madrid 1987 (reimpr.), p. 276.

realidad, resultó ser una cura de humildad a la postre muy beneficiosa. Ya nadie osa levantar la voz esgrimiendo grandes conceptos filosóficos, la Razón, el Ser, el Sentido de la Historia, la Verdad, pero, como contrapartida, las palabras pronunciadas en la intimidad de nuestra vida, los valores menores y hogareños, las pequeñas cosas que nos acompañan calladamente, el otro que comparte conmigo las fatigas del camino, han devenido asideros imprescindibles para la vida. Y, de este modo, entre los grandes ideales del pasado y la banalización de una vida que prescinde por completo de ellos, se ha abierto un espacio intermedio donde todavía es posible encontrar el sentido de la vida personal, la felicidad sostenible, de la que hablaré en el *Epílogo*. Es a través de esta minúscula rendija por donde se ha colado la filosofía, presentando como principal herramienta metodológica la escucha atenta de las razones del otro, para discrepar con él si es preciso, pero sabiendo que sólo a través de este conflicto de pareceres e interpretaciones podemos concordar en los valores que hoy más que nunca vale la pena defender. Al fin y al cabo ¿no es este tira y afloja de ideas y valores el que sustenta el civismo en una sociedad democrática? Complacido, por tanto, me sentiría si esta intuición que brota de la contemplación del panorama del presente, no exenta de una inevitable provisionalidad, se viese corroborada en el futuro pero, lo cierto, es que no son más que cábalas y lo que la institución escolar necesita son realidades. ¿Qué podemos ofrecerle?

Pues quizás poco más que los restos de un naufragio que hoy recogemos a la deriva, pero ofreciéndolos con ilusión suficiente como para persuadir a quienes nos escuchan que con ellos puede iniciarse la tarea de recomponer una vida moral. Pequeñas cosas que hoy comienzan a ser algo más que una moda pasajera: los valores de la libertad, la democracia y la justicia, el cuidado de la naturaleza, la solidaridad con el menos favorecido, la tolerancia, la paz. Procurando siempre escribir con minúscula dichos valores para que nuestro auditorio no los perciba como valores lejanos, abstractos, inalcanzables sino como conquistas que tenemos al alcance de nuestra mano en la menudencia de nuestra vida cotidiana. Más adelante hablaré sobre estas pequeñas cosas de la vida diaria que pueden regalarnos la más alta aspiración de la ética desde los tiempos de Aristóteles: la felicidad. El encuentro con nosotros mismos, después de abandonar el bullicioso mundo de la ciudad para reconcentrarnos en el silencio que proporcionan los árboles y los campos, denostados por Platón por no enseñar nada, constituyen, a mi entender, el primer paso del venturoso camino que nos conduce al otro. Ofrecer, en definitiva y sobre todo, la escalera que les permita subir al promontorio desde donde otear la vida, más que ofrecer valores absolutos que, en realidad, son los nuestros y no los que ellos deben descubrir por sí mismos.

Es aquí donde la pedagogía, de la que yo soy como les dije un diletante, tiene una

misión que cumplir pues no ignoro que estas reflexiones filosóficas en pleno proceso de maduración, deben encontrar una presentación estable y acorde con las exigencias de la educación en todos sus niveles. Contando, además, con el mejor aliado en cualquier proceso educativo: el maestro. En ellos ha confiado la sociedad en el pasado la tarea de modernizar las mentalidades, motor de arranque de cualquier otro tipo de transformación social ulterior. Y ellos han sufrido, desgraciadamente, las consecuencias funestas de los regímenes que veían en la renovación y modernización pedagógica un atentado contra los valores de no sé qué alta tradición en peligro de extinción. Sería un error de bulto de insospechados resultados presentarnos ante los alumnos llevando en nuestras manos únicamente las dudas y congojas que nos acechan, sin ofrecerles además y, sobre todo, los valores que convierten a la vida en digna de ser vivida. Tampoco solucionamos nada con dejar el tema de la transmisión de los valores a la buena voluntad y arbitrio de los maestros, como si todos ellos estuviesen en posesión de una ciencia infusa y de un tino tal que sobrase cualquier planificación y diseño sobre dicha materia. Pues una cosa es reconocer que el docente no es sólo un proveedor autorizado de enseñanzas teóricas, que escinde su alma ante sus alumnos para evitar cualquier juicio de valor o interpretación de la realidad, y otra muy distinta apelar a la espontaneidad de sus ocurrencias para que colabore con la familia en la transmisión de valores que completen una educación integral de la persona. Será preciso, digo yo, una formación de formadores que alcance a todos los docentes, entendida no como una carga a mayores de su faena diaria, sino como parte de su adiestramiento intelectual, de su curriculum universitario; lo mismo que será imprescindible articular el programa y los métodos de una disciplina específica que no sea la alternativa *in extremis* a la asignatura de religión, sino su complemento desde el lado de la filosofía.

Sólo así el profesor de enseñanza básica o secundaria podrá sentirse arropado y llamarse en el sentido más amplio de la palabra un educador. Esto supone, en primer lugar, transformar tanto la escuela como la universidad en la que se forman los futuros maestros, a los que se les enseña a enseñar pero no siempre a educar. Y, en segundo lugar, abrir la escuela a los licenciados en filosofía o en humanidades, no para que pasmen a los escolares con los abstrusos conceptos de la metafísica, sino para que compartan con ellos de una forma comprensiva y amena, si no es mucho pedir, los valores que les harán plenamente hombres, sobre los que los filósofos de todos los tiempos han reflexionado. Nadie olvide que para ser humano no basta con nacer hombre o mujer. Este es, como ya he dicho, el punto cero de un camino que cada persona debe recorrer a lo largo de toda su vida, siendo grato para todos, especialmente para los que dan sus primeros pasos en este largo itinerario, el calor de un compañero de viaje

que lo libre de inútiles extravíos.

Habrán notado en esta reflexión en voz alta sobre los valores que una y otra vez ha aparecido con la sigilosa presencia de lo casual la “persona” como referente último de la educación. Llegado es el momento de confirmar sus sospechas y declarar públicamente que en todas y cada una de las ocasiones en las que ha aparecido ha sido con premeditación y alevosía por mi parte. Soy culpable de seguir creyendo en la persona humana, precisamente yo, que debía ser, por edad y dedicación, un desencantado más en lo que concierne al sujeto y a sus posibilidades, después de todas las crisis que ha conocido en los últimos tiempos. Puede que se haya fragmentado el sujeto, diluido en medio de avatares históricos descorazonadores para el hombre, puede incluso que la filosofía haya renunciado definitivamente al *cogito* cartesiano como piedra angular del edificio del saber filosófico, pero la persona ha salido siempre a flote como si de un minúsculo tapón de corcho se tratase, sobreviviendo a tempestades en las que han naufragado las grandes naves de la vanidad humana: sujeto, conciencia, yo. Y, tengo para mí, que la razón de esta inquebrantable voluntad de pervivencia está unida a la adhesión del concepto de persona al mundo de los valores. Fue precisamente E. Mounier quien, al definir la persona, habló de esta subsistencia como característica de su modo de ser, justificándola del siguiente modo: “mantiene esta subsistencia con su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación”¹⁷. Permítanme una redundancia y podré decirles que en la persona se personifican los valores, dejando de ser palabras huecas para ganar un sentido concreto y singular. La persona es algo más que la depositaria de la libertad individual, es también el referente último de los derechos del hombre y de sus deberes morales. En ella está nuestra razón y pensamiento, pero también nuestros más íntimos sentimientos. Por ello, el destino natural de la educación es la integridad de la persona humana: podemos aspirar a instruir a un sujeto llenándolo de conocimientos pero la persona reivindica, con toda justicia, el derecho a ser educada.

A este fin contribuirá, y no poco, una disciplina filosófica dedicada a la enseñanza de los valores, que conjugue lo que hemos aprendido en tanto años de historia de la civilización occidental con los desafíos de nuestro tiempo. Pero, aun siendo importante, la introducción en la institución escolar de una nueva disciplina encargada de educar en valores, no es suficiente para la educación integral de la persona. En la medida en que cada profesor transmite no sólo un cúmulo de conocimientos heredados sino

17. MOUNIER, E.: *Manifeste au service du personnalisme*, Oeuvres, I (1931-39), Ed. du Seuil, París 1961, p. 523.

también su particular visión del mundo, asentada en la singular concepción que detenta de la persona a la que van destinados esos saberes, bueno será que aspire también a ser un maestro. La diferencia, en este caso, no es un mero juego de palabras sino algo esencial para el desarrollo libre y autónomo de la persona en el futuro. Cada docente tiene la responsabilidad de encender la mecha de nuestra libertad para que un día podamos llegar a ser nosotros mismos. Quien más quien menos guarda en el lugar más preciado de su memoria el recuerdo de algún profesor que, por su talante y enseñanzas, se ganó a pulso la categoría de “maestro”, alentándonos con su cercanía en la tarea ser hombres. No se trata, desde luego, de que aprovechando las ventajas de la tarima y de la madurez personal del profesor frente a la todavía plástica conciencia del alumno, transmita su ideología y valores. Pero, ya que es inconcebible pedirle al docente una puesta entre paréntesis de la circunstancia espacial y temporal que le ha tocado vivir, ¿por qué no propiciar que el docente pueda colaborar en la tarea de formar personas solidarias, ciudadanos para la libertad y la tolerancia? Por lo demás, nada más liberador que la propia cultura; no sólo porque nos libera de la ignorancia, ¡qué no es poco!, sino porque una persona culta dispone de innumerables posibilidades para hacer valer los derechos de su libertad, al tiempo que conoce las responsabilidades que contrae como miembro de una sociedad que ha sido para él una segunda naturaleza. Quizás ahora comprendan mi admiración por la figura del maestro, del mismo modo que comprendo yo los celos de quienes todavía no ven claro cómo pueden ellos hacerse cargo de la delicada tarea de modelar la persona enriqueciendo sus creencias y gestando su plena realización.

Lo primero que conviene aclarar es que el niño no llega a la escuela desprovisto de una pequeña escala de valores. Forman parte de su vida diaria, los ha recibido de su entorno familiar y social desde su más tierna infancia, y, a su manera, está en condiciones de enjuiciar los que va a recibir de las instituciones educativas en las que se completa su formación personal, confrontándolos con los valores que ha conocido en el hogar. Es una misión, por tanto, que no corresponde con exclusividad ni a padres ni a maestros. Ellos son dos de los agentes principales, pero existen otros que comparten, en mayor o menor medida, la responsabilidad de acercarle al niño o al joven los valores vigentes o los deseables en el futuro. Por ello, nada más absurdo que la mutua acusación que en ocasiones escuchamos: por una parte, los padres enojados porque los maestros no educan a sus hijos; por otra, los sufridos maestros quejándose de que son los padres los que no saben educar a los niños. En realidad, quienes así hablan no se percatan de que unos y otros comparten una idéntica tarea, aunque con distintos grados de responsabilidad en dicho asunto, en la que además ni unos ni otros tienen la última palabra. Quien se educa recibe consejos o experiencias de los demás a través de múltiples canales pero la aceptación consciente de dichas experiencias

depende de su propia conciencia y solamente el juicio íntimo y personal le llevará a aceptarlas e incorporarlas en su propia escala de valores o a rechazarlas sin más. Será la propia experimentación, a veces dolorosa, la que nos permita aprender. ¡Muy raramente aprendemos de los golpes recibidos en cabeza ajena! Nos educamos dominando nuestra voluntad, en la creencia de que los sacrificios que realicemos alcanzarán un objetivo moralmente superior, por eso las ampollas de nuestros pies o los callos de nuestras manos, siendo dolorosos son también gozosos porque son auténticamente nuestros: los hemos ganado con nuestro sudor de caminantes y de ello puede dar testimonio el polvo del camino adherido a nuestra piel.

De ahí que la misión del educador sea siempre la de abrir caminos, abrir nuevos mundos, invitando a recibir críticamente el bombardeo informativo que hoy ofrecen los canales comunicativos de nuestra sociedad. Invitar a ser moral, más que imponer valores y aspiraciones propias, mostrar por dónde marcha la senda de aquellos valores que bien pueden permanecer olvidados, ensombrecidos por los fulgores rutilantes de las luces de neón o, simplemente, no estar de moda. Y mostrar también el solitario camino de la montaña que conduce a uno mismo, lugar privilegiado para descubrir al otro, al que amamos o con el que quizás hemos compartido fatigas en una ocasional parada de nuestro humano caminar.

3. El diálogo como ética educativa

Este talante constructivo, esta invitación a ser moral, no pretende enmascarar todos los interrogantes que se ciernen sobre el panorama del presente, ni implica tampoco la renuncia a una revisión crítica de los valores vigentes en nuestros días. De hecho, no pocos filósofos han sucumbido a la tentación de ofrecer una visión a medio camino entre el realismo más austero y el tremendismo, algunos tan dignos de consideración como el pensador alemán Hans Jonas. Éste, en su *Principio de Responsabilidad*, advierte sobre los desastres que acechan al hombre de una sociedad que se ha vuelto insensible a las repercusiones que para el futuro tendrá la confianza ciega en las ilimitadas posibilidades que la ciencia y la tecnología ponen en nuestras manos, para bien y para mal. Tampoco les falta razón a quienes denuncian que nuestros valores son provisionales y fugaces, y que nos agarramos irresponsablemente a la tabla de salvación del charlatán de turno que vemos en el programa de televisión o en el mito rutilante pero fofo que aparece en las revistas del corazón. Lo sé, como sé también que difícilmente podremos encontrar un recambio a la religión como nutriente de valores y que estamos solos en esta tarea de elaborar nuestra ética personal y nuestros juicios. Los valores humanistas han caído en el saco sin fondo de la decadencia y frente a ellos se ha erigido como una nueva religión laica el economicismo y una

visión materialista de la vida que ha hecho del dinero su dios. Comprobamos atónitos cómo se impone una cultura hedonista del cuerpo, que encuentra en las pasarelas un ideal de vida, a otra de la persona. Vivimos tan superficialmente que los valores que interesan no son los de la ética sino los de la estética. Y, a decir verdad, la filosofía tampoco ayuda excesivamente en la tarea de buscar sentido porque el pensamiento de finales del siglo XX se ha revelado como un pensamiento desencantado de la razón que nuestros abuelos ilustrados habían elevado a los altares. Todo ello es cierto pero, aun así, considero imprescindible que nuestro análisis de la realidad abra horizontes hacia el futuro porque una vida sin valores o con valores perecederos no merece llamarse tal. Por ello, mi discurso, lejos de recaer en un optimismo sin medida o en un juvenil idealismo, quiere demostrar que esta situación es mejorable, aceptándola como un tiempo de búsqueda que llama a las puertas del filósofo para que ofrezca alternativas.

La mía, en sintonía con la de esos extraños filósofos defensores de un perenne y constructivo conflicto de interpretaciones a partir de los relatos del presente, puede concretarse en una sola palabra: el diálogo. Vivimos tiempos en los que estamos llamados a entendernos para sobrevivir. Quien más quien menos valora con escepticismo, cuando no con el más rotundo rechazo, las promesas mesiánicas de los grandes sistemas filosóficos redentores del hombre (caso del marxismo). Por otra parte, sería excesivamente cómodo pensar que una vuelta a la religión, al reconocimiento positivo de lo espiritual como parte constitutiva del hombre, comprometería al conjunto de la sociedad para emprender el tan traído y llevado “rearme moral”. Por ello, será nuestro común acuerdo en los valores que vale la pena defender y generalizar, fruto de un necesario diálogo entre toda la tripulación de un mismo navío común y globalizado, lo que nos puede salvar de un naufragio colectivo. Por lo demás, cualquier propuesta de salvación individual no sería más que pan para hoy y hambre para mañana. Parches, remiendos y zurcidos han generado un cierto hastío porque la tela original está ya demasiado raída y deshilachada. Quizás por ello, nuestra desorientación con respecto al camino a seguir en lo moral, hoy más que nunca, se ha tornado acuciante congoja. Comprobamos perplejos cómo, en la era de la información y de las comunicaciones, la radical soledad de nuestra condición (¡sólo el hombre está solo!) se ha exacerbado. Ametrallados por el ruido que generan los medios de comunicación, cegados por deslumbrantes fogonazos que nos presentan mundos maravillosos en los que la chispa de la vida resulta ser un refresco, cautivados por propuestas publicitarias en las que la realización personal depende de una marca de automóvil o de un viaje a un Caribe de playas y palmeras paradisíacas (no, por supuesto, al Caribe que sufre las consecuencias de la penuria económica o de los desastres naturales), preferimos no pensar, cerrar los ojos mientras pasa la vida o mirar hacia otro lado. Observen que la otra posibilidad,

la de refugiarnos en nosotros mismos, opción que sin duda nos llevaría a descubrir la necesidad del otro, ni siquiera es la más recurrida.

Así pues, únicamente a través de un diálogo abierto y franco con el otro podremos aliviar nuestra radical soledad. Y, aunque el milagro de la palabra tiene también sus límites para poner al descubierto nuestro ser, sólo a su costa podremos aspirar a intercambiar puntos de vista y acuerdos cercanos, para luego trasladarlos a los más jóvenes. Traicionaría, empero, la honestidad con la que les hablo si intentase convencerlos de que con la filosofía encontraremos el sentido definitivo de la vida que todos buscamos, jóvenes y viejos. En el año 1998, con motivo de la visita a Santiago de Compostela del filósofo francés Paul Ricoeur, un periodista le preguntó si apreciaba en los jóvenes la dificultad de encontrar identidad y sentido a sus vidas tras el vacío dejado por la falta de grandes referentes. Una sonrisa compresiva llenó su rostro antes de replicarle: “yo soy un hombre viejo y tengo las mismas dificultades que los jóvenes”. La anécdota vale su peso en oro. Tampoco la ciencia, por mucho que avance, podrá proporcionarlo. Nadie olvide que la ciencia, que nos deslumbra con sus espectaculares avances y con las aplicaciones tecnológicas que de ella se derivan, está hecha por hombres que cuando salen de sus laboratorios se enfrentan a los mismos dilemas que el resto de los mortales. La ciencia no lo explica ni lo resuelve todo.

Por ello, aun siendo bien poco lo que les ofrezco al recomendar efusivamente la necesidad del diálogo, aún siendo consciente de que sólo indico una dirección posible para encontrar sentido y no la receta culinaria que saciará el hambre universal de sentido, considero que mis manos no están vacías. Es en la realización del diálogo sobre los valores y la persona cuando saldrán, si todo va bien, la amistad, la libertad, la solidaridad o el amor que todo lo subsume. Amor al hombre, al árbol y la piedra, amor al dios de las pequeñas cosas que pasan inadvertidas a nuestro lado, el silencio, la noche, los pájaros. Un diálogo, por tanto, que no se da tan sólo en el cara a cara interpersonal sino que es también social y cultural, sobre todo cultural. Ésta es, acaso, la mejor garantía de que lleguemos a entendernos entre nosotros y de que podamos transmitir esta savia a los más tiernos retoños de nuestro ser social: la cultura. Sólo las almas diestras en sensibilidad podrán entenderse. Espero, eso sí, que no crean que mi concepto de cultura depende de la cantidad de libros que llevamos auestas después de muchos años. No, la cultura que nos prepara para el diálogo es la del reconocimiento del otro y de lo otro. En no pocas ocasiones, no lo niego, nos ayudarán los libros pues éstos recogen lo vivido y pensado por otras personas que se enfrentaron a interrogantes análogos. Pero eso no basta porque nadie puede sustraernos de la responsabilidad de hallar el singularísimo camino de la vida individual.

Sería errado por mi parte intentar convencerlos de que el sentido de la vida es tal o cual. Primero porque, como ya he dicho, cada cual debe establecer sus personales coordenadas de orientación en la vida; y, segundo, porque la vida es siempre algo más que todo aquéllo que yo o cualquiera pueda decir de ella. No es inoportuno, en cambio, que insista en la necesidad de enseñar a nuestros escolares y a todos aquéllos que se cruzan con nosotros en el camino de la vida el inestimable don de la palabra dialogada. Un diálogo que puede ser conflictivo, controvertido, pero, al cabo, fructífero si lo realizamos desde el respeto a la dignidad de la persona que es nuestro interlocutor. Fomentar el diálogo, en sus diversas modalidades, también aquél construido a partir de las preguntas y respuestas silenciosas que se dan en el proceso de lectura, no es aportar un mero instrumento técnico de interpretación del mundo y del otro sino promover un estilo de vida, un modo de entenderla y una manera de vivirla. Renunciar a la arrogante actitud que nos invita a considerarnos portadores de verdades inamovibles y escuchar las razones del otro que es mi prójimo. En una palabra, prescindir de nosotros mismos para llegar a nosotros mismos.

Sólo así el sentido y valor de la vida será la propia vida realizada en cada segundo. Y hasta puede que un día nos percatemos de que en una ocasión fugaz fuimos plenamente felices aunque en el momento no nos diésemos cuenta de ello. Ningún filósofo, y yo menos que nadie, podrá garantizar que cuando nuestro camino acabe habremos ganado el cielo. Cuando llegue el otoño caerán las hojas, cubriendo la tierra de un manto seco y también nosotros caeremos en ella. Tan sólo entonces descubriremos si toda la tierra y las hojas y los hombres reposaban en el recogimiento dulce y amplio de unas manos en las que descansar complacidos.

III

LA RESPONSABILIDAD COMO ITINERARIO INTERIOR

Como problema filosófico, la responsabilidad no ha estado ausente del catálogo de temas tratados por distintos autores. Pero muy frecuentemente, ha aparecido de rondón, adherido a conceptos mayores de la filosofía moral o política. La responsabilidad se inmiscuía con tan persistente sutileza dentro del campo semántico de asuntos tales como la “culpabilidad”, la “libertad” o la “justicia”, que incomodaba la línea argumental trazada por los autores y obligaba a desvíos y paradas imprevistas.

En nuestra época, el problema de la responsabilidad ha conquistado, con todo merecimiento, un protagonismo filosófico con obras, como *El principio de la Responsabilidad* de Hans Jonas, que han golpeado con saña la conciencia del lector contemporáneo. Aún así, su carácter escurridizo y su polivalencia semántica siguen dificultando su análisis. Paul Ricoeur ha constatado este hecho en el trabajo titulado “El concepto de responsabilidad. Ensayo de un análisis semántico”. Un estudio que reconoce motivado por “el tipo de perplejidad en la que me ha dejado el examen de los empleos contextuales contemporáneos del término responsabilidad”¹⁸. Dos notas sintetizan los resultados de dicho examen. Por una parte, la acepción del concepto en su uso jurídico clásico se nos presenta bien fijada y se define “por la obligación de reparar el daño que se ha causado por su falta” en el ámbito del derecho civil, o bien por “la obligación de soportar el castigo” si nos movemos dentro del derecho penal.

El problema comienza, sin embargo, cuando desplazamos la mirada hacia el ámbito filosófico. “Sorprende -escribe Paul Ricoeur- que un término, en un sentido tan firme en el plano jurídico, sea de origen tan reciente y sin reconocimiento marcado en la tradición filosófica”. A esto hay que añadir la diversidad de empleos del término debida, muy probablemente, a que se ha rescatado del contexto de la vida cotidiana, trayendo consigo connotaciones que han complicado la tarea filosófica.

Tal panorama aconseja comenzar por un análisis del término que nos permita, por otra parte, determinar el lugar que ocupa en el contexto filosófico. Este es nuestro primer desafío.

18. RICOEUR, P.: *Le Juste*, Éd. Esprit, Paris, 1995, p. 41. En adelante LJ.

1. Juventud de un viejo concepto

Estamos ante un concepto joven marcado fuertemente por su origen etimológico. J. Corominas en su *Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, señala que el término “responsable” se introduce en el siglo XVIII, y el de “responsabilidad” un siglo después. La palabra proviene del término latino *responsum*, ser capaz de responder, de corresponder con otro o también de dar cuenta ante un tribunal. Tres acepciones que condicionan tres orientaciones muy diversas porque nos llevan progresivamente del yo al nosotros con la correspondiente parada en el tú.

En efecto, en primera instancia uno responde de sí mismo, da cuenta de sus actos y se hace cargo de ellos. Pero inevitablemente, detrás del responder, del dar cuenta, del hacerse cargo, está implícita la figura del otro ante quien respondemos. El otro no necesariamente es un tú porque el proceso de socialización, sin el que la vida humana no sería tal, hace que nuestros actos afecten a esa colectividad imprecisa que va desde la comunidad más próxima al sujeto a la humanidad en su conjunto. Esta es precisamente una de las novedades contemporáneas al tratar el concepto moral de responsabilidad, señaladas por Hans Jonas, Hannah Arendt o Paul Ricoeur, entre otros. Para Jonas “es el futuro indeterminado más que el espacio contemporáneo de la acción el que nos proporciona el horizonte significativo de la responsabilidad”¹⁹. Hannah Arendt, por su parte, en su análisis de la acción humana nos dice que “la acción es, por su misma naturaleza, ‘ilimitada’ en sus consecuencias e ‘impredecible’ en sus resultados últimos, porque el hombre actúa dentro de un medio donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena”²⁰. “La acción humana -afirma de forma concluyente- desarrolla consecuencias hasta el infinito”. Y, según Ricoeur, “la acción humana no es posible más que bajo la condición de un arbitraje concreto entre la visión corta de una responsabilidad limitada a los efectos previsibles y controlables de una acción y la visión larga de una responsabilidad ilimitada” (LJ, p. 68).

¿Y el tú? Pues más incluso que en una relación interpersonal estrictamente desenvuelta entre dos sujetos solitarios, el concepto de responsabilidad puede asociarse a un tú en el ámbito de los procesos judiciales por ser un tercero, el juez, quien garantiza que la imputación de la responsabilidad se realice con acuerdo a derecho; proceso que Paul Ricoeur define en función de cuatro condiciones estructurales: la cualificación de un tercero que no participa en el debate y está cualificado para abrir un espacio

19. JONAS, H.: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag Frankfurt am Main, 1979 p. 32.

20. ARENDT, H.: “Labor, trabajo, acción”, p. 107. Cit. por CRUZ, M.: *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, Paidós, Barcelona 1999, p. 39.

de discusión; la ubicación en la posición neutral requerida como parte de un sistema judicial que califica al tercero estatal como “Estado de Derecho”; el componente esencial de generar el debate necesario para conducir una causa pendiente de un estado de incertidumbre a un estado de certidumbre; y la sentencia que establece legalmente la culpabilidad.

Esta primera aproximación al concepto a partir de las tres orientaciones entresacadas de la etimología del término nos han llevado, sin querer, a tres niveles diferenciados en los que se proyecta la responsabilidad: el filosófico, el moral y el judicial.

Partiendo del primero, el filosófico, podemos preguntarnos por los principios que inspiran nuestra responsabilidad, su alcance, que es tanto como definir los límites de nuestra libertad y la esencial constitución de un ser que se define como ser responsable. En el fondo, lo que realizamos es una reflexión sobre la condición humana y sobre la propia vida humana que tiene derivaciones éticas y jurídicas: el hombre responde de sí mismo y de sus actos ante los demás, nivel moral, o ante un tercero al que llamamos juez en el ámbito judicial. Estos dos últimos niveles, la responsabilidad moral con el otro y la responsabilidad jurídica, civil o penal, han sido ampliamente tratados desde sus correspondientes ámbitos. No lo ha sido tanto, en cambio, la responsabilidad desde un punto de vista filosófico por lo que avanzar por ese camino tan poco transitado ha de ser, ciertamente, nuestro segundo desafío.

2. La responsabilidad que nos humaniza

Los educadores definen al hombre como el único ser capaz de responder responsablemente de sus acciones, en el plano individual y de manera personal, cuando llega a su madurez. Ciertamente, respondemos ante otro pero lo hacemos siempre de manera personal, desde esa soledad que, según Ortega y Gasset, caracteriza a la vida humana, a diferencia del hecho social que no es de la vida humana sino que surge en la humana convivencia²¹.

En esa soledad del sujeto humano se desenvuelve la conciencia, a la que Nietzsche apelará al escribir la historia del concepto de responsabilidad. “Esta es cabalmente -afirma el filósofo alemán- la larga historia de la procedencia de la responsabilidad. Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación,..., la tarea más concreta de hacer antes al hombre hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla, y, en consecuencia, calculable”²². Es una historia forjada por lo que había denominado en

21. Cf. ORTEGA Y GASSET, J.: *El hombre y la gente*, O.C. VII, Alianza Ed., Madrid 1983, p. 75. En adelante, O.C.

22. NIETZSCHE, F.: *Zur Genealogie der Moral*, Werke II, Carl Hanser Verlag, München 1966, p. 800.

Aurora la “eticidad de la costumbre”, a la que se une lo que ahora bautiza como la “camisa de fuerza social”. Las inercias sociales y la fuerza de la costumbre han hecho al hombre calculable. Frente a él debe surgir el hombre libre, poseedor de una voluntad duradera y medida del valor. “El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la *responsabilidad*, -escribe Nietzsche- la consciencia de esa extraña libertad, de ese poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante” (Op. Cit., p. 801). A ese instinto dominante, que permite al hombre hacer promesas y responder de sí mismo con orgullo a la manera de quien promete, lo llamará conciencia. La conciencia nos permite afrontar las promesas, contrariando y enfrentándonos en perenne combate a esa otra fuerza señalada por Nietzsche que lucha contra ella: la capacidad de olvido del hombre. La línea argumental que sigue en *La genealogía de la moral* se desvía hacia el análisis de la mala conciencia y del concepto moral de culpa (*Schuld*), heredero del concepto material de tener deudas (*Schulden*), dejando tan sólo esbozado el problema de la responsabilidad.

No considera Nietzsche, como lo hará posteriormente la filosofía del lenguaje anglosajona con Austin a la cabeza, en una obra ya clásica de título llamativo, *How to do things with words?*, a la promesa como una modalidad de acción que lleva aparejada una responsabilidad que afecta no sólo a su cumplimiento sino a los efectos que se deriven de dicha acción. De haberlo hecho, la definición del hombre como el “animal al que le es lícito hacer promesas” equivaldría a definirlo como sujeto que actúa y, por ende, responsable de sus actos. Lo que situaría a la promesa no en el espacio de la soledad personal, en terminología de Ortega, o de la conciencia, volviendo a la terminología nietzscheana, sino más bien en el espacio de la acción.

Un primer aspecto parece quedar claro: la corta evolución que ha experimentado el concepto de responsabilidad en el ámbito filosófico, no impide sin embargo que podamos encontrar teorías e interpretaciones distintas e incluso contrapuestas. En todas ellas un aspecto permanece invariable: la inextricable unión del concepto de la responsabilidad con el mundo humano.

3. Condenados a la responsabilidad

Nos guste o no, somos seres encadenados a un destino que forjamos con nuestras decisiones, elecciones, preferencias y postergaciones. Somos responsables de la marcha de nuestra vida y de las repercusiones que nuestras acciones y decisiones provocan. Interactuamos con nuestro mundo entorno para encontrar nuestra singular posición en él. Por eso, no sólo nuestro prójimo, el otro que en un determinado momento se cruza en nuestro camino, sino también la naturaleza y todo cuanto nos

rodea se ve afectado por nuestras decisiones. Nuestra responsabilidad alcanza a nuestra vida y al destino que fijamos para ella y, cómo no, a la maraña de relaciones establecidas con el otro y lo otro que nos circunda, haciendo más llevadera nuestra esencial soledad personal. Recordemos nuevamente a Ortega en este punto: “mi vida humana que me pone en relación directa con cuanto me rodea -minerales, vegetales, animales, los otros hombres-, es, por esencia, soledad. Mi dolor de muelas sólo a mí me puede doler. El pensamiento que de verdad pienso -...- tengo que pensármelo yo solo o yo en mi soledad” (O.C. VII, p. 105). Así pues, somos responsables también de construir nuestra identidad personal en el laboratorio íntimo de nuestra conciencia, de construir los principios y directrices que guían nuestro proceder, y de hacerlo desde la soledad de propio pensamiento. Podríamos seguir, rizando el rizo, diciendo que, en alguna medida, todos somos responsables de pensar el pensar mismo, pero no sería justo porque esta es una ingrata tarea de la que hemos liberado al hombre común, reservándola para el reducido grupo de profesionales del pensamiento que llamamos pensadores.

Sea desde el punto de vista de la conciencia, de la acción o de la educación, la responsabilidad va unida a nuestra condición humana: somos auténticamente humanos cuando asumimos conscientemente nuestra responsabilidad. Lo que significa que no nacemos con ella sino que la adquirimos, alcanzando la condición de adultos cuando somos capaces de responsabilizarnos de nosotros y de nuestros actos. La responsabilidad vendría a ser una muestra de la maduración personal que nos introduce en el mundo adulto. Renunciar a la responsabilidad, por tanto, es renunciar a la condición adulta de nuestra personalidad. No niego que existan casos de este tipo pero son desde luego infrecuentes y lo único que denotan es que el grado de asunción de la responsabilidad pueda variar, dando lugar incluso a fenómenos patológicos. Algo que no debe confundirse con la capacidad de actuar irresponsablemente: actúa irresponsablemente quien conoce el proceder responsable.

A) El cuidado de sí

Estamos, por así decir, condenados a asumir una cuota variable de responsabilidad en la misma medida en que estamos condenados a ser hombres con una personalidad diferenciada. Condenados a velar por nosotros mismos y por nuestra identidad, apoyándonos en la permanencia de una memoria histórica que garantice la comprensión coherente de nuestra vida. No se trata, como nos recuerda Ricoeur, de establecer la identidad invariable del sujeto de una vez y para siempre, sino de una identidad o *ipseidad* que incorpore las diferencias y transformaciones que van construyendo nuestra biografía²³.

23. Cf. RICOEUR, P.: *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, Paris 1990, pp. 12 ss.

Partimos de un *a priori* contra el que no podemos luchar: somos responsables de la marcha de nuestra vida, de nuestro fin incluso, pero nadie nos ha consultado si deseábamos asumir la tarea de llegar ser hombres. No somos responsables de haber llegado al mundo. Ha sido responsabilidad de otros, de nuestros progenitores, como responsabilidad nuestra será también decidir si responderemos responsablemente al instinto de conservación que nos invita a perpetuarnos como especie sobre la tierra. También en esto nos diferenciamos de los animales. A ellos el instinto no les da opciones, nosotros contrarrestamos la poderosa fuerza del instinto con la sutil pero no menos poderosa fuerza de nuestra razón, de la que forma parte el ejercicio de la responsabilidad.

Con nosotros mismos hemos contraído la primera responsabilidad. La moral cristiana la establecía no sólo en lo relativo al alma y a su camino de perfección, sino también al cuerpo y a su cuidado, en la medida en que había sido creado a imagen y semejanza de Dios y era templo del espíritu. Estos dos niveles, con la consabida secularización inherente a los tiempos, se mantienen. Debemos cultivar la parte espiritual o intelectual de nuestra naturaleza, dedicarnos a esa extraña actividad teórica por la que ya los filósofos griegos habían sido censurados en la antigüedad, y no escudarnos en que existen pensadores “profesionales” a los que confiamos dicha tarea. Pensar o reflexionar en principios, valores y fines sin la incómoda presión de los asuntos cotidianos, ejercer de filósofos en la parte alícuota que a todos nos corresponde, para que nadie lo haga por nosotros y nos dejemos llevar irreflexivamente por las consignas que la publicidad, la política o el mercado nos imponen. Y, asimismo, debemos cultivar nuestra sensibilidad, sentimientos, valores y principios como parte esencial de nuestro ser. Cultivar, en fin, las tres facetas de la voluntad, inherentes a la estima de sí que Ricoeur encarna el “hombre capaz”: un hombre que puede, un hombre que quiere, un hombre que actúa.

En lo que se refiere al cuidado del cuerpo, una vez más el instinto marca la tendencia común de todo ser vivo, también de los hombres, a atender las necesidades impuestas por nuestra biología. Huelga decir que es, de nuevo, nuestra razón la que viene a alterar lo que instintivamente estaba prefijado. Un individuo puede racionalmente decidir autodestruirse, abandonar el cuidado de su cuerpo, buscar el sufrimiento. O, también racionalmente, optar por el puro hedonismo, situando el placer como fin último de su existencia. No es este el momento de proponer ningún modelo pero podemos concordar en que el cuidado de uno mismo, es nuestra primera responsabilidad.

B) El cuidado del otro

Somos también responsables de nuestros actos porque afectan a los demás. Esta es la orientación semántica del concepto posiblemente más recurrente. Pero incluso antes de que realicemos cualquier acción nuestros principios están orientando ya una modalidad de responsabilidad personal que dirige nuestra forma de proceder. El otro es una parte de mí, afectada por mis actos, y su vida cae dentro de mi responsabilidad. El reconocimiento, como Ricoeur nos ha recuerda, en coherencia con la semántica del término tiene un doble sentido: “ser reconocido por quien se es, reconocido en su identidad, pero también como prueba de gratitud”. Rechazar la donación que el otro nos hace de sí mismo genera no sólo el desprecio del otro sino perder una parte del propio ser: sabemos de nosotros mismos a través del otro. La idea de reflexión sobre sí está ligada, tal como Fichte se adelantó a indicar, a la idea de orientación hacia el otro, esto es, hacia la intersubjetividad²⁴.

Contra esta tendencia de imputar a un agente la responsabilidad de su acción ha surgido otra consistente en exculpar al agente desviando la responsabilidad hacia las circunstancias y causas que lo han animado a actuar de una determinada manera. El criminal ya no es responsable de sus actos y se le exculpa en base a los problemas sufridos en el hogar, la falta de cariño, la sociedad de consumo y un largo etcétera de circunstancias negativas que pueden haber concurrido para que su conducta no fuese la adecuada. Un grado de exculpación que, en opinión de Enzesberger, llega a ser grotesco pues “siguiendo esta lógica, sólo los terapeutas podrían plantearse dudas morales al respecto, al ser los únicos capaces de comprender la situación. Y puesto que todos los demás no son responsables de nada, y mucho menos de sus propios actos, ya no existen como personas sino únicamente como destinatarios de la asistencia social”²⁵. Un fenómeno al que Manuel Cruz denomina “barbarie del especialista” al que se habría llegado no tanto por un desarrollo científico sino por un proceso especulativo, “de vaciamiento de la idea de identidad”²⁶.

Vivimos en una época de renuncia a la subjetividad y, consecuentemente, de *desresponsabilización*. Un hecho que inevitablemente trae graves consecuencias no sólo de orden personal sino también social. Nuestra sociedad se ha vuelto permisiva para garantizar el libre desarrollo del individuo. Y, sin embargo, cada vez estamos más lejos de lograr dicho objetivo. ¿Cómo explicar tal contradicción? “Los individuos

24. Cf. RICOEUR, P.: “La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don”, en *Hermenéutica y Responsabilidad. Homenaje a P. Ricoeur*, Actas de los VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 2003, pp. 19 ss.

25. ENZESBERGER, H. M.: *Perspectivas de guerra civil*, Anagrama, Barcelona 1994, p. 36.

26. CRUZ, M.: “La filosofía en la crisis de la conciencia democrática”, en PEREZ TAPIAS, J. A. y ESTRADA, J. A. (eds.): *¿Para qué filosofía?*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada 1996, p. 190.

de la era permisiva -escribe Cruz- ven cómo desde los *mass media* -y especialmente a través de la publicidad- se destruyen todos los modelos preconcebidos de persona. El mercado requiere consumidores de una máxima plasticidad, dispuestos a doblarse ante los designios cambiantes de un sistema publicitario que desequilibra y multiplica el deseo, haciéndolo inestable y pasajero. Sujetos débiles, en definitiva, incapaces de proponerse metas para las que haría falta una identidad fuerte”²⁷.

Pequeños gestos desresponsabilizadores vienen en ayuda de esta tendencia, de por sí grave, de eludir responsabilidades merced a la falta de valores y de objetivos vitales que lleva aparejada la reducción de la subjetividad a la mínima expresión. Gestos cotidianos y de buena fe que tranquilizan nuestra conciencia y nos desresponsabilizan de la raíz de los problemas: los lazos solidarios de todos los colores que colocamos en el lugar más visible de nuestra solapa, de manera que por menos de cincuenta céntimos ya hemos luchado contra el sida, la marginación sexual, y contra tantas otras cosas que de vez en cuando vienen a importunar nuestra conciencia.

La postmodernidad y sus argumentos antijetivistas han aportado, voluntariamente o no, coartadas para no asumir responsabilidades, argumentos que legitiman la fea costumbre de mirar hacia otro lado cuando alguien apela a nuestra responsabilidad. Recuperar la responsabilidad ante nosotros mismos, el otro y el mundo entorno significa en primer lugar restablecer el lugar central de la identidad del agente respecto al sentido de su acción. La responsabilidad es siempre personal e intransferible, pero previamente debemos haber establecido los lindes de nuestra identidad personal.

C) El cuidado de las cosas

Somos, por último, responsables de las cosas. De nuestro mundo, de la naturaleza y de cuanto ella contiene, de la vida y sus formas, del equilibrio de los reinos que comparten la tierra. Nunca antes el hombre estuvo en condiciones de desequilibrar la ordenación cósmica de nuestro mundo tan gravemente como ahora. El hombre, que nunca alcanzó la condición de ser un dios creador, se sabe ahora en posesión de los medios para destruir la tierra. La ciencia y la técnica le han puesto en bandeja tales instrumentos. De ahí la apelación de H. Jonas a una nueva ética y a unos nuevos principios que preserven la vida tal como durante siglos ha existido. Si es preciso recurriendo a una heurística del temor ante el vacío de una ética que no había previsto tan mortíferos y duraderos efectos al sopesar las acciones humanas. Nuestro mundo y las cosas que en él existen son un regalo que debemos cuidar para transmitir a las generaciones venideras, tan bien o mejor como las hemos recibido.

27. *Ibidem*, p. 191.

También de eso somos responsables: del cuidado de las cosas porque, en realidad, no nos pertenecen por más que digamos que son nuestras.

4. Nuestro desafío

Como llamada de atención, como apelación a la conciencia responsable, esta heurística del miedo cumple una misión nada desdeñable. No obstante, nos introduce en una visión negativa del hombre, en un panorama desolador de nuestra propia condición. Incapaz de medir las consecuencias de sus actos, de obrar libremente de acuerdo con una escala de valores, de anhelar el progreso y mejora de la humanidad, de ser sensible a los problemas de nuestro medio natural, de manifestar a través de sus actos la solidaridad, bondad y amor al otro, obrando sólo por la coerción que genera el miedo: ¿en qué clase de monstruo se habría convertido el hombre?

No. Aun a riesgo de caer en una jovial visión de la humanidad es preciso, hoy más que nunca, seguir creyendo en el hombre. La fragilidad de nuestra condición nos ha traído hasta aquí, demostrando una fe inquebrantable en nuestros límites ¿por qué habría de abandonarnos ahora? Hemos renunciado al auxilio de los dioses y nos hemos vuelto hoscos y reconcentrados, preocupados por objetos banales que la sociedad de consumo nos ofrece envueltos en papel celofán. Hemos perdido en el camino parte de nuestra inocencia. Por eso, en ocasiones, nos dejamos llevar por el desencanto. Hemos crecido, es cierto, pero la humanidad no se ha hecho vieja: ¡La humanidad no puede hacerse vieja! “Con cada nacimiento -escribe Hannah Arendt- algo singularmente nuevo entra en el mundo”, renovando el armazón que sostiene la condición humana. De tal manera que “lo más propio de la condición humana es su capacidad de comenzar algo nuevo”. En ello se centra nuestra esperanza, la segunda oportunidad... Así, sin menoscabo de la apelación a la trascendencia, o a cualquier otro ideal de perfección, habrá que volver la vista al hombre mismo, a ese mono desnudo que un día vivió en armonía con la naturaleza y con el otro, confiando en que el puro amor al mundo y la pasión por el conocimiento puedan todavía salvarnos.

IV

LA MUERTE ¿FINAL DEL CAMINO?

Si la muerte se redujese a un problema biológico estaría perfectamente resuelto hace más de dos mil años por un filósofo helenista llamado Epicuro. El tal Epicuro, para tranquilizar a sus conciudadanos, explicó que es absurdo temer a la muerte pues antes de que llegue no la experimentamos y cuando llega tampoco.

A su vez, las religiones, de una manera u otra, entendieron la muerte como tránsito a una nueva vida, ofreciendo consuelo y esperanza al hombre frente a la más inexorable y cruda realidad de su existencia: la muerte.

Ninguna de las dos perspectivas, la filosófica y la religiosa, lograron alejar la cuestión de la muerte del núcleo de reflexiones y preocupaciones existenciales del hombre. Dentro del ámbito filosófico, lejos de quedar agotado con la fórmula epicúrea, se mantuvo a lo largo de la historia del pensamiento, adquiriendo un lugar central en las filosofías existencialistas del siglo XX, caso del filósofo alemán Martin Heidegger. Con él descubrimos la evidencia de que el hombre es un ser relativamente a la muerte (*Sein zum Tode*)²⁸, marcado esencialmente por la temporalidad y la finitud, y como consecuencia de ello, existencialmente angustiado.

1. Entre Filosofía y Religión

Como tema filosófico, la muerte fue siempre uno de los mayores retos para los filósofos. No sólo por su carácter impenetrable, última frontera de la que carecemos en absoluto de conocimiento *experiencial*, sino también porque es una realidad resbaladiza para la razón comprensiva. Fue, quizá, la inexistencia de razones para explicarla la que dio lugar a una atención preferente a las respuestas ofrecidas por las distintas religiones. Y, al mismo tiempo, este hecho ayuda a entender por qué recibió tan amplio tratamiento en la literatura de todos los tiempos, disciplina más idónea para penetrar en el terreno de los sentimientos que provoca.

Dejamos de existir, esto es un hecho, pero racionalmente nos resistimos a admitirlo de buen grado porque nuestra biología y sentimientos nos prepararon para la vida. Ahora bien, la vida y la muerte son realidades inseparables, siendo esta última la única realidad absoluta. Ortega y Gasset acertó a expresarlo en un artículo de 1926. “Yo no creo -escribe Ortega- que en la vida humana haya problemas absolutos. Lo

28. Cf. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993 (17), § 46 ss.

único que es absoluto es la muerte y por eso mismo no es un problema, sino una fatalidad”²⁹.

Este carácter fatal e inexorable de la muerte dio lugar a muchas soluciones tendentes no tanto a buscar su lado lógico cuanto a encontrar mecanismos psicológicos de defensa. Conscientemente o no, muchos filósofos aportaron con sus investigaciones una salida terapéutica a un problema que, de suyo, no tiene solución alguna. El propio hecho de su tratamiento filosófico crea la falsa sensación de que la dominamos, de que la poseemos de algún modo, cuando ella, en realidad, nos posee a nosotros de manera absoluta.

En su *Paseata arredor da morte*, Domingo García-Sabell señala dos modos de lucha contra la muerte: el aplazamiento y la aceptación. El primero de ellos consiste en luchar técnicamente contra ella, robándole operatividad. Limitar su acción hasta donde sea posible, estirando los límites marcados por el agotamiento de la vida. Dicha opción sería irrelevante desde el punto de vista religioso, en especial cuando se trata de religiones que creen firmemente en que nuestro destino está ya escrito y es conocido por Dios mucho antes de que lleguemos a este mundo. Ni un minuto, se lee en el *Nuevo Testamento*, podemos prolongar nuestra vida, muestra inequívoca de nuestra poquedad frente a la omnipotencia divina. Por eso, recomienda también Jesús, la necesidad de velar y estar atentos porque no sabemos ni el día ni la hora. ¡Menos mal!

La segunda opción, la aceptación, es la más racional pero completamente utópica: nadie puede aceptar racionalmente la muerte porque, como he indicado, la muerte no es racional. Por lo demás, dudo que alguien se entregue estoicamente a la muerte merced a argumentos racionales, salvo casos excepcionales en los que entrarían las justificaciones patrióticas, la heroicidad, etc. Ni siquiera la aparente aceptación de la muerte en los conocidos versos de Santa Teresa

“Vivo sin vivir en mí
y tan alta dicha espero
que muero porque no muero”

encajarían como una aceptación racional porque la mística pertenece a una dimensión que no se rige por las leyes de la lógica racional. En realidad, el misticismo de Teresa de Ávila es una muestra del ferviente anhelo de alcanzar la vida plena que se logra

29. ORTEGA Y GASSET, J.: *Artículos (1926-1927)*, O. C. III, Alianza Ed., Madrid 1983, p. 437.

tras la muerte. La muerte sería, por tanto, una liberación de nuestra condición humana y del sufrimiento de este mundo para alcanzar la vida y el goce eternos.

Aunque fue amplísima la nómina de autores que se ocuparon de la muerte desde el punto de vista filosófico, las principales orientaciones que le dieron a este tema pueden agruparse en dos líneas fundamentales. Orientaciones, por cierto, que tienen mucho que ver con el propio concepto que cada uno de estos filósofos tuvo del hombre. Me refiero a los puntos de vista naturalista y espiritualista. Para los primeros, la vida es una realidad biofisiológica que termina en la muerte, fin de todo organismo vivo. El hombre forma parte del orden natural y, como todos los seres vivos, muere. La muerte no es más que un fenómeno natural, de tal modo que la elucubración sobre cualquier forma de pervivencia, de inmortalidad, más allá de las leyes de la naturaleza carece de sentido. La muerte queda así desposeída de su carácter misterioso y enigmático para convertirse en un proceso bioquímico de degradación del organismo que retorna a los elementos más simples que en su día constituyeron su estructura como ser vivo. Desde este punto de vista, la muerte pierde su carácter misterioso y, sin embargo, no nos deja satisfechos. Tanto en la vida como en la muerte buscamos algo más que la mera biología. Quizá adivinamos, más que vislumbramos, una parte espiritual en nosotros que es la invitación a buscar una nueva y más amplia dimensión a la vida y a la muerte. Un conjunto borroso de intuiciones, no siempre racionales, que nos animan a soñar con la inmortalidad, con la posibilidad de trascender la raigambre material de la vida. Es la puerta al siguiente punto de vista: el espiritualista.

En efecto, el espiritualista acepta la posibilidad de traspasar la barrera de la muerte. Su base intelectual está arraigada en el dualismo de la tradición filosófica occidental que define al hombre como un ser compuesto de cuerpo y alma. Una concepción que nace en el pensamiento griego clásico, que cristianizaron los filósofos medievales y que mantuvo, con extraordinaria presteza, su lozanía en la filosofía moderna. Para estos autores el hombre trasciende lo corpóreo, lo material porque su alma es inmaterial e inmortal. Esta concepción antropológica inevitablemente conduce a una visión de la muerte contrapuesta a la que defendieron los autores naturalistas y, de un modo u otro, desemboca en una gran proximidad -cuando no identificación total- con las perspectivas religiosas. Tras la muerte, el hombre, liberado de su condición corpórea, recupera su verdadera esencia y sentido trascendente. Los valores espirituales que, como persona humana, caracterizaban al individuo se hacen plenos, liberada el alma de la cárcel del cuerpo y de sus ataduras espacio-

temporales. Ahora bien, es esta misma condición dualista del hombre la que no evita el drama de la muerte que, en definitiva, es una separación traumática de la unidad cuerpo-alma.

Entre una y otra postura, hallamos en la filosofía una posición intermedia: la de aquellos autores que, aceptando el naturalismo, aspiran a algún modo de pervivencia para el hombre. Para estos autores, más escasos en número, pero con innegable valor filosófico, la huella que deja el hombre en su paso por este mundo no desaparece tras la muerte. Es el caso, por ejemplo del escritor Maurice Maeterlinck. En su ensayo de 1913 titulado *La mort*, Maeterlinck renuncia tanto a las soluciones religiosas para el problema de la muerte como a la desaparición total de la persona psíquica. El sutil intersticio entre ambas opciones lo abre este autor al defender la existencia imperecedera de una conciencia en evolución que se transforma al compás de los cambios que experimenta el ser humano, incluso tras la muerte. La conciencia individual sigue transformándose tras la desaparición del individuo buscando lo que comparte con el devenir infinito. De esta forma, nuestra evolución trascendental no tiene fin. Es una propuesta no exenta de una cierta mística retórica pero, a mi modo de ver, diseñada para dejar una puerta abierta a la esperanza.

Con espíritu igualmente esperanzador defendió Miguel de Unamuno su creencia en la inmortalidad. Su existencialismo agónico en lo relativo a la trascendencia religiosa no le impidió hablar de una pervivencia del alma humana. No se trata, en todo caso, de una resurrección de las almas, a semejanza de lo defendido por la doctrina cristiana, sino de mantener una presencia indeleble de la huella que dejamos en nuestro paso por el mundo, también, por qué no, a través de las obras. El mejor argumento para defender su tesis lo encuentra Unamuno en la sed de inmortalidad que el hombre manifestó a lo largo de la historia, en su terror a la nada. Aunque esta necesidad de la inmortalidad es, a la vez, una convicción y una duda que desafía la lógica. “Yo necesito -escribe don Miguel- la inmortalidad de mi alma; la persistencia indefinida de mi conciencia individual, la necesito; sin ella, sin la fe en ella, no puedo vivir, y la duda, la incredulidad de lograrla, me atormenta. Y como la necesito, mi pasión me lleva a afirmarla, y afirmarla arbitrariamente, y cuando intento hacer creer a los demás en ella, hacerme creer a mí mismo, violento la lógica y me sirvo de argumentos que llaman ingeniosos y paradójicos los pobres hombres sin pasión que se resignan a disolverse un día del todo”³⁰.

30. UNAMUNO, M. de: “Sobre la europeización (Arbitrariedades)”, O.C. III, Ed. Escelicer, Madrid 1968, p. 935.

En la contemporaneidad fueron precisamente pensadores existencialistas los que con mayor insistencia profundizaron en el problema de la muerte y en las ansias de inmortalidad del hombre. En unos casos conciliando filosofía y religión para ir al otro lado de la finitud humana y abrir una puerta a la esperanza, caso de Sören Kierkegaard o Gabriel Marcel; en otros, intentando ofrecer una visión secularizada del pensamiento religioso de tradición judeo-cristiana. Entre estos últimos destaca, de modo particular, Martin Heidegger. Para él, la existencia auténtica está unida a la consideración de que el hombre es un “ser relativamente a la muerte”. La muerte es una posibilidad permanente de la que el hombre no puede huir por lo que la definirá de manera paradójica como la posibilidad de la imposibilidad de todo proyecto y de toda existencia. La muerte fundamenta la historicidad de nuestra existencia. Por eso, vivir para la muerte puede constituir el sentido auténtico de la existencia. Como contrapartida a esta realidad, el ser para la muerte es esencialmente angustia en la medida en que coloca al hombre ante la nada, ante la carencia de sentido de todos los proyectos humanos y de la existencia misma. La nada es un velo para el ser por lo que las consideraciones de Heidegger sobre la muerte no terminan, tal como sucede en el caso de Jean-Paul Sartre, en un nihilismo. La muerte conserva ese halo misterioso e incógnito ante el cual se precipita nuestra humana curiosidad.

Tanto el nihilismo sartriano como el existencialismo descarnado y angustiado de Heidegger al considerar a la muerte evidencian los límites de la filosofía para ofrecer al hombre una visión esperanzadora, balsámica si se quiere, pero necesaria para seguir viviendo. La filosofía es racional, incluso el irracionalismo filosófico está construido sobre razones. La muerte, por el contrario, es a-racional. He ahí el límite de la filosofía al enfrentarse con la muerte. Solamente la religión o la filosofía de corte religioso son capaces de abrir esa puerta a la esperanza, entendiendo la muerte no como un final absoluto sino como tránsito a la otra vida, a la inmortalidad, a la vida eterna. Así considerada y aunque resulte doloroso, la muerte es la puerta de acceso a la eternidad. Más que un final absoluto, es la realización de un plan que conduce a la vida eterna. Así lo expresó, por ejemplo, el teólogo alemán Karl Rahner en su obra *Sentido teológico de la muerte*: la muerte no es solamente un fin, sino también el cumplimiento de un camino personal que nos lleva a la plenitud.

Filosofía y religión ofrecen dos itinerarios intelectuales: el camino de la razón que analiza y busca sentido a un sinsentido; y el camino de la fe, promesa de un futuro que no pertenece a este mundo. ¿Con cuál de los dos quedarnos? Como podrán imaginar se trata de una cuestión a la que cada uno debe dar su propia y personal respuesta. Muchos filósofos compartieron sus dudas, sus interrogantes, sus esperanzas y congojas en torno a la muerte. Otros optaron por desdramatizar el asunto ofreciendo recetas

y fármacos para restarle importancia a un tema verdaderamente grave, al único sin solución según reza un dicho popular. Confieso que siento una gran curiosidad filosófica y humana por la muerte pero consciente de mis límites he renunciado a encontrar una solución definitiva. No, en cambio, a hacer de este asunto un verdadero problema. El sentido práctico de la vida nos dice que un problema que no tiene solución ni problema es. En este caso, el desafío es de tal proporción que toda persona en algún momento de su existencia se ve en la obligación de cavilar sobre él. De ahí también el esfuerzo intelectual para comprender la muerte en sus términos, pues estamos obligados a (con)vivir con ella. Es esta personal reflexión la que, quizá, vale la pena compartir, advirtiendo que es el insignificante fruto de un ser humano que “sufre, llora y muere, sobre todo, muere”.

2. Vivencias de la muerte

Morimos todos los días, esto es un hecho biológicamente comprobable. La decrepitud del organismo adulto que camina hacia la vejez equivale a una muerte lenta. He aquí la primera razón que entra en flagrante contradicción con el argumento epicúreo de que no existe un conocimiento personal de la muerte. Naturalmente que el hombre supo de este proceso de decrepitud de la vida desde los comienzos mismos de la civilización y soñó desde esos remotos momentos de la prehistoria con la posibilidad de trascender la muerte. Mitos arcaicos de muy distintas culturas hablan de la admiración del hombre primitivo por los ciclos naturales descubiertos en la vegetación, caracterizada por su cíclica regeneración, o por las fases de la luna en las que apreciaron un paralelismo con la vida humana. Como nosotros mismos, la luna nacía, crecía, menguaba y moría. Pero ¡renacía!, un proceso que se repetía indefinidamente, marcando el ritmo de la vida y de las estaciones. Hoy sabemos, además, que la vida es un proceso complejo que se agota pero ninguna ciencia fue capaz de abrir una puerta a la trascendencia.

Mueren también nuestros sueños, los proyectos de la juventud que nacieron de la mano de la utopía. El espíritu humano debe, entonces, mostrar su inquebrantable fe en la vida y construir otros proyectos que nos ayuden a seguir adelante. Metas que irán rebajando su grado de utopía para adecuarse a la realidad, al mundo que nos ha tocado en suerte. Sólo los individuos con verdadera fe podrán sobreponerse a las adversidades escondidas detrás de cualquier encrucijada. Héroes capaces de transformar un mundo que otros simplemente transitan. También ellos morirán un día pero lo harán con la íntima satisfacción, y puede que incluso con el público reconocimiento, de haber realizado un proyecto.

Alguien podría esgrimir, no sin cierta razón, que estas dos experiencias de la muerte son tan sutiles que muchas veces no serán percibidas. Sumergidos en la inautenticidad de la vida cotidiana, preferimos no pensar. Posponemos para un mañana incierto las cuestiones que tienen que ver con el sentido de la vida y con su desenlace. Y, sin embargo, la muerte nos horroriza, señal de que todos tenemos de ella, contrariamente a lo que algunos filósofos opinaron, una experiencia cierta y traumática. ¿Cuál? Sin duda, la vivencia de la propia muerte a través de la muerte del otro, de un allegado, de alguien al que hemos amado, que formó parte de nuestra propia biografía, que compartió con nosotros la vida e inopinadamente comparte también la muerte. La muerte del otro es el espejo en el que nos vemos reflejados con tal intensidad y nitidez que somos nosotros mismos los que morimos. En ese instante, siempre inesperado y dramático, perdemos la inocencia, la visión infantil de la realidad y de nosotros mismos. El conocimiento y experiencia de la muerte nos hace crecer, introduciéndonos a través de este macabro rito iniciático en la vida adulta. Ya nunca volveremos a ser los de antes. La nueva cosmovisión alcanzará una gravedad de la que a duras penas nos podremos evadir. La conciencia quedará marcada para siempre por la nostalgia y la memoria a partes iguales.

Después la vida, imparable carrera de obstáculos que conduce a la muerte, nos zarandeará cual remolino de hojarasca. El recio cuerpo de la juventud se desvanecerá devorado por los años. Tendremos que aprender a convivir con la débil presencia de nuestra extensión. Cada mañana descubriremos que seguimos vivos gracias al lamento carnal de nuestro ser. Si todo va conforme al guión biológico preestablecido, nos iremos quedando solos. La asfixia de esta soledad ontológica nos empujará hacia las oscuras entrañas de la tierra, en donde se pudre la simiente. Habrá que seguir encontrando razones para vivir. No somos imprescindibles pero podemos tener proyectos pendientes. Cuando todo esté dispuesto, estaremos prestos a partir. Seremos como esos viajeros que esperan en cualquier apeadero que llegue un tren cuyo horario desconocen por completo. Sabemos que va a pasar, podemos intuir incluso si tardará mucho o poco a través de ciertas señales invisibles, pero no sabemos ni el día ni la hora. Entretanto, esperamos. Da lo mismo que lo hagamos de buena o mala gana, complacidos o inquietos. El convoy viaja sin contar con nosotros.

Claro que esto es la teoría: la práctica es muy distinta. Vivimos en un tiempo que hizo bueno uno de los pensamientos de Pascal: al no poder remediar la muerte, los hombres se pusieron de acuerdo en no pensar en ella para ser felices. Nos engañamos a nosotros mismos intentando engañar a la muerte. No hablamos de ella, silenciamos los mecanismos de socialización tradicionales; el duelo y el luto lo trasladamos al

lugar más recóndito de la esfera privada. Seguimos teniéndole miedo, incluso al dolor que nos la anticipa, pero reprimimos tales sentimientos. Como reprimimos también las manifestaciones públicas de tristeza. Nuestras lágrimas y nuestros ojos rojizos por el llanto los ocultamos tras el oscuro telón de unas gafas de sol, para impedir que cualquier rayo de humanidad pueda verse. Ya no se alaba a quien llora o grita o suspira por la pérdida de un ser querido sino a quien mantiene tal dominio de sí mismo que parece que la cosa no va con él. Luego resulta que esa forzada entereza, cuando de verdad siente algo el corazón, es una catástrofe psicológica que acaba estallando para salir a la superficie y manifestarse. Pero, por lo menos, ya cumplimos y el difunto marcha por la puerta de atrás para no molestar a una sociedad que acepta como solución al problema una ceguera total transitoria. La muerte, bien pensado, llegó a ser una incomodidad para los sobrevivientes. Y, eso, pese a diseñar modernos tanatorios que nos quitaron el problema de casa. La máxima aspiración de nuestro tiempo es alcanzar ese estado que definimos como “la más estricta intimidad”, reservada sólo para los VIP. Vamos por el buen camino para lograr en poco tiempo dejar fuera del desagradable proceso funerario al propio muerto, protagonista a su pesar de este incómodo trance.

En éste, como en tantos otros asuntos, nos dejamos llevar por la inautenticidad. Ignoramos, no por mala fe sino por falta de tiempo para meditar, que la conciencia de la muerte puede contribuir a dar sentido a nuestra existencia. Tener presente la propia muerte, tener clara conciencia de que no somos inmortales, ayudará a establecer en nuestras vidas una escala de valores auténtica, a discernir las cosas importantes de las menudencias con las que no vale la pena perder el tiempo, tesoro repartido por igual a todos los hombres pero aprovechado de modo desigual. Sólo la conciencia de la propia muerte, la capacidad heroica de contemplarla permanentemente en el horizonte de nuestra vida pondría sentido a nuestra biografía. Claro que esto no es tarea fácil porque la conciencia de nuestra finitud nos entristece y sabernos mortales tiñe de angustia el devenir humano. Así pues, situados en ese crucial dilema de tener que construir nuestra biografía a partir de la certeza de la desaparición física buscamos una salida para dar sentido a la existencia limitada que nos ha tocado. Una salida que, lejos de ser única, variará de individuo a individuo. Unos soñarán con la vida eterna que predicán los distintos credos religiosos; otros con la inmortalidad a través de las obras, considerando que las huellas que dejamos atrás son una estela que dará testimonio del camino recorrido; habrá quien se agarre a la vida intentando vivir cada segundo como si fuese el último, individuos adictos al *carpe diem* como única filosofía; otros vivirán como si fuesen inmortales porque prefieren no pensar; y aún habrá otros que harán de la muerte una estrategia para construir una vida con sentido, emancipada y libre. Una vida querida. Interesante pretexto que sirvió

también para incentivar la creación filosófica.

En efecto, la muerte ha desencadenado la reflexión filosófica, no sólo porque nos abre las puertas del misterio, fuente de todas las cuestiones últimas, sino porque nos sitúa delante de los verdaderos desafíos de una existencia huidiza. La evidencia de la extinción física del individuo invita a una reflexión sobre la propia vida, sobre el modo de realizarla en plenitud y sobre la posibilidad de ser felices, máxima aspiración del hombre y de la filosofía de todos los tiempos. El misterio de la muerte es el de la propia filosofía, nacida para dar respuestas a cuestiones donde el ser es y no es. Por supuesto, ninguna realidad es tan apremiante para la existencia y el pensamiento como la de no ser. En esa paradoja reside la atracción indescifrable de este misterio: la muerte es un no ser. Un desafío que conduce no sólo a la afirmación ontológica de la existencia, sino a la afirmación ética del sentido de una vida merecedora de llamarse tal.

Dos perspectivas que destacan el carácter existencial del problema. La muerte abre un interrogante sobre la condición humana, sobre su sentido y sus límites. ¿Hará falta volver a recordar que Heidegger habló del hombre como un “ser relativamente a la muerte”? La segunda perspectiva, igual de personal e intransferible, nos invita a construir la propia vida con la vista puesta en el horizonte de la muerte, como principio de valor y sentido. Así considerado, el hombre es un “ser para la vida”, que conoce su valor. Por eso no sólo la respeta sino que la ama, la suya y la de sus semejantes. Cualquier reflexión filosófica que no incida en la dimensión existencial del problema de la muerte se perderá en soliloquios teóricos, inútiles para orientar a un hombre que, al fin y al cabo, tiene que dar, por su cuenta y riesgo, una respuesta práctica al asunto.

De esta forma, la filosofía que nació para iluminar los caminos del hombre, puede también ofrecer una orientación sobre las dimensiones en las que la muerte puede dar valor a la vida humana. Si bien, cada uno deberá asumir la personal tarea de meditar sobre la muerte para darle un sentido pleno a la vida. Propiamente no podremos darle sentido a la muerte pues es, como hemos visto, un sinsentido, el más grande y patético de toda nuestra existencia. Pero, espoleados por él, debemos encontrar sentido a la propia vida. Debemos vivir, demostrando nuestra inquebrantable voluntad de caminar al borde del abismo. Solamente al final del camino sabremos si ese abismo, misterioso e inexplicable, que nos atraía, era nuestro destino. O bien si, tras esa larga noche abarrotada de incógnitas, llegará un nuevo amanecer. Mientras, viviremos ... de eso se trataba.

3. El amor: la última frontera

A pesar de todo, esta esperanza en un nuevo amanecer no significa que no haya otras formas de inmortalidad de las que yo honestamente debo confesarme fiel creyente. Entre ellas esa inmortalidad a través de las obras que legamos o de las huellas que dejamos como frutos imperecederos de nuestro paso por el mundo. Y, sobre todo, creo en el amor como la verdadera fórmula para ser inmortal.

Cuando morimos, nuestra existencia se perpetúa en un lugar, fuera obviamente de las coordenadas del espacio físico, un lugar insustancial que se encuentra en los labios de los vivos. Cuanto mayor fue el amor que entregamos más grande será también nuestra capacidad para sobrevivir a la muerte. Nuestra muerte creará un vacío físico, generará un profundo dolor en las personas que nos quieren pero no moriremos mientras ellas sigan vivas y nos guarden en la calor de su memoria. El amor es, nadie lo dude, más fuerte que la muerte. Habrá instantes de intranquilidad existencial en los que buscaremos nuestra alma sin tener la certeza de dar con ella. Miraremos hacia arriba para huir del mundanal ruido y no veremos ni un trocito de cielo azul. Será entonces cuando la presencia del otro nos devolverá la paz porque a través de él podremos contemplarlo todo. Desaparecerán todos nuestros miedos y angustias porque habremos superado con éxito los meandros de nuestro itinerario: tras abandonarnos a nosotros mismos y descubrir el rostro del otro, regresaremos enriquecidos a nosotros mismos. Sólo a través del amor perderá la muerte su omnipotencia y ya no detendrá nuestras ansias de vivir. Si amamos de verdad no moriremos del todo, ni estaremos solos aunque estemos solos porque no hay distancia que no pueda ser recorrida con los latidos del corazón. Y, al mismo tiempo, otras muchas barreras infranqueables se desvanecerán. Todo en nuestra vida está construido a escala humana: el tiempo y el espacio, la alegría y la tristeza, el miedo, la libertad, el pensamiento. Todo, menos el misterio de la muerte. Por eso, este gran misterio que nos desafía y nos intriga no podrá vencerse por completo hasta que las lágrimas vertidas sean por nosotros. Cuando ese momento llegue, aflorará el amor que generosamente hemos dejado en el mundo. Sólo él podrá salvarnos.

SEGUNDA PARTE:
ENCRUCIJADAS DEL MUNDO ACTUAL

V

LAS FRONTERAS DE LA GLOBALIZACIÓN

1. El hombre descubre la tierra

El día 20 de julio de 1969 se produjo el fenómeno más paradójico de cuantos registra la historia de la humanidad: el hombre, creyendo descubrir la luna, descubrió la tierra. Muchos millones de personas lo han visto desde entonces gracias a las cámaras de televisión instaladas en la nave Apolo XI. Neil Armstrong desciende torpemente por la escalera externa del módulo lunar y tras poner pie en la luna pronuncia su célebre frase: “un pequeño paso para el hombre, un gran paso para la humanidad”. Nada había fallado en esta ambiciosa misión, ni siquiera la puesta en escena, lo que llevó a más de uno a dudar si de verdad aquellas imágenes eran reales o tan sólo un artificio cinematográfico.

La llegada del hombre a la luna había culminado con éxito, demostrando así cómo las más grandes fronteras se precipitaban ante la tenacidad y el ingenio humanos. No obstante, todos cuantos estaban siendo testigos de aquel evento glorioso tardaron en percatarse de que otra imagen, en apariencia insignificante, quedaba grabada en la memoria colectiva de la humanidad y habría de traer consigo una profunda transformación en nuestra concepción del mundo. Desde la escotilla del módulo de mando de su cápsula espacial, Neil Armstrong no puede contener la emoción al contemplar nuestro planeta: la tierra es una esfera de reducidas dimensiones, maravillosamente esmaltada en tonos blancos y azules.

Así, vista desde el espacio, la tierra era un minúsculo punto, plenamente abarcable con el pulgar de una mano. Desde esta nueva perspectiva, no sólo podíamos destronar a nuestro planeta como centro del universo, sino también apreciarlo desnudo de misterios, absolutamente y para siempre diáfano. ¿A dónde habían ido a parar los dos infinitos de Pascal, inabarcables para el hombre? ¿o la increíble proeza de haber ampliado las dimensiones del mundo tras el descubrimiento de un nuevo continente, al que llamaron el nuevo mundo? Tras la gesta de Colón ni la tierra tenía *finisterres*, ni el mar terminaba en un punto a partir del cual había dragones. Luego vendrían batallones de exploradores, científicos, misioneros, aventureros, políticos y comerciantes que se encargarían de arribar a los puntos geográficos más recónditos. Todos ellos condujeron, en mayor o menor medida, a demostrar lo que desde antiguo venían predicando algunas escuelas filosóficas y alguna que otra religión: los hombres

somos ciudadanos del mundo. La prueba empírica fue, sin duda, la filmación de la tierra que trajeron los astronautas y posteriormente la realizada desde los satélites de comunicación que el hombre sitúa alrededor de la órbita terrestre. Desde el espacio nuestro planeta recupera un carácter unitario, morada presta para todos los hombres, tal y como habían defendido los estoicos.

Ciertamente, el espíritu cosmopolita predicado por el estoicismo, tanto en lo político como en lo moral, constituía un precedente filosófico de aquella visión unitaria de la tierra que conmovió a Neil Armstrong y cuyas esencias están contenidas en el más reciente término *globalización*, él mismo globalizado.

2. El término en sus términos

El término “globalización” recoge una evidente aspiración universalista al construirse a partir del nombre genérico con que en ocasiones nos referimos a nuestro planeta: el globo terráqueo. Tal universalismo es de muy distinto signo al filosófico y político predicado por los estoicos, al universalismo moral y de salvación del cristianismo, al universalismo igualitarista de las dos revoluciones ilustradas: la americana y la francesa; y, desde luego, antitético, con respecto a la revolución universal de signo comunista predicada por el marxismo.

Esta es la razón que ha llevado a distintos estudiosos del tema a distinguir el término “globalización” de otros semejantes tales como “globalidad” o “globalismo”. Vale la pena comenzar por estas precisiones terminológicas, aunque ello suponga una cierta ralentización del discurso, porque una de las características perversas de la globalización es que “el paso de lo internacional a lo ‘global’ se ha producido tan rápidamente que la interpretación del fenómeno se ha reducido a un discurso de legitimación de grandes empresas”³¹. Las fulgurantes actuaciones de la economía de mercado a nivel planetario han ido por delante del pensamiento y el fenómeno de la globalización ha adolecido, especialmente en sus inicios, de una reflexión sosegada sobre sus ventajas e inconvenientes, de una contrapartida crítica que estableciese los límites más allá de los cuales los efectos positivos se tornan perversos.

En el best-seller que Manuel Castells ha escrito a propósito de la nueva era de la información y de la sociedad de redes se cuida de distinguir economía mundial de economía global. “Una economía global -afirma- es una realidad nueva para la historia, distinta de una economía mundial. Una economía mundial, es decir, una

31. MATTELART, A.: “¿Cómo resistir a la colonización de las mentes?”, en AA.VV.: *Pensamiento crítico vs. pensamiento único*; Ed. Debate, Madrid 1998, p. 26. (En adelante PCPU).

economía en la que la acumulación de capital ocurre en todo el mundo, ha existido en Occidente al menos, desde el siglo XVI, ... Una economía global es algo diferente. Es una economía con la capacidad de funcionar como una unidad en tiempo real a escala planetaria”³². Esta capacidad de la nueva economía para transformarse en global se debió, en gran medida, a los avances de la tecnología de la información y la comunicación que se produjeron a finales del siglo XX. La economía y con ella el mundo entero parece no tener fronteras: la producción y distribución se realiza a escala global, apoyándose en sofisticadas redes e infraestructuras de comunicación. El sueño capitalista de la ampliación de mercados llega a su punto culminante porque ahora el mundo entero es un mercado potencial para la nueva economía.

En sentido análogo se pronuncia Ulrich Beck cuando distingue entre globalidad y globalización. Con respecto al primer término afirma que “*hace ya bastante tiempo que vivimos en una sociedad mundial*, de manera que la tesis de los espacios cerrados es ficticia. No hay ningún país ni grupo que pueda vivir al margen de los demás. Es decir, que las distintas formas económicas, culturales y políticas no dejan de entremezclarse”³³. Veremos más adelante hasta qué punto las economías, culturas y políticas de los distintos países se entremezclan. Aceptemos, por el momento, que la globalidad es uno de los logros de la época moderna, término sinónimo al de “sociedad mundial” en donde cabe la interrelación entre los países pero manteniendo sus propias diferencias. Hablar de sociedad mundial equivaldría, por tanto, a hablar de “pluralidad sin unidad”. La globalización, en cambio, tiene para U. Beck un significado distinto. “La globalización significa los procesos en virtud de los cuales los Estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios”³⁴. De nuevo debemos dejar en suspenso una cuestión sobre el poder real de los Estados nacionales en el marco de la globalización para insistir, por el momento, en que la globalización es un fenómeno que abarca distintos ámbitos, vitales como el económico, cultural, político, social o ecológico entre otros posibles.

Nos guste o no, la globalización ha terminado por imponer su lógica porque las premisas sobre las que se ha construido han sido asumidas como uno de los más excelsos frutos de la evolución de la humanidad: ensanchamiento del campo geográfico y de las relaciones internacionales, carácter global de la red de mercados financieros y de las multinacionales, espectacular revolución en el ámbito de la

32. CASTELLS, M.: *La Era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 1: La sociedad de Red*; Alianza Ed., Madrid 1999 (3), pp.119-120.

33. BECK, U.: *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*; Ed. Paidós, Barcelona 1998, p. 28.

34. *Ibidem*, p. 29

información y de las tecnologías de la comunicación, complacencia universal en la necesidad de respetar los derechos humanos y en la democracia como forma ideal de gobierno, expansión mediática de un estilo de vida y de una forma de entender la cultura. Y junto a estos principios aceptados en teoría por todos, un conjunto de peligros que se ciernen con idéntico carácter global sobre los hombres: el deterioro del medio ambiente, la pobreza que ocupa no sólo las grandes áreas del tercer mundo sino también importantes grupos de marginados sociales en el primero; los conflictos transculturales, religiosos, políticos. Si alguien tenía dudas sobre el hecho de que cualquier cosa que ocurra en el mundo, en el nuevo marco de la globalización, es asunto de todos, los atentados del 11 de septiembre en Estados Unidos o del 11 de marzo de 2004 en Madrid, entre otros, se han encargado de resolverlas amargamente.

3. Las máscaras del mito

El rutilante esplendor de la globalización fue aclamado por buena parte de la población como un éxito de la economía capitalista y del liberalismo. Los medios de comunicación globales transmitían al mundo sus bondades. En poco tiempo la tierra sería esa “aldea global” unificada por las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación. Un mundo en el que, tras la caída del muro de Berlín en el año 1989, habrían desaparecido las ideologías y sólo quedarían las leyes del mercado. Defenestradas las ideologías, enterrado el ideario socialista bajo los cascotes del muro, ya sólo tendríamos en nuestras manos y en nuestro corazón un único pensamiento, que por eso mismo se bautizó como “pensamiento único”, el oficial, el triunfante, el que salió victorioso tanto de la guerra fría como de otras. No adherirse a él, situarse críticamente frente a dicho pensamiento, era cerrar los ojos a la realidad pues, como afirmó Alain Minc para cortar por lo sano cualquier posibilidad de crítica: “no es el pensamiento, es la realidad la que es única”. Es en este contexto de entusiasmo intelectual que Fukuyama anuncia el final de la historia.

Ni *Moro en su Utopía*, ni Campanella en su *Ciudad del Sol* habrían podido imaginar un mundo ideal tan perfecto, un mundo feliz en el que el consumo y el bienestar dominaban la tierra. Un mundo en donde la disidencia estaba ahogada en medio de un empacho informativo y donde la religión oficial era dictada a través de los medios de comunicación de masas. Cualquier persona alcanzada, siquiera levemente, por una cámara de televisión adquiriría parte de su fuerza sagrada. Y las sociedades más que gobernadas por los poderes legítimamente constituidos parecían obedecer la voz en *off* de la publicidad. Una sociedad secularizada que tenía a sus nuevos dioses en las estrellas del cine, del deporte o de la canción. Un mundo cuyos gustos y modas traspasaban fronteras. Las multinacionales se encargaron de establecer el

significado de ser jóvenes y, un día descubrimos que la decisión más grave que podíamos tomar en la vida era decidir si nuestro refresco debía ser de naranja o de limón. Sabíamos, eso sí, que había otros mundos en los que hombres, mujeres y niños morían de hambre, de sed, o en las múltiples guerras que tenían lugar a miles de kilómetros, calamidades naturales que añadían a la pobreza un grado más de indigencia y desesperación. Imágenes desgarradoras pasan ante nuestra mirada distraída a la hora del almuerzo hasta volvernos completamente insensibles al dolor ajeno. También la retina coge callo ¿quién lo diría? Aprendimos a retraer la mirada, fijándonos únicamente en nosotros mismos. El hombre se instaló en las formas más extremas del individualismo, apelando para tranquilizar su conciencia a un relativismo moral en el que la satisfacción de las propias necesidades marcaba las pautas de nuestras acciones. El culto al cuerpo y otras modalidades narcisistas llenaron el vacío de los grandes ideales y a falta de un Dios todopoderoso en el que seguir creyendo el hombre occidental recurrió a hechiceros de pacotilla, adivinadores de fin de semana y brujas con programa propio de televisión. En casos de extrema emergencia en los que añorábamos el recogimiento y el silencio del templo religioso nos refugiábamos en cualquier centro comercial y, mientras duraba la visita, nos distraíamos con cualquier cosa.

Cuando en 1995 Ramonet acuña la expresión “pensamiento único” describe una sensación claustrofóbica que experimentan los inadaptados. “Atrapados. En las sociedades actuales, cada vez son más los ciudadanos que se sienten atrapados, empapados por una especie de doctrina viscosa que, insensiblemente, envuelve cualquier razonamiento rebelde, lo inhibe, lo perturba, lo paraliza y acaba por ahogarlo. Esta doctrina es el pensamiento único, el único autorizado por una invisible y omnipresente policía de la opinión”³⁵. Pero no sólo había inadaptados sino también excluidos de la bonanza creada al abrigo de la globalización. Los problemas permanecieron en su sitio y aún se hicieron mayores porque resultó que la economía globalizada exigía un nivel de competitividad mucho mayor. Los países menos preparados se empobrecieron todavía más y los desequilibrios aumentaron. La economía global pronto mostró su rostro más hostil: un componente darwinista que engullía a los menos adaptados a las nuevas condiciones impuestas por el mercado. Y así el primer principio del pensamiento único, señalado por Ramonet, “tan potente que un marxista distraído no lo cuestionaría: la economía supera a la política”, reveló el carácter ideológico de la globalización.

No se trata, entiéndase bien, de negar la nueva economía que irremisiblemente

35. RAMONET, I.: “Pensamiento único”; en PCPU, p. 15.

gobierna el mundo por encima de los Estados nacionales, ni sus valores que, sin duda, existen. Se trata de discernir, si es posible en medio de tanto fuego de artificio, el mito de la globalización de su auténtica realidad. El sociólogo Françoise Brune habla de cuatro pilares sobre los que se ha construido el discurso dominante de la globalización. 1) *El mito del progreso*. Los medios de comunicación cultivan el chantaje del retraso, de tal forma que quedarse atrás genera angustia. El progreso, el cambio, es una realidad y al mismo tiempo una forma de ideología. 2) *La primacía de la técnica*. También la técnica es una forma de ideología además de ser una realidad cotidiana en nuestras vidas cuya principal metáfora es la velocidad. Todo lo que se presente bajo el concepto de técnica es positivo, sin plantearse los fines que persiguen ni las repercusiones de su utilización. Ante la técnica, las gentes se abstraen en el “cómo” y descuidan la cuestión del “por qué” y del “para qué”. 3) *El dogma de la comunicación* que podríamos resumir en la máxima “si no estás conectado estás perdido”. La televisión, por ejemplo, es una ventana abierta al mundo pero acaba imponiendo una visión del mundo al ciudadano. 4) *La religión de la época*. Apelar al concepto de época es un mito cómodo porque al invocar sus valores se intenta someter al individuo a los mismos³⁶.

Inmersos en un mundo tan efímero nos parece normal y hasta lógico renovar cada poco tiempo el ordenador personal para no quedarnos atrás. Viajamos a toda prisa por autopistas de la información porque teníamos la tarde libre. Usamos, en fin, el carro para ganar tiempo y lo perdemos en cualquiera de los atascos que saturan nuestras ciudades. Podemos comunicarnos con la China y no somos capaces de hablar con el vecino de enfrente. Sobreexplotamos los recursos naturales sin darnos cuenta de que es pan para hoy y hambre para mañana. Provocamos catástrofes ecológicas de difícil y lenta reparación, considerándolas como daños colaterales del progreso.

Instalados en esta especie de esquizofrenia colectiva, la tarea de encontrar sentido se ha vuelto poco menos que una misión imposible. Más, si cabe, porque las estructuras e instituciones tradicionales también han cambiado, algunas se han vuelto inservibles y otras se han integrado en entidades supranacionales. También los grandes Estados nacionales han tenido que soportar los embates de la globalización, viendo muy mermadas sus antiguas funciones y recortado el alcance de sus plenos poderes.

4. Glocalización

Esto es un hecho: las empresas en la era de la globalización no conocen fronteras. Han sido varios los autores que han señalado el fin del Estado Nación tras el

36. Cf. BRUNE, F.: “Mitologías contemporáneas: sobre la ideología hoy”; en PCPU, pp. 20-23.

advenimiento de la globalización. En un trabajo reciente sobre el papel de los gobiernos en la economía global, el norteamericano Robert Kuttner nos dice al respecto: “Las grandes empresas mundiales están envueltas hoy en una oleada sin precedentes de fusiones, adquisiciones y concentraciones mundiales. Se han convertido no sólo en centros de acumulación de poder económico y financiero, sino en portadoras de la ideología dominante, globalizadora y de *laissez-faire*. A medida que aumenta su poder económico, también crece su alcance político e intelectual, a expensas de las naciones-estado que, en otro tiempo, servían de contrapeso al poder económico privado mediante objetivos públicos y políticas de estabilización nacional”³⁷. La sociedad mundial nos conduce a un *nuevo mundo* ubicado en una tierra de nadie: entre los Estados nación y las sociedades mundiales. Los peligros de una indefinición de esta naturaleza se dejaron sentir muy pronto en un cierto vacío de poder. ¿A quién corresponde establecer y aplicar el derecho transnacional? ¿quién persigue la criminalidad transnacional y qué entidad judicial planetaria juzga a los terroristas transnacionales? ¿Quién establece las directrices de una política cultural transnacional? o ¿quién se ocupa de los movimientos sociales transnacionales?

Asistimos a un cambio de escala en el funcionamiento de nuestras sociedades que amenaza con dejar obsoleto el modelo democrático aplicado dentro del ámbito de los estados nacionales. Aunque lo que está en juego no es sólo el modelo de funcionamiento político sino también la propia identidad, homogeneidad y estabilidad económica que dependía directamente de los Estados. En estos nuevos tiempos, funciones y dimensiones centrales de los Estados están seriamente puestas en cuestión, caso de la seguridad, la soberanía, la fiscalidad. Igualmente, los riesgos medioambientales o sanitarios no tienen fronteras. Y, como estamos comprobando también, en nuestros días la criminalidad y el terrorismo internacional desbordan las funciones de seguridad de los Estados. De esta manera, en la era de la globalización ha surgido un nuevo espacio cuya regulación está todavía pendiente de determinar. A este hecho se refiere Kuttner cuando afirma que “a pesar de la nueva tecnología, lo que ha cambiado no es tanto la dinámica fundamental de los mercados como el territorio donde se regulan y, con él, el equilibrio de fuerzas políticas. Si los mercados son globales, sus reguladores tienen que tener también ámbito mundial. Pero no tenemos un gobierno mundial (ni deberíamos tenerlo probablemente), y sólo unas instituciones transnacionales de gobierno absolutamente débiles. Las empresas, se dice alegremente, han dejado obsoleto el mandato de las naciones-estado”³⁸

37. KUTTNER, R.: “El papel de los gobiernos en la economía global”; en GIDDENS, A. y HUTTON, W. (eds.): *En el límite. La vida en el capitalismo global*; Tusquets Ed., Barcelona 2001, p. 209.

38. *Ibidem*, p. 217

Considerado en su conjunto, el problema sólo ofrece dos vías de solución: o los Estados tradicionales recuperan parte del poder perdido o hay que crear nuevas instituciones transnacionales de gobierno en las que colaboren los Estados nacionales. A esta última, se la ha bautizado como tercera vía y ha tenido entre sus ideólogos a Anthony Giddens, defensor de los Estados transnacionales como “utopías realistas”, supongo que frente a otras utopías más lejanas como la de una ideal “unión de la humanidad”.

La resolución del asunto a través de esta tercera vía acentúa un problema al que ya se enfrentaban las sociedades modernas: cuanto más lejano del individuo, de su circunstancia y problemas cotidianos se sitúan los órganos de gobierno y decisión política más indiferente y perdido se encuentra. Lo que nos devuelve a la cuestión del sentido y de la identidad del hombre situado en un espacio que ni siquiera es transnacional sino virtual. Un subterfugio recurrente es refugiarse en un individualismo extremo: el individuo como fuente de sentido y límite del mundo. En la era de la globalización, del mundo sin fronteras, de la lengua de los negocios erigida en lengua de comunicación universal, el hombre ha vuelto la mirada hacia la realidad concreta y local como fundamento de su identidad y fuente de sentido. De tal forma que globalización y localización son dos caras de la misma moneda. Y así, a la fuerza centrípeta de una uniformización alienante en lo relativo a modelos culturales, condiciones de vida, sistema de valores, se opone la fuerza centrífuga de una identidad arraigada en la cultura, la lengua y los valores propios de la realidad cercana al individuo. “Globalización y localización -escribe Mattelard- son dos aspectos del mismo fenómeno, hasta el punto de que, desde comienzos de los años ochenta, la dinámica de la globalización ha provocado otro movimiento antagonista: la revancha de las culturas particulares”³⁹. Interpretese o no como revancha frente al movimiento homogeneizador de la globalización, lo cierto es que en progresión creciente el hombre comienza a sentir nostalgia de las diferencias que marcaban las coordenadas de su mundo y de su identidad.

Este fenómeno ha sido detectado y analizado por múltiples autores, sirviendo incluso para realizar una serie de reajustes en los procesos productivos globalizados. La empresa no tarda en percatarse de que el modelo que funciona es el que interrelaciona los tres niveles que hasta entonces permanecían prácticamente estancos: el local, el nacional y el internacional. “En un mercado mundializado -nos dice, por ejemplo, Mattelard- es necesario que cada estrategia de la empresa-red sea local y global al mismo tiempo. Esto es lo que quieren decir los empresarios japoneses con el

39. MATTELARD, A.: “¿Cómo resistir a la colonización de las mentes?; en PCPU, p. 26.

neologismo *glocalice*, contracción de *global y local*”⁴⁰. El paradigma de la nueva era ya no es “pensar global y actuar local”, sino tal como señala John Naisbitt justamente el inverso: “pensar local y actuar global”. Se comienza desde la propia circunstancia cultural abriendo círculos concéntricos cada vez más amplios para no perder los lazos que unen a la tierra el sentido de nuestra existencia individual y comunitaria.

La recuperación de las señas de identidad comunitarias desafía abiertamente la vorágine homogeneizante de la globalización. Trincheras de resistencia cultural se han levantado en el nombre de Dios, la nación, la etnia, la familia, la localidad, etc. “Atrapados entre estas dos tendencias opuestas -nos dice Castells- se pone en entredicho al estado-nación soberano y representativo”⁴¹. Y el economista y profesor Xaime Isla Couto en un trabajo dedicado al tema concluye: “Nos encontramos hoy, pues, con un cambio radical de paradigma, que rompe con la concepción puramente subsidiaria del desarrollo económico lineal o de la visión estática tradicional cerrada en sí misma, para abrirla hacia adentro en la promoción original de aquella libertad y dignidad colectiva, y hacia afuera en la búsqueda sinérgica de nuevas comunidades transfronterizas y transnacionales, e invitándonos a una acción transformadora de nuestra esquizofrénica realidad actual”⁴².

5. Los excluidos

La globalización tiene sus luces y sus sombras, sus puntos ciegos, revestidos de mitologías, supersticiones, ideologías y miedos. En ocasiones, se trata tan sólo de pequeños desajustes, de procesos de adaptación a un nuevo modelo de sociedad que avanza y se generaliza en el plano transnacional. En un mundo cada vez más abierto y dinámico tanto los individuos como las naciones deberán mostrar un elevado grado de flexibilidad para adaptarse a las nuevas realidades. Pero no es menos cierto que el ritmo impuesto por la economía globalizada, el nivel de competitividad y de especialización va a dejar fuera inexorablemente a un conjunto de países cuyo incipiente desarrollo tecnológico e industrial no les permitió subir al tren de la nueva economía. Las desigualdades entre países, lejos de nivelarse, irán aumentando si no se aplican políticas para paliar este desfase, si no se aumentan las medidas de solidaridad y de ayuda al desarrollo⁴³.

40. MATTELARD, A.: “Los nuevos escenarios de la comunicación mundial”, PCPU, p. 222.

41. CASTELLS, M. *Op. Cit.* p. 24.

42. ISLA COUTO, X.: “A globalización como marco para o estudo e desenvolvemento da economía galega”; en *Congreso de Economía de Galicia: Desenvolvemento e globalización*; Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1999, p. 32.

43. Sobre el tema de la exclusión cf. AA.VV.: *La globalización y sus excluidos*; Ed. Verbo Divino, Estella, 1999 (2), p. 97 (en adelante GE)

Nos hallamos de nuevo ante otro de los fenómenos paradójicos nacidos al amparo de la globalización: la fragmentación y segmentación entre países y grupos sociales excluidos de las corrientes globalistas e igualitaristas que recorren el planeta. “La mundialización de las economías y de los sistemas de comunicación -escribe Mattelard- es indisoluble de la creación de nuevos desequilibrios entre países y regiones, y entre grupos sociales; en otras palabras, nuevamente exclusiones. (...) La globalización corre pareja a la fragmentación y a la segmentación. Se trata de las dos caras de una misma realidad en proceso de descomposición y recomposición”⁴⁴. “Excluidos”, he aquí un concepto que tristemente no es nuevo en la historia de la humanidad. Un concepto que pone en cuestión el mundo feliz de la globalización, que añade sombras y matices al boceto de un mundo exclusivamente luminoso. No son cientos, ni siquiera miles, sino millones los seres humanos condenados a la miseria y a la exclusión. No reconocer este hecho, tildando a toda crítica de grosera e injustificada, impedirá cualquier tipo de esfuerzo por corregir sus desvíos. Sólo poniendo al descubierto las contradicciones que lleva implícitas la globalización podremos comenzar a superarlas. Entre dichas contradicciones se halla naturalmente “la paradoja de que el sistema que todo lo *engloba*, lo incluye y lo incorpora en su marcha, *excluye* al mismo tiempo económica, política y culturalmente a la inmensa mayoría”⁴⁵.

Beneficiarios de la nueva economía han sido los países del primer mundo, que con mayor o menor dificultad, según los casos, se han integrado en la sociedad de redes presentada por Castells en su correcta radiografía de los nuevos tiempos. Los perjudicados, los países del tercer mundo que sufren la doble condena de tener que sobrevivir en condiciones precarias, cuando no en la más absoluta pobreza, mientras contemplan a través de los medios de comunicación planetaria la abundancia e incluso derroche de las economías globalizadas. ¿Se trata de un desequilibrio buscado o simplemente aparecido como daño colateral de la economía globalizada? Hay opiniones para todos los gustos. Para el economista Juan Francisco Martín Seco, “la tan manida división entre centro y periferia, entre Norte y Sur, es algo más que una realidad desagradable con la que estamos obligados a vivir, es el resultado querido y provocado en el plano internacional por un sistema y unas relaciones de producción radicalmente injustas. (...) No es cierto que, como ha dicho Rostow, sea un problema de tiempo y de etapas, sino más bien que, tal como ha sido afirmado por ininidad de autores, el precio de la prosperidad del centro es la pobreza de la periferia”⁴⁶.

44. MATTELARD, A: “Los nuevos escenarios de la comunicación mundial”, pp. 225-226.

45. ZAMORA, J. A.: “Prólogo”, en GE p. 11.

46. MARTÍN SECO, J. F.: “Norte y Sur: las dos caras de la globalización”, GE p. 17.

Nos quedemos con una interpretación u otra, lo cierto es que el caramelo, bellamente envuelto, de la abundancia del Norte atrae, inevitablemente, a millones de seres humanos empobrecidos del Sur con la esperanza puesta en poder mejorar sus condiciones de vida. La emigración al primer mundo se presenta ante millones de ojos como la tabla de salvación para escapar a una vida miserable. Pero he aquí que una economía globalizada que no conoce fronteras en cuanto al tránsito de capitales, de productos y de la ideología que previamente ha creado la necesidad de consumirlos, sí establece fronteras infranqueables al tránsito de personas. “Los mercados laborales -constata Manuel Castells- no son verdaderamente globales”. Para precisar posteriormente: “si existe una economía global debería haber un mercado laboral global. No obstante, al igual que muchas otras afirmaciones obvias, tomada en su sentido literal, es errónea desde el punto de vista empírico y engañosa desde la perspectiva analítica. Aunque el capital fluye libremente en los circuitos electrónicos de las redes financieras globales, la movilidad del trabajo sigue siendo muy limitada, y lo será en el futuro predecible, a causa de las instituciones, la cultura, las fronteras, la política y la xenofobia”⁴⁷.

Otra nueva paradoja: “ante la evidencia de una economía sin fronteras emerge la evidencia de las fronteras de la economía”⁴⁸. Y con ella la necesidad de incorporar matices al cuadro de la globalización, pintado a brocha gorda. Efectivamente, en la retórica de la globalización alguien se olvidó de incluir la letra pequeña. Asombrados por las grandes cifras macroeconómicas nadie reparó en la necesidad de hacer números por las cuentas de la vieja. Hablemos claro: ni el comercio es tan global y abierto como se cuenta, puesto que los países siguen practicando medidas proteccionistas, ni salen todos los países igualmente beneficiados en este asunto de la globalización del capital. No voy a señalar con el dedo quién gana y quién pierde en el juego de la globalización porque me han enseñado que es una cosa muy fea pero no tengo la menor duda que todos ustedes habrán pensado ya en media docena de países.

Buscando delimitar las grandes exclusiones asociadas con la mundialización, el sociólogo José María Tortosa establece un cuadro alrededor de cuatro conceptos fundamentales. 1) *Clasismo*: Los que no saben aprovechar los dictados del mercado quedan excluidos. 2) *Sexismo*, atávica división social del trabajo, derivada del patriarcado y relacionada con la dualización de la economía y con la economía sumergida. 3) *Racismo*, atávica y animal xenofobia, acentuada cuando es dirigido

47. CASTELLS, M.: *La era de la información*, vol. I, pp. 120 y 260, respectivamente.

48. TORTOSA, J. M^a.: “Viejas y nuevas fronteras: los mecanismos de la exclusión”; GE, p. 57.

contra los perdedores de la globalización. 4) *Nacionalismo*, forma de estructurar el sistema mundial, convirtiéndolo en un sistema interestatal que acelera la debilidad de los sistemas periféricos⁴⁹. Con parecido propósito, el profesor García Roca establece en seis puntos las dinámicas excluyentes de la globalización. 1) Crecimiento económico excluyente y selectivo. 2) Institucionalización de la exclusión, instaurando una competitividad feroz que provoca la muerte física, cultural y legal de amplias franjas poblacionales. 3) De la dependencia a la exclusión, no sólo del tercer mundo, sino de los más desfavorecidos del primero. 4) La carrera hacia el fondo, en lo relativo a trabajo, salarios, etc. 5) El desplazamiento del capital productivo por el especulativo que no crea empleo. 6) Las prácticas de dominación, conquista y colonización. En razón de este último punto, diversos autores han hablado de formas y prácticas neocoloniales con relación al expansionismo globalizador.

La lucha contra la exclusión sería, en realidad, la lucha en favor de la estabilidad del propio sistema mundial. No evitar la desigualdad extrema entre naciones significa asumir el riesgo de que ésta pueda acabar con el propio sistema. ¿Quién puede garantizar que la energía contenida del tercer mundo, mucho más poblado que el primero, no explote un día, liberando una violencia que desestabilice eso que recientemente se denomina el “orden mundial”? ¿Quién no ha pensado alguna vez en la revancha de las culturas excluidas?

6. La dictadura de la solidaridad

Enderezar el rumbo de la globalización no es tarea imposible, ni muchos menos una gesta de dioses. Es una empresa que estoy seguro que los hombres pueden acometer, sin embargo, usaré el condicional como tiempo verbal más idóneo en lo que sigue. Esta sería la vía de la *ética positiva*, fronteriza con lo utópico.

La globalización es una nave cuyo compás se ha desviado y cuanto más navega más se aleja de su punto de destino. Enderezar el rumbo de la globalización equivaldría a apostar por un verdadero proceso de universalización de los valores humanos que comenzaría con la percepción de los problemas, estableciendo a continuación las soluciones que devuelvan la dignidad a todos los hombres. Para la realización del primer objetivo sería imprescindible levantar la sentencia de muerte que pende sobre cualquier opinión crítica. No se trataría tanto de seguir una línea determinada que diésemos en llamar pensamiento crítico, cuanto recuperar la función crítica del pensamiento. Esta es la única vía que conozco para salir de esa doctrina viscosa y paralizante llamada pensamiento único. Para la consecución del segundo sería

49. *Ibidem*, pp. 65-66

preciso, en cambio, fijarse una serie de objetivos que conllevarían no sólo medidas en el ámbito económico sino sobre todo un unánime compromiso moral del hombre con el hombre.

Sólo así sería posible erradicar la pobreza para que todos los hombres vieran satisfechas sus necesidades básicas, físicas y espirituales (hambre de pan y de justicia, de cultura y de paz). Los desterrados, expatriados, desplazados, emigrados, deportados, exiliados, refugiados, desaparecían tan pronto como su propia tierra les ofreciese sustento y libertad para desarrollar una vida digna. ¿Quién dudaría, entonces, en la posibilidad cierta de una ciudadanía mundial? Derechos y deberes serían, por supuesto, universales, los derechos humanos y los derechos del planeta tierra, compartido con el reino animal y el reino vegetal. El respeto al otro, a su cultura y a su lengua, a sus creencias religiosas, no tendría tampoco por qué ser incompatible con una globalización de la economía cuyo centro fuese el hombre. Marx hablaba de una dictadura del proletariado como fase inicial para la consecución de la sociedad comunista. Ahora habría que pensar en una *dictadura* de la solidaridad, de la generosidad y de los fondos de compensación que inicialmente sería necesario habilitar para la consecución de la sociedad humana universal. No niego que la dirección de esta globalización no sigue los derroteros de la actual, pero tampoco es irrealizable. Hoy soñamos lo que mañana puede acontecer.

Existe una segunda vía, alternativa en cuanto a los medios pero coincidente en lo relativo a los fines, que se construye apelando a una ética negativa. Para hablar de ella habrá que ir alternando dos formas verbales: el infinitivo y el imperativo.

La globalización es una nave cuyo compás se ha desviado y cuanto más navega más se aleja de su punto de destino. Enderezar el rumbo de la globalización supone apelar a cualquiera de las propuestas éticas que muestren las consecuencias fatales a las que se enfrenta el hombre si persiste en sus acciones. José Antonio Zamora, profesor y coordinador del Foro “Ignacio Ellacuría”, sintetiza alguna de estas propuestas en su intento de responder al interrogante ¿Cómo afrontar moralidad, justicia y solidaridad a escala mundial? 1) Apelar al egoísmo razonable. Por propio interés, la única respuesta adecuada a las amenazas globales que se ciernen sobre nosotros es la solidaridad universal. Aun sin cuestionar su efectividad, el valor moral de esta propuesta es más que dudoso. 2) Apelar al temor responsable. Hans Jonas, en libro clásico del año 1979 que ya he citado con anterioridad, *El principio de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, nos hace reparar en las nuevas dimensiones de la acción humana y en la necesidad de reformular el imperativo categórico de Kant, obsoleto ante las nuevas modalidades de la acción humana: “«Obra de tal modo que

los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra»; o, expresado negativamente: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida»⁵⁰. El principio de responsabilidad propuesto por H. Jonas viene decretado por una heurística del temor y el respeto, ante los peligros que para la vida del hombre y de su medio supone la civilización tecnológica. Siempre he considerado enormemente realista la reflexión de Hans Jonas, pero bastante decepcionante el hecho de tener que acudir al miedo para reconducir los destinos del hombre. 3) Apelar a la justicia, esto es, situarse en el plano de lo exigible y no de lo voluntario o aconsejable. La máxima de acuerdo con esta nueva orientación varía notablemente «Actúa de tal modo que todos los afectados por tu acción estén dispuestos a asumir las consecuencias de la misma, tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría». 4) Apelar a la solidaridad compasiva. El clamor de los que sufren conmueve el corazón de los acomodados. Es su conciencia la que les lleva a actuar solidariamente para detener el mal. La máxima aplicable a esta propuesta ética viene muy a cuento con nuestra reflexión fronteriza: “Sólo es universalizable una acción cuando beneficia al que está peor situado y muestra, de este modo, su potencial fuerza para ampliar el ‘nosotros’ y romper las fronteras”⁵¹. El sufrimiento es, por así decir, el detonante que lleva al comportamiento moral sin que medie una reflexión previa sobre los fundamentos del bien o de la vida buena. Es una moral para casos desesperados y urgentes, me recuerda al cigarrillo y al fósforo alojados en una cápsula de vidrio en la que se puede leer el siguiente mensaje: “Only in emergency case”.

¿Habrá un camino intermedio, una tercera vía para la moral que reconduzca el individualismo exacerbado de los nuevos tiempos? Charles Taylor lo ha ensayado en su *Ética de la Autenticidad*, reconstruyendo los síntomas que explican el malestar de la modernidad, para apelar después a la autenticidad, tanto en el plano individual como comunitario, como la necesaria contrapartida ética. Los rasgos de nuestra cultura experimentados como declive o pérdida son cifrados por Taylor en tres aspectos fundamentales: el individualismo, el desencantamiento del mundo y los que surgen en el plano de la política⁵².

El individualismo, que desde una acepción positiva puede ser visto como el logro más admirable de la civilización moderna, un derecho defendido por nuestros sistemas legales, supone también la pérdida de la dimensión heroica de la vida. No existe ningún fin elevado por el que valga la pena morir. Este individualismo

50. JONAS, H.: *Das Prinzip Verantwortung*, p. 36.

51. Cf. ZAMORA, J. A.: “Globalización y cooperación al desarrollo: desafíos éticos”, en GE, pp. 208-217.

52. Cf. TAYLOR Ch.: *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge 1991, p. 2 ss.

coincidiría con la radicalización de la intimidad, descrita por Hannah Arendt, como uno de los descubrimientos del hombre moderno. “El descubrimiento moderno de la intimidad -escribe esta autora- aparece como una evasión del mundo exterior, un refugio buscado en la subjetividad del individuo protegido en otro tiempo, abrigado en el dominio público”⁵³. Claro que en su descripción de la condición del hombre moderno el plano de lo íntimo se simultaneaba como el plano de lo público y de lo social. Ahora, en cambio, el lado oscuro del individualismo supone centrarse en el yo, aplanando y estrechando la vida del hombre, empobrecida de sentido tras perder todo interés por los demás o por la sociedad. ¿En qué medida las condiciones impuestas por la globalización pudieron contribuir a ello? Ya he incidido en cómo la fragmentación y segmentación que crea el globalismo, unida a la soledad del individuo frente a lo transnacional, pudo haber acelerado el actual individualismo. Aunque no es menos cierto que es la salida más cómoda, despreocupada e inmoral, comparada con respuestas posibles a estos mismos fenómenos derivados de los nuevos tiempos. Así, al lado de la permisividad social, del narcisismo o de la llamada generación del “yo”, han aparecido fenómenos como la potenciación de la iniciativa cívica frente al Estado, la solidaridad o la recuperación de la identidad comunitaria, respuestas de mayor compromiso ético que dignifican al hombre.

Tal individualismo está en íntima conexión con el desencantamiento del mundo. En un mundo en el que prima la razón instrumental, el cálculo más económico de los medios para alcanzar un fin dado, la eficacia máxima se convierte en el objetivo principal de nuestras acciones, con independencia de valor moral y de las consecuencias de las mismas para los demás o para el entorno. Formas del crecimiento económico tales como las inherentes a una globalización ajena al hombre encuentran una legitimación perfecta en este predominio de la razón instrumental. El olvido de la cuestión del porqué de la tecnología frente al cómo, la insensibilidad ante las necesidades y el cuidado del medio ambiente, el carácter efímero de la producción, son también derivaciones de una razón instrumental que pone en segundo plano los valores humanos.

Por último, tal como ya había sucedido en la cultura helenística, el hombre pierde interés por la política. Nos refugiarnos en nuestra vida privada renunciando a participar en lo político. El ciudadano se queda sólo frente a un Estado burocrático que ve distante y disminuye su interés participativo en la construcción social. Una inercia que se ve agravada cuanto más lejanas son las instancias políticas. En la política europea lo comprobamos a la perfección en la disminución de los índices

53. ARENDT, H.: *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1991 (reimpr.), p. 111.

de participación que arrojan los comicios al parlamento europeo. La progresión sería geométrica si tuviésemos que decidir sobre el funcionamiento de entes transnacionales a los que apunta la nueva economía.

Frente al malestar de la cultura moderna, concretado en los tres aspectos mencionados, Taylor propone la autenticidad como ideal moral. La moralidad posee una voz interior, cuyos precedentes filosóficos remiten a San Agustín o Descartes, entre otros, que ahora se trata de recuperar para ser fiel a uno mismo. “Ser fiel a uno mismo -escribe Taylor- significa ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que sólo yo puedo enunciar o descubrir”⁵⁴. Pero, a la vez, esta autenticidad no desemboca en el solipsismo o el individualismo porque el rasgo general de la vida humana que evoca este autor como realización de la persona es el de su carácter fundamentalmente dialógico que nos conduce al otro. “(Nuestra identidad) queda definida siempre en diálogo, y a veces en lucha, con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros”⁵⁵. La identidad llevaría espontánea y naturalmente al reconocimiento del otro. Además de este reconocimiento que se establece en el plano individual, Taylor habla de un reconocimiento social, cuyo principio crucial es el de la justicia, la igualdad de oportunidades y el reconocimiento universal de la diferencia. Este respeto a la diferencia, a la diversidad cultural es el centro de la cultura contemporánea de la autenticidad, frente a las formas egocéntricas o nihilistas (Derrida, Foucault) que genera la actual sociedad tecnocrática y burocrática.

La autenticidad tendría, por tanto, el doble matiz de ser fiel a uno mismo en relación con la totalidad que nos sirve de referencia. El problema es que vivimos en una sociedad fragmentada en la que sus miembros no comparten un sentido comunitario. Frente a este problema que sintetiza en buena medida las dificultades de encontrar sentido del hombre actual, Taylor propone una solución coincidente con el espíritu de las dos respuestas éticas presentadas más arriba: “invertir el rumbo de la deriva que el mercado y el Estado burocrático engendran”. Curiosamente, también para este autor canadiense, la sociedad en la era de la globalización se asemeja a esa nave cuyo compás se ha desviado y cuanto más navega más se aleja de su punto de destino.

7. ¿Un mundo sin fronteras?

¿Significa todo lo dicho que es falaz la consideración de que la globalización conduce hacia un mundo sin fronteras? Creo haber mostrado cómo, también en la nueva era, persisten múltiples fronteras que separan a los hombres, aunque algunas se

54. TAYLOR, Ch., *Op. Cit.*, p.29

55. *Ibidem*, p.33

disimulen bajo distintas máscaras. Es cierto, no obstante, que han caído otras, especialmente en el ámbito económico-financiero, en el ámbito de la información y de las comunicaciones. De lo que se trataría, a mi modo de ver, es de aprovechar este movimiento globalizador, aplicado con éxito en los ámbitos mencionados, para acercarlo al mundo de la ética y de los valores humanos. Si al conjunto de las globalizaciones regionales pudiésemos añadir otras como la globalización de la solidaridad con los más desfavorecidos, la globalización del bienestar para aquellos pueblos en vías de desarrollo, la globalización de los bienes culturales, la globalización de la noción de ciudadanía para que todos los hombre pudiesen circular libremente por el mundo, la globalización de los derechos humanos y de las libertades individuales y colectivas, la globalización de los valores democráticos, habríamos alcanzado sin duda la utopía de un mundo sin fronteras. Mientras tanto cada cual vaya derribando las fronteras que tiene en su próximo derredor. Y..., quién sabe, puede que en un día no muy lejano otra persona reescriba este mismo capítulo, suprimiendo los incómodos y hasta ofensivos interrogantes que quedan abiertos. El futuro dirá.

VI

FILOSOFÍA Y VIOLENCIA: ¿ES POSIBLE EL FUTURO?

Desde la noche de los tiempos el hombre añora el paraíso. Filósofos e historiadores al profundizar en la mentalidad arcaica coinciden en señalar cómo desde las fases más arcaicas de la civilización existe en el hombre una “nostalgia de los orígenes”, anhelo y añoranza de un tiempo paradisiaco en el que la comunicación entre el cielo y la tierra era diáfana y sencilla. Una época idílica que intentaban recrear periódicamente mediante la rememoración mitológica de los primeros tiempos. Nosotros estamos familiarizados con este motivo mitológico a través de los relatos sagrados de la tradición judeocristiana que nos explican de qué manera el hombre fue arrojado del paraíso, desgraciadamente por haber probado los frutos del árbol de la ciencia y, desde luego, como medida preventiva para que no hiciese lo propio con los del árbol de la vida.

Los pensadores ilustrados fueron todavía más allá al crear el mito del “buen salvaje”. Nuestros antepasados anteriores a la civilización, a pesar de ser denominados frecuentemente como primitivos o salvajes, habrían sido plenamente felices al tener todas sus necesidades básicas cubiertas, merced a la abundancia y generosidad de la naturaleza, y carecer de cualquier preocupación intelectual o moral. El conocimiento científico de la prehistoria ha derribado este mito y sus inevitables repercusiones contraculturales poniendo las cosas en su sitio. En cada época el hombre se ha enfrentado a un conjunto de problemas derivados de su entorno, tanto natural como social, estando obligado a transformar la naturaleza hasta hacer de ella su hogar y a relacionarse con los demás hombres, estableciendo modelos de comportamiento, normas cívicas, sistemas de valores comúnmente aceptados y, todo ello, para poder garantizar una convivencia pacífica. Los filósofos de todos los tiempos han construido, junto al ideal genérico de una vida feliz (*vita beata*), toda una serie de teorías de carácter político y social destinadas a conseguir la concordia entre los hombres.

Concordarán conmigo en que este reiterado esfuerzo para buscar la felicidad, la concordia, el pacto social, el respeto a la voluntad general, junto con la añoranza de que cualquier tiempo pasado fue mejor, esconde la otra realidad que siempre ha corrido pareja a este anhelo de paz social y bienestar espiritual: la lucha, la agresividad, la violencia, el conflicto, la guerra, como realidades omnipresentes en el devenir de la humanidad. Sobre esta paradoja inherente a la condición humana

conviene reflexionar inicialmente, no vaya a ser que la hipótesis misma de imaginar una paz posible en el siglo XXI o en los venideros sea una quimera a tenor de la esencia de nuestra condición.

1. Paradojas de la condición humana

¿Quién llevará razón, Rousseau o Hobbes? ¿Es el hombre bueno por naturaleza y la sociedad lo malea y pervierte o la maldad habita en el corazón del hombre y por ello le toca al Estado establecer férreas normas de control para refrenar sus inclinaciones naturales? Ha habido opiniones para todos los gustos y, como suele suceder en este tipo de propuestas, siempre es deseable encontrar la ponderación y el equilibrio de un camino intermedio.

El hombre, opina el filósofo francés Paul Ricoeur, lleva marcada en su propia constitución la posibilidad del mal, pero dicha posibilidad no puede denominarse todavía culpa. “Desde esta posibilidad a la realidad efectiva del mal hay una distancia, un salto: ahí reside todo el enigma de la culpa”⁵⁶.

Es cierto que somos frágiles, que podemos caer, y que el mal prospera a través de nuestras limitaciones humanas, demasiado humanas. Pero entre la posibilidad del mal, inscrita en la realidad antropológica de la labilidad, y su materialización media la voluntad del hombre por obrar rectamente, la voluntad ética de distinguir lo aceptable de lo inaceptable, el bien y el mal, optando siempre por la primera posibilidad. Media nuestra libertad. Aceptar la labilidad, por lo tanto, no significa aceptar el mal, de la misma manera que para Blaise Pascal la grandeza del hombre está en que se conoce a sí mismo como miserable, aunque esta aceptación consciente no sea parte de su miseria por ser fruto del pensamiento, su verdadera grandeza. Idea que expresa con una de las metáforas más célebres de la filosofía: “el hombre es una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante”⁵⁷. Frente a la labilidad, la voluntad de una vida buena, objeto de la ética; frente al carácter miserable de la condición humana, el pensamiento.

La ética cumple la doble función de invitar a la realización de una vida buena y de impedir mediante el cumplimiento de normas la realización de una acción mala. La primera orientación es educativa, la segunda es coercitiva. Siempre puede achacarse tanto a la filosofía como a la ética que llegan demasiado tarde porque nacen para orientar a un hombre ya extraviado. El hombre, sin embargo, tal como defendió

56. RICOEUR, P.: *Philosophie de la Volonté II. Finitude et Culpabilité*; Aubier, París 1960 (1968), p. 158.

57. PASCAL, B.: *Pensées*; Garnier Ed., París 1962, § 264.

Rousseau, no es malo por naturaleza, no arrastra un pecado de origen que lo haga culpable por el sólo hecho de haber nacido. Tan cierto es que el hombre nace libre y sin culpabilidad alguna como que el mal está ya en el mundo y en su ser la posibilidad de cometerlo. De ahí la preocupación de numerosos filósofos por analizar el origen de las formas violentas y los medios necesarios para ponerle freno.

2. El filósofo y la violencia

Con la sola ayuda del pensamiento, el filósofo se ha enfrentado al desafío de eliminar la violencia, el caos, la nada, el desorden, rompiendo el silencio cuando éste es cómplice del mal, con argumentos razonables. En su *Logique de la Philosophie*, el filósofo Eric Weil nos dice al respecto que “gracias al discurso del adversario del discurso razonable, gracias al antifilósofo, el secreto de la filosofía queda así revelado: el filósofo quiere que la violencia desaparezca del mundo. Reconoce la necesidad, admite el deseo, acuerda que el hombre permanezca como animal en tanto que razonable: lo que importa es eliminar la violencia”⁵⁸. Ni los límites de la violencia ni los del lenguaje son fáciles de establecer porque ambas realidades ocupan la totalidad del campo humano. Ahora bien, la disyuntiva entre una posibilidad y la otra adquiere una radicalidad tal que no ha dejado nunca indiferente al hombre, tampoco al filósofo responsabilizado de pensar lo real, porque en tal disyuntiva va nuestra supervivencia: o bien optamos por el discurso, esto es, por lo razonable, el sentido, la voz y la palabra, la discusión y el consenso necesario para salir adelante, o bien nos abandonamos a la violencia desatada como negación de todo lo anterior.

Revisando la historia descubrimos por doquier paisajes macabros de violencia, guerra y sinrazón que han obligado a que el filósofo abandonase su apacible minarete de abstractas elucubraciones, la teórica contemplación en la que gusta sumergirse, mostrando su determinación para que la razón inunde la realidad y neutralice tanta gratuita infamia, tanto dolor y tanto olvido. La estrategia en favor del discurso ha variado sensiblemente de acuerdo con las circunstancias histórico-sociales. Sacrificios rituales, juegos, contratos sociales, pactos, consultas cívicas, han sido algunos de los procedimientos empleados para abolir o cuando menos poner freno al desenfreno, cauce al torrente voraz que devora los márgenes de la vida. Los teóricos de la argumentación, entre ellos Chaim Perelman, han expresado con clarividentes términos este hecho: “el uso de la argumentación implica que uno ha renunciado decididamente a la mera fuerza, que el valor es comprometido para ganar la adhesión del interlocutor por medio de la persuasión razonada, y ese uno no le considera

58. WEIL, E.: *Logique de la Philosophie*, Vrin, París, 1956, p. 20.

como objeto, sino que apela a su libre juicio”⁵⁹. Ciertamente, la argumentación apela a una voluntad comunicativa que involucra a los actores implicados en un pacto que sustituye y excluye la violencia. Esta voluntad comunicativa recuerda, inevitablemente, la voluntad general rousseauiana, de la misma manera que el pacto social del pensador ilustrado se deja traslucir en el pacto implícito que suscriben los actores que participan en los procesos regulados por la argumentación.

Lo cierto es que la violencia siempre ha necesitado una salida, el grado de elaboración de la misma ha experimentado múltiples variaciones a lo largo de la historia pero el fenómeno se mantiene inalterable como una constante a través del tiempo. En un estudio ya clásico titulado *La violence et le sacré*, René Girard nos aclara que la violencia sólo puede ser engañada en la medida que no se la prive de cualquier otra salida. Pero mientras que todos los frenos impuestos a la violencia en las sociedades civilizadas están canalizados por las instituciones, en las sociedades primitivas estos frenos eran más difíciles de imponer, dejando en manos de lo sagrado y de la religión dicha función. En estas sociedades los males que la violencia puede desencadenar son muy superiores a los medios destinados a eliminarla, de ahí el predominio de la prevención. Y las medidas preventivas, en general, están encomendadas al ámbito de lo sagrado, dándose la circunstancia de que dicha prevención pueda tener también naturaleza violenta, tal y como sucede, por ejemplo, con los sacrificios cruentos. Así pues, según nos informa este autor, “la religiosidad primitiva domestica la violencia, la regula, la ordena y la canaliza, a fin de utilizarla contra toda forma de violencia propiamente intolerable, y esto en una atmósfera general de no-violencia y de apaciguamiento. Define una extraña combinación de violencia y no-violencia”⁶⁰. Lo sagrado enseña al hombre a diferenciar el sacrificio de la venganza. La reacción catártica que produce impide la propagación desordenada de la violencia, un contagio difícil de contener una vez se ha desencadenado.

Otro lenguaje adoptará Jean-Jacques Rousseau para vencer las formas violentas a través de una filosofía política, que lo mismo que ocurría con lo sagrado, engaña y encauza la violencia original, transformándola en un orden creativo. El filósofo ilustrado concibe el orden social como un derecho sagrado, base de los demás derechos emanado de una convención o consenso general entre los hombres. La fuerza -y la violencia que genera- no se ajusta a derecho ni nos lleva a él porque “el más fuerte nunca es bastante fuerte para ser siempre el amo”. La abolición de la violencia, de la “ley” del más fuerte, fuente de conflictos entre los hombres y

59. PERELMAN, CH. y OLBRECHTS-TYTECA, L.: *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*, P.U.F., Paris 1958 (reed. 1988), p. 73.

60. GIRARD, R.: *La violence et le sacré*, B. Grasset, Paris 1972, p. 38.

del desorden social, es el problema fundamental que intenta solucionar el contrato social, planteado por Rousseau de la siguiente manera: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes”⁶¹. El proyecto del filósofo ginebrino implica que cada individuo ponga su libre voluntad a disposición de una *voluntad general* que le dé seguridad y lo defienda contra toda forma de violencia y contra toda forma tiránica de dominio del más fuerte. El individuo pierde la libertad natural, sin límites, pero gana la libertad civil, con garantías. A sus ojos los que se adhieren a este contrato social han hecho una cesión ventajosa, al pasar de “una manera de ser incierta y precaria por otra mejor y más segura, de la independencia natural a la libertad, del poder de hacer daño a los demás por su propia seguridad, y de su fuerza, que otros podían sobrepasar, por un derecho que la unión social vuelve invencible”⁶².

Habremos de volver, más adelante, a las derivaciones políticas de los principios filosóficos establecidos por Rousseau. Por ahora, interesa tan sólo fijarse en que la función encomendada a la religión en las sociedades primitivas la desempeña ahora un acuerdo o pacto social. Ambas opciones se ajustan al esquema presentado con anterioridad alrededor de la disyuntiva entre la violencia o el discurso razonable. El hombre se adhiere sin dudarlo al discurso razonable aun a costa de ceder parte de sus prerrogativas e intereses individuales porque ve garantizada su vida y derechos fundamentales. El paradigma discursivo, bajo las múltiples formas que ha adoptado, se ha erigido en la estrategia idónea para desviar y de este modo vencer las formas violentas del proceder de los hombres. Una opción contraria también a las medias tintas: silencio, cobardía, indecisión. Hay que optar necesariamente, quedarse al margen es abrir las puertas a una violencia siempre al acecho, siempre en pugna por traspasar los umbrales del orden social.

3. Las nuevas perspectivas sociales

Así pues, la violencia, el mal, la conflictividad existen desde siempre y en todas partes, tanto en el plano individual como social. Y a su lado, como contrapunto de la conciencia culpable, el esfuerzo del hombre por mantener el equilibrio inestable de la paz. En el hombre conviven en constante pugna fuerzas destructoras, que el individuo llega incluso a dirigir contra sí mismo hasta la aniquilación física, con otras fuerzas constructivas y positivas que equilibran el polo negativo y destructivo. Es un fenómeno ampliamente estudiado. El equilibrio entre ambas fuerzas depende en

61. ROUSSEAU, J.-J.: *Du contrat social -ou principes du droit politique-*, O.C. II, Seuil, París 1971, p. 522.

62. *Ibidem*, pp. 528-529

gran medida de nuestra capacidad para comunicarnos con el “otro”, refiriéndome ahora no solamente al interlocutor personal sino social e institucional. El progreso de la humanidad se ha construido sobre este equilibrio basado en la comunicación. Nuestro tiempo, sin embargo, ha asistido a una disminución patente de la acción comunicativa, no sólo porque la comunicación es objeto de distorsiones que no permiten el intercambio fluido de mensajes, sino incluso porque ha aumentado la sensación de que las sociedades denominadas postmodernas se caracterizan por la incomunicación y el aislamiento. De acuerdo con el binomio establecido con anterioridad, la falta de diálogo y comunicación nos conduciría a la inevitabilidad de los conflictos, al triunfo de la capacidad destructora del hombre, a la desesperanza con respecto a las soluciones pacíficas. El fundamentalismo religioso, el enfrentamiento entre etnias, el totalitarismo político, el nacionalismo excluyente, fenómenos todos ellos representativos de la falta de comunicación entre los hombres, han estado en la raíz de los conflictos más graves sufridos recientemente por la humanidad, incluso en el corazón de la vieja Europa. También esta falta de comunicación y de respeto a la perspectiva del otro es una muestra de la labilidad humana, de la flaqueza de nuestra condición que se acentúa en una época bautizada como la era de la información y las comunicaciones. Pertenecemos a una sociedad tecnológica en la que, tal como ha señalado el filósofo alemán Hans Jonas, la capacidad destructiva del hombre alcanza, por vez primera en la historia, al planeta entero y con él a toda la humanidad, de ahí la urgencia en plantear una nueva ética y unas nuevas vías para la comunicación entre los hombres, para lo que apela al principio de responsabilidad que engendra el temor. Tomar conciencia de esta nueva dimensión de las acciones humanas es ya un primer e importante paso. Sobre él descansó la llamada guerra fría: el gélido equilibrio entre las dos superpotencias a lo largo de la segunda mitad del siglo XX se basó en el convencimiento de que en un hipotético enfrentamiento incluso el que lograra la victoria perdería, y así el respeto a la capacidad destructiva del otro dio lugar durante décadas a lo que se conoció como estrategia de la disuasión.

Con la guerra fría las dos superpotencias llegaron al punto álgido de una carrera armamentística en la que la capacidad de aniquilación afectaba, potencialmente, no sólo a los países en conflicto sino a la humanidad en su conjunto. La escalada nuclear, último grado de esta carrera hacia ninguna parte, estaba construida sobre un principio filosófico establecido por los romanos que ahora entraba definitivamente en crisis, poniendo de manifiesto sus contradicciones internas: “si quieres la paz prepara la guerra”. Tan concienzudamente se había preparado la guerra que sin duda sería la última. Este fue el momento en el que se impuso calladamente la necesidad de cambiar de estrategia y luchar contra la guerra preparando la paz. Incluso antes

de que las condiciones políticas en el plano internacional fuesen propicias, antes de que se derrumbase el régimen soviético, cayese el muro de Berlín y el este y el oeste volviesen a ser tan sólo dos puntos cardinales, la necesidad de vencer a la guerra por medio de la colaboración entre las naciones se consolidó en la conciencia de los pueblos y sus gobernantes como el nuevo camino hacia la paz.

Se cuenta que en uno de los primeros encuentros mantenidos entre Ronald Reagan y Mihail Gorbachov, presidente a la sazón de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, el mandatario norteamericano, aficionado a las novelas de ciencia ficción en las que marcianos invasores se adueñaban del planeta tierra, rompiendo el guión del encuentro, cuidadosamente elaborado por decenas de asesores y expertos, recabó del señor Gorbachov su opinión sobre la posibilidad de que Estados Unidos y la Unión Soviética colaborasen estrechamente para prevenir una hipotética invasión de marcianos llegados del espacio exterior. Tras unos instantes de lógica perplejidad por tan inusual propuesta y acertando a descubrir un mensaje velado, no exento de fina ironía, Gorbachov se decidió a contestar que estudiaría con interés la propuesta pues no conocía en toda la literatura marxista-leninista ninguna instrucción sobre cómo reaccionar y comportarse en el supuesto caso de una invasión extraterrestre. A ambos dignatarios les correspondió la tarea de establecer las bases de un nuevo clima de diálogo y de entendimiento mutuo que tendría importantes repercusiones en el plano internacional y, de manera particular, el continente europeo. A su talento debemos la consolidación de una estrategia de desarme todavía vigente y de una nueva política de colaboración entre los pueblos, vislumbrada como necesidad imperiosa, cuando las condiciones políticas sólo permitían soñar con una colaboración defensiva conjunta frente a los marcianos.

El mundo había cambiado. Las nuevas modalidades de la comunicación y la información, la mundialización de la economía, entre otros factores, habían convertido al planeta en una aldea global en la que las naciones eran cada vez más interdependientes. Ninguna nación quedaba fuera de este nuevo orden mundial, custodiado por instituciones internacionales que cobraban cada vez mayor protagonismo, relevancia y autoridad. Tuve oportunidad de presentar, al hablar de la globalización, opiniones como las de Ulrich Beck, defendiendo que hace mucho tiempo que vivimos en una sociedad mundial, sin espacios cerrados, sin la posibilidad de permanecer aislados. La sociedad actual promueve una interrelación entre formas culturales, económicas y político-sociales (aunque unas sigan ejerciendo un papel dominante sobre otras). De esta manera, los países están obligados a entenderse en el marco de la globalización, aunque mantengan, como es natural sus propias diferencias y señas de identidad. Y, tal como sucedía en el pacto social rousseauiano con respecto

a la libertad de los individuos, también ahora el pacto implícito impuesto por la globalización ha limitado el poder real de los Estados nacionales, de manera que los distintos ámbitos que antes eran competencia exclusiva de cada país (seguridad, defensa, medioambiente, sistema productivo, monetario, etc.) deben acomodarse a una regulación supranacional.

La globalización, les decía en el capítulo precedente, acabó triunfando porque sus cimientos fueron el fruto de una evolución progresiva, reconocida como un éxito de la humanidad. Las relaciones internacionales, directas o mediadas por instituciones globales, se multiplicaron, los mercados y las redes financieras se tornaron globales, las llamadas TIC (tecnologías de la información y las comunicaciones) transformaron en poco tiempo los parámetros espacio-temporales que marcaban las comunicaciones entre los seres humanos, e incluso hablamos de una cierta mundialización de un estilo de vida identificado con el *american way of life*. Las modas culturales y los avances sociales traspasaban las fronteras y la democracia fue asumida mayoritariamente como forma ideal de gobierno. Claro que al lado de estos principios ampliamente aceptados han surgido un conjunto de peligros que se ciernen con idéntico carácter global sobre la humanidad: el cambio climático y deterioro del medio ambiente, la marginalidad y la pobreza, incluso dentro de las sociedades occidentales avanzadas; los conflictos interculturales, religiosos, políticos. Todos los habitantes del planeta nos hemos hecho más interdependientes, para bien y para mal, como comprobamos con la crisis de las hipotecas basura de Estados Unidos, o con los trágicos atentados de Nueva York, Madrid o Londres, entre otros.

Cualquiera puede darse cuenta de que el fenómeno de la globalización no atañe sólo a las empresas y a las mercancías. También los problemas se han vuelto globales y, por consiguiente, las soluciones que debemos encontrar para ellos deben ser de una dimensión correspondiente, pasando si es preciso por encima de las fronteras nacionales. Los países tienen necesidad de compartir información sensible sobre delincuencia, terrorismo o criminalidad internacional. Hace ya muchas décadas que funciona una policía internacional y más recientemente vimos nacer fuerzas de interposición que bajo el mandato de las Naciones Unidas pacificaban o colaboraban en tareas humanitarias en distintos países. Un nuevo lema, que quizá nació en el ámbito empresarial, acabó triunfando: “compartir para competir”. Y de esta forma instituciones educativas como las universidades, defensivas como las fuerzas de seguridad, o políticas como la ONU, abrazaron esta nueva filosofía global. Esta mundialización que afecta a países e instituciones nacionales nos ha dejado en una tierra de nadie, situada entre los Estados-nación y las sociedades mundiales. En materias tan sensibles para la seguridad y el bienestar de los países no puede

haber vacíos y, sobre la marcha, parchemos los problemas derivados de la evolución trepidante de nuestro mundo globalizado.

4. La democracia y el futuro de la paz

La generalización de las relaciones internacionales como vía de comunicación institucional entre el Este y el Oeste se ha visto favorecida por la adopción de la democracia como forma de gobierno de los países que durante un tiempo pertenecieron al llamado Pacto de Varsovia. La democracia ha facilitado el diálogo entre los pueblos, pero ante las nuevas realidades debe adaptarse y transformarse para cubrir esos vacíos de poder aparecidos en la nueva sociedad mundial, muy especialmente para afrontar con garantías el futuro de la paz, para el que todos los esfuerzos que dedicamos, tanto desde las instituciones como desde los sistemas y normas de funcionamiento de nuestras sociedades, resultarán siempre escasos.

Nadie discute, y yo menos que nadie, que hoy la democracia es la forma ideal de gobierno, aun reconociendo sus limitaciones e imperfecciones inherentes a la propia condición humana. La ley, emanada de la voluntad general, va a hacer a los individuos libres e iguales, consolidando la idea de democracia salida de las dos grandes revoluciones del siglo XVIII: la francesa y la americana. No estamos ya ante un “*pactum subiectionis*” como el presentado por Hobbes, en el que se establecen las condiciones de sometimiento de los súbditos al soberano. El pacto social, adoptado por la democracia americana y la revolución francesa, se establece entre individuos libres e iguales, sometidos únicamente al imperio de la ley. “Un pueblo libre -escribe Rousseau- obedece pero no sirve, tiene jefes pero no dueños, obedece a las leyes pero nada más que a las leyes, y es por fuerza de la ley por lo que no obedece a los hombres”. Sobre estos principios, en apariencia simples, se va a consolidar la democracia como fórmula ideal de gobierno. Una fórmula universalmente admirada y generalizada, como demuestra el hecho de que aun los gobiernos autárquicos, han tratado de disfrazarse con diversos adjetivos para presentarse como democracias “populares”, “orgánicas”, “religiosas”, etc.

Ahora bien, como antes apuntaba, desde la época ilustrada la democracia ha debido adaptarse a las múltiples transformaciones sociales, políticas y de otro signo que han experimentado los pueblos en su devenir histórico. No han decaído los ideales básicos de igualdad y libertad entre los hombres pero se han enriquecido estos principios generales con otras disposiciones que complementan y coadyuvan a la consecución de los mismos. Lejos de ser un motivo de crisis dentro del sistema, estas nuevas exigencias han ayudado a que la democracia fuese desde siempre una

realidad dinámica, frente a los sistemas autárquicos, por definición, inmovilistas y estáticos. Naturalmente que hoy, como en todas las épocas, la democracia se enfrenta a determinados riesgos que pueden deturpar sus fundamentos y objetivos: la opacidad en la ostentación del poder, la permanencia en el mismo por medios ilícitos, la corrupción de los gobernantes, la desatención de la educación y formación cívica de los ciudadanos, raíz de la apatía electoral, el uso indebido de los medios e instrumentos técnicos para controlar al ciudadano, son algunos de esos riesgos a los que antes me refería. Amenazas que se ciernen sobre los elementos definitorios del sistema democrático, a saber, el “conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen *quién* está autorizado a tomar las decisiones colectivas y con qué *procedimientos*”⁶³. Hoy, merced a la tecnología, sería perfectamente posible construir el omnipresente ojo del Gran Hermano que Orwell describió en su novela *1984*. La cuestión es saber quién vigila al vigilante, y con qué legitimidad y hasta dónde puede ser vigilado el ciudadano. Acaso sea preferible, por qué no, que los ciudadanos vigilen a sus gobernantes y no al contrario.

Somos, como antes decía, ciudadanos de un mundo globalizado y, no obstante, tal como Kant afirmó en su *Paz perpetua*, cada uno es ciudadano desde su lengua y religión porque así lo dispuso la naturaleza. Dejando aparte esta última apelación a los designios de la naturaleza, principio para nosotros controvertido, lo cierto es que Manuel Kant en la obra citada se adelanta a su tiempo al intuir que “la violación del derecho en una parte del mundo afecta a toda la Tierra”. En coherencia con ello, en nuestro tiempo, aficionado a derribar todo tipo de fronteras dentro del marco de los Estados-nación, necesitamos una nueva forma de ciudadanía cosmopolita, como sujetos de derecho público de la humanidad. Y, tal como ha expresado Martínez Guzmán, refiriéndose a este mismo asunto, “*lo que propone el derecho cosmopolita es la universalización del reconocimiento jurídico de los derechos de todos los ciudadanos del mundo: de los que tienen su propio Estado, de los que pueden ser defendidos por una agrupación de Estados como federación para la paz (una ONU reformada o foedus pacificum), de los ciudadanos sin Estado (en época de Kant, los del Nuevo Mundo...) y entre los ciudadanos mismos a manera de una sociedad civil global*”⁶⁴.

He aquí una nueva modalidad de ciudadanía en el marco de un sistema democrático global. Restaría tan sólo por resolver o armonizar el derecho de cada Estado-nación a establecer su credo, lengua y constitución, sin que entrase en colisión con la lengua,

63. BOBIO, N.: *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Ed. Einaudi, Torino 1984, tr. esp. *El futuro de la democracia*, Plaza&Janés Ed., Barcelona 1985, p. 21.

64. MARTÍNEZ GUZMÁN, V.: *Filosofía para hacer las paces*, Icaria Ed., Barcelona 2001, p. 251.

credo y constitución de las demás comunidades y de las instituciones democráticas globales. Es, en todo caso, urgente hacerlo porque, siendo el fin último de todo derecho la instauración de la paz, el enfrentamiento entre religiones, etnias, culturas y lenguas sigue siendo tristemente en la actualidad una fuente inagotable de conflictos. La posibilidad de comunicación y entendimiento es más fácil, como se ha comprobado, entre regímenes democráticos. E igualmente, los conflictos provocados por motivos religiosos disminuyen cuando la religión se circunscribe al ámbito de la vida personal y comunitaria de los individuos y no está imbricada en el sistema político y de gobierno de los Estados.

Me temo que queda un largo camino por recorrer todavía para que cunda en la conciencia de todos los hombres y de todos los gobernantes la necesidad de compartir unos mismos principios democráticos, una misma ciudadanía cosmopolita y una comprensión amplia del otro, al mismo tiempo diferente e idéntico a mí mismo. Es quizás, por el momento, inviable si quiera concebirlo cuando los beneficios y conquistas del llamado primer mundo son inimaginables en el tercer mundo. La seguridad y la paz dependen también de que las condiciones de una vida digna para todos los hombres, excluidos de las mieles del primer mundo, estén garantizadas. De esta forma, a las medidas convencionales derivadas de la inversión de la fórmula latina: “si quieres la paz, prepara la guerra”, entre ellas los procesos y planes de desarme, habría que sumar otras medidas económicas, sociales, jurídicas, políticas, que transformen paulatinamente la actual concepción del mundo y sus moradores para que también muden con ellos los conceptos de seguridad, justicia y paz.

Soy consciente de que estos principios filosóficos que propongo, al hilo de lo que ya es la nueva realidad mundial, no están exentos de un cierto espíritu utópico. De que hoy por hoy es ilusorio pensar en una generalizada cultura de la paz y la convivencia pacífica entre todas las naciones de la tierra. De que siempre habrá individuos y grupos dispuestos únicamente a hacer valer el lenguaje de la violencia. Pero no es menos cierto que hoy disponemos, como nunca antes en la historia, de nuevos canales, medios e instrumentos para que el hombre pueda llegar a entenderse con sus semejantes. Hagamos, si es preciso, un nuevo pacto social a nivel planetario, tácito o explícito, o, por lo menos intentémoslo. El cambio de siglo y de milenio, del que nosotros hemos sido testigos, comenzó rebosante de conflictos, guerras y desavenencias. Aunque resulte increíble de nosotros, los hombres, depende que no acabe de la misma manera. Vale la pena intentarlo.

VII

OLVIDADOS VALORES DE LA VIDA COTIDIANA

La ética está triste. La hemos aburrido a base de imperativos, normas, leyes. Hemos intentado hacerla geométrica, alejando de ella la imaginación y los sentimientos. La hemos vestido con el traje gris del discurso filosófico, lleno de conceptos abstractos y oscuros razonamientos, llegando a ser un enigma (incluso para los filósofos). Hemos olvidado, increíblemente, que la ética, como la filosofía misma nació para acompañar al hombre y a sus problemas. Y, llevados por una cierta vanidad intelectual, la convertimos en un juego de destrezas teóricas, eruditas, sin alma. ¿Qué ha sido de la vida del hombre y de sus pequeñas y, en apariencia, insignificantes cosas? Pues, sencilla y simplemente, la vida humana está ausente (o a miles de kilómetros) de nuestros majestuosos discursos éticos. Es, entonces, cuando surge la pregunta: ¿quién ilumina los caminos del hombre, sus dudas y desasosiegos, sus encrucijadas y decisiones, su quehacer rutinario y el más trascendente? O, si se quiere, esta otra mucho más esencial: ¿está el hombre solo? Quizás sea eso, comprobando con cierta perplejidad que incluso en esa flaqueza reside la condición del hombre moderno: sólo el hombre está solo. Perdidas las seguridades de otros tiempos, sin religión y sin Dios que nos asista, sin una verdad dominante en la que creer, sin los dogmas de la metafísica, sin las certidumbres de una filosofía de la historia, descubrimos nuestra soledad multitudinaria, perdidos entre los hombres que buscan sentido al sinsentido presente. En la arena de cualquier playa han quedado los restos de nuestra humanidad: razón, progreso, verdad, fe. ¿No será hora ya de volver la mirada hacia el hombre ofreciéndole, si no los luminosos conceptos de los grandes sistemas filosóficos, al menos esperanzadoras palabras que le hablen de su vida concreta y cotidiana, con su lenguaje y con su misma espontaneidad? ¿Tan difícil es pensar la vida cotidiana y sus valores para recuperar la comunicación perdida entre la filosofía (con o sin apellidos) y el hombre?

1. Pensamiento y vida

Mas ¿qué significa pensar? “Pensar”, en su acepción más amplia y ordinaria, es una facultad intelectual común a todos los hombres, relacionada con otros infinitivos del tipo “razonar”, “reflexionar”, “meditar”. El uso filosófico de esta palabra nos conduce al concepto “pensar”, actividad principal del filósofo, al que también llamamos “pensador”, lo que da idea de la “centralidad” de dicho concepto en filosofía. Es éste un pensar más elaborado, sistemático, conclusivo, profesional -si se quiere-, pero sobre todo radical. En él está contenido nuestro ser y nuestra existencia,

recuérdese a Parménides y a Descartes. Ni que decir tiene que me quedo con esta segunda acepción filosófica del término “pensar” que, si bien es muy genérica, me salva de precipitarme en un abismo sin retorno: pensar el pensar mismo.

Ahora bien, el objeto a pensar o por pensar, en este caso, es la “vida cotidiana”. La comunidad formada por varios millones de ciudadanos, entre los que habrá que incluir -digo yo- a unos centenares de filósofos, son los protagonistas de la vida que llamamos cotidiana, la de diario, la de todos los días. Y, si algo caracteriza a esta vida, es que no se piensa: se vive. Serán los “vividores” anómalos, aquéllos que además de vivir se detienen a pensar, a reflexionar sobre el sentido de lo vivido los que traten y lleven a las páginas de sus ensayos la vida del revés, dada vuelta, congelada y diseccionada con el bisturí de las ideas y del análisis filosófico. Y todo porque el filósofo sabe que la vida impensada es vida vegetativa. La vida humana se caracteriza por el hecho de que sus protagonistas pueden dar razón de ella, pensarla. “No vivimos para pensar -escribe Ortega-, sino al revés: pensamos para lograr pervivir”⁶⁵. En un sentido amplio, ordinario, común, así es. Pero, de hecho, aunque todos los hombres piensan sólo la filosofía traspasa el sentido “acrítico” y común de la vida ordinaria.

Pensar la vida es, por tanto, una aparente paradoja porque la vida surge para ser vivida y no pensada. Pero esta ley natural, de engañoso aspecto universal, no puede ser aplicada a la vida en todas sus dimensiones. Así, al considerar la vida humana, no tardaremos en percatarnos de que el pensamiento forma parte esencial de su modo de ser y de realizarse. Más allá del instinto que pauta el itinerario vital de un animal o de una planta, en el hombre reina el pensamiento que puede llegar a contradecir o negar el propio instinto de conservación de la vida. En efecto, el hombre decide el rumbo que quiere dar a su vida, elige y rechaza alternativas, acepta o ignora las vigencias sociales que conforman la vida en sociedad. El hombre es, casi desde su nacimiento, un animal moral, con hábitos, costumbres y valores. Luego viene el filósofo, artífice de un pensamiento de segundo grado que piensa la vida que es, como acabamos de ver, siempre pensada.

Detengámonos aquí por un momento y pospongamos por ahora la pregunta sobre los procedimientos de los que se ha valido -o se vale- el pensamiento filosófico, o de segundo grado, para pensar la vida. Pues, antes de emprender la construcción de un modelo hermenéutico para interpretar la vida ordinaria urge clarificar una cuestión preliminar: ¿si hablamos de vida cotidiana, de vida ordinaria, significa ello que hay

65. ORTEGA Y GASSET, J.: *Ensimismamiento y alteración*, O.C. V, Alianza Ed., Madrid 1983, p. 304.

otra vida extraordinaria, que no pertenece a la esfera de lo diario?

2. Vida ordinaria y vida extraordinaria

La llamada vida cotidiana forma parte de la vida humana pero la desborda, en sentido estricto. De ella forman parte también la naturaleza en su conjunto y los seres inertes que nos rodean, bien como útiles o como aditamentos inútiles: un automóvil, el aroma de una flor, nuestro gato, y los lentes para leer que nunca están donde los hemos dejado. Esas mismas cosas a las que Jorge Luis Borges dedica el soneto “Las Cosas”:

El bastón, las monedas, el llavero,
La dócil cerradura, las tardías
Notas que no leerán los pocos días
Que me quedan, los naipes y el tablero,
Un libro y en sus páginas la ajada
Violeta, monumento de una tarde
Sin duda inolvidable y ya olvidada,
El rojo espejo occidental en que arde
Una ilusoria aurora. ¡Cuántas cosas,
Limas, umbrales, atlas, copas, clavos,
nos sirven como tácitos esclavos,
Ciegas y extrañamente sigilosas!
Durarán más allá de nuestro olvido;
No sabrán nunca que nos hemos ido.

Todo ello forma parte de lo diario, de lo de todos los días, lo disfrutamos o lo sufrimos, pero no nos pertenece porque sólo mi vida me pertenece. Mi gato es suyo; el aroma de la flor lo roba el viento; y aunque desearíamos que los lentes fuesen una extensión material de nuestro cuerpo, un miembro postizo y humano, nunca podrán serlo (o eso espero). La vida cotidiana parece llenarlo todo porque intentamos que todo esté en nuestro próximo alrededor, danzando alrededor del hombre como un carrusel al que vamos añadiendo o quitando elementos de acuerdo con nuestros antojos y apetencias más íntimas, también de acuerdo con nuestros valores éticos y preferencias estéticas. La vida cotidiana sería entonces una realidad total, única para cada individuo pero tan homogénea que las diferencias no afectarían a lo más esencial de su modo de ser: puede que tu gato sea un perro, puede que prefieras un atardecer al aroma de una flor, y puede también que tu miopía te impida manejar un automóvil y lo tuyo sea el taxi, pero todo ello conforma eso que llamamos “vida cotidiana”.

¿Significa ello que todo es vida ordinaria, que no existe lo extraordinario en nuestras vidas, que todo fluye al compás de una armonía universal llamada cotidianidad? En mi opinión, la vida no es homogénea y única porque nuestros tiempos, espacios y acontecimientos tampoco lo son. Ciertamente es que vivimos en una sociedad que tiende a la globalización, a la uniformidad, una sociedad secularizada, civil, descreída y hasta caprichosa. Pero no todo es lo mismo ni da lo mismo. La cosa viene de lejos, de aquellas sociedades que hoy llamamos primitivas, arcaicas, que vivían de espaldas a la historia pero que sabían distinguir tiempos, espacios y acontecimientos que marcaban una discontinuidad vital que orientaba su existencia. La vida no era entonces homogénea porque el pensamiento estaba incardinado por un esquema dual encargado de marcar las diferencias: lo sagrado y lo profano. Hemos perdido, es cierto, este esquema tan nítidamente trazado entre lo sagrado y lo profano en nuestras sociedades, pero hemos heredado, en cambio, su estructura para nuestra vida diaria. Una estructura que ahora está transliterada, disfrazada, enmascarada, traducida a términos civiles, pero que sigue ahí, impidiéndonos vivir una vida indiferenciada y homogénea. Y así dentro del espacio inmenso y neutro distinguimos sitios asociados a nuestros recuerdos, construyendo una poética del espacio que no pertenece al ámbito común de la vida cotidiana de los hombres. Nuestras acciones no se rigen por tabúes, o por la violencia que genera el quebrantamiento del orden sagrado (René Girard), pero seguimos distinguiendo lo que está bien y debe ser, de lo que está mal y genera censura social o incluso castigos y penas institucionalizadas (Foucault), o simplemente mala conciencia. Y lo mismo podría aplicarse al tiempo o a los acontecimientos.

El hombre se resiste a la uniformidad y eso se traduce en el quiebro singular que da a su vida, que sin dejar de pertenecer a la esfera de lo cotidiano y de lo ordinario es también extraordinaria, porque es su propia vida y para ella construye un proyecto a medida, vistiéndola con el traje de los domingos o con la ropa de diario. Una vida en la que establece su escala de valores y su propio código ético, que no será la ética de los grandes filósofos, rebotante de principios, máximas, normas y leyes, sino una ética doméstica, de andar por casa, de diario, pero tan fundamental que rige su comportamiento, modo de ser y destino de su vida. Sobre este ámbito de la vida privada de cada individuo es imposible pensar. Sería tiempo perdido porque cada vida se piensa a sí misma en la medida en que se conoce tal cual es. No así sobre el ámbito de la vida cotidiana, patrimonio de la humanidad que tiene en común una serie de elementos o circunstancias, más o menos conocidas, sobre las que se puede reflexionar. El problema surge al intentar determinar cómo hacerlo, trazando las líneas básicas de lo que sería una hermenéutica de la vida cotidiana.

3. Filosofías de la vida cotidiana

Llegados a este punto conviene retomar la pregunta esbozada con anterioridad y plantearse bajo qué modelo o qué fórmulas hermenéuticas podríamos afrontar la tarea de pensar la vida cotidiana, o más precisamente, interpretarla. Propondré tres alternativas que iré desgranando al mismo tiempo que las limitaciones que le son inherentes, para quedarme finalmente con aquella propuesta que mejor responda al reto planteado. Claro que para interpretar la vida, para construir una hermenéutica de la vida cotidiana necesitamos saber cuál es el texto objeto de nuestra interpretación. Una primera posibilidad es no considerar texto alguno sino construir un modelo teórico sustentado en una base filosófica, que nace a partir de la propia experiencia del filósofo enfrentado al mundo, o simplemente de sus especulaciones. Una segunda alternativa consiste en acercarnos al ámbito de lo cotidiano de la mano de los textos literarios, la narración sobre todo, en la medida en que el escritor construye una trama de ficción entresacada de la vida diaria. La tercera es la de indagar las claves de sentido y los valores que funcionan en la vida cotidiana, rebuscando sus signos en los textos filosóficos, por cuyos entresijos se cuele la vida, recordándonos que el filósofo es también ese hombre de carne y hueso del que hablaba Unamuno, inscrito en la vida por más que renuncie a ella al escribir filosofía y elaborar un pensamiento abstracto.

A) Fenomenología y mundo de la vida: Husserl

Filósofos que se ocupasen de analizar en sus obras la vida y su problemática han sido muchos, de alguna forma todos los filósofos se ocupan de algún aspecto relacionado con la vida del hombre: uno habla del ser, otros de sus creencias, otros de los fenómenos que nos rodean como próximas circunstancias. Y, por lo tanto, elegir unos cuantos ejemplos entre tan amplia variedad no es tarea difícil sino, en todo caso, prolija. Me fijaré, tan sólo, en una propuesta filosófica, no porque englobe a todas las demás sino porque recae en los mismos problemas y defectos que la mayor parte de sus vecinas. Pasearé, con la mirada de un viajero ocasional y un poco frívolo en sus juicios, por la obra de un filósofo contemporáneo que ha hablado de cosas tan relacionadas con nuestro tema como “mundo de la vida”, “fenómenos”, “mundo natural”, etc.: me refiero a Edmund Husserl y a su fenomenología.

Primera cuestión a bocajarro para don Husserl: ¿puede la fenomenología dar cuenta de la vida? ¿De la vida real, de la cotidiana, de la vida vivida (no de la vida concepto filosófico)? A primera vista parece que sí, a tenor de las coordenadas sobre las que se construye el método fenomenológico. El término “fenomenología” significa estudio de los fenómenos. Husserl lo define del siguiente modo: “Fenomenología designa una

ciencia, un conjunto de disciplinas científicas; pero fenomenología designa al mismo tiempo y antes de nada, un método y una actitud de pensamiento: la actitud de pensamiento específicamente *filosófica* y el *método* específicamente *filosófico*”⁶⁶.

Un método marcado por una actitud filosófica que enfatiza la necesidad de volver a las cosas mismas (*Zu den Sachen selbst!*), dejando atrás los prejuicios y presupuestos (*Vorurteillosigkeit* y *Voraussetzunglosigkeit*), así como todas las teorías científicas que se han ocupado de ellas con anterioridad, para no condicionar nuestra aprehensión objetiva de las cosas. El nuevo método filosófico que propugna Husserl comienza por una crítica a la actitud natural. Luego vendrá la distinción entre el fenómeno puro en sentido fenomenológico y el fenómeno psicológico, objeto de la psicología. Este fenómeno puro o hecho absoluto se obtiene a partir de una reducción fenomenológica. Y de este modo, escribe Husserl, “a toda vivencia psíquica le corresponde, bajo la óptica de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro, que revela su esencia inmanente (tomada individualmente) como un hecho absoluto”⁶⁷. De este modo, en la fenomenología los objetos aparecen como existentes, no para mí, ni de un modo temporal, sino como hechos absolutos que se obtienen gracias a una visión inmanente deudora de la reducción fenomenológica. La fenomenología puede ser definida, en consecuencia -y así lo hace Husserl-, como una ciencia de los fenómenos puros y bla, bla, bla... El abecé del método fenomenológico husserliano que les ahorro para volver a la pregunta inicial: ¿puede la fenomenología dar cuenta de la vida?

Bien pensado, parece que no demasiado porque aunque utiliza gran parte de los términos que circundan a la vida recae en una teoría filosófica en la que los fenómenos no son los fenómenos concretos de ahí afuera (¿dónde habré puesto mis gafas?) sino el fenómeno tal como se nos aparece en la conciencia, desnudo de esos aditamentos minúsculos que hacen que las cosas sean lo que son para nosotros. A la fenomenología no le importa los hechos con los que nos tropezamos continuamente en nuestra vida diaria. Son para ella hechos contingentes a los que hay que encontrarles su esencia, separando el grano de la paja, cuando visitan nuestra conciencia. Es un trabajo meritorio pero que destruye primero a los fenómenos y luego a la vida a la que pertenecen. El fenomenólogo es un médico forense encargado de descubrir, mediante un metódico despiece, dónde se encuentra la vida. Para ello, abre en canal a un ser humano, le extrae el corazón y los pulmones, el hígado y el cerebro, y lo lleva todo ello a su laboratorio en donde descubre que gracias a los

66. HUSSERL, E.: *Die Idee der Phänomenologie Fünf Vorlesungen*. Walter Biemel (ed.), Husserliana E. Husserl Gesammelte Werke, II, 1950(2), p. 23.

67. *Ibidem*.

pulmones respiramos, que el corazón bombea sangre a todo el organismo, que el hígado es una refinería en miniatura y que el cerebro es una masa gris todavía con innumerables misterios cuya muerte le ayuda a certificar la defunción de un ser humano. Claro que, en este proceso, ese sabio y escrupuloso forense ha perdido la vida del individuo que analizaba. ¡Qué faena! Ahora que ya sabía lo que era la vida, ésta se ha ido para siempre entre sus manos a golpe de precisos trazos de bisturí y tijeras. ¡Qué faena! Ahora que disponíamos de un método riguroso para construir una ciencia de esencias, capaz de describir cómo se presentan los fenómenos en nuestra conciencia, resulta que esas esencias no coinciden con los fenómenos de los que las hemos extraído, quizás porque el trigo no es sólo grano y la paja no es algo accesorio en la constitución de su esencia, de su particular modo de ser. Es cierto que declara querer llegar a las cosas mismas, pero bien entendido que antes deben ponerse fuera del paréntesis protector (*epoché*) nuestras convicciones, nuestros principios, nuestras creencias, la tradición a la que pertenecemos, etc. Es entonces cuando el fenomenólogo nos dice: tú eres carne y huesos. Y es entonces cuando yo respondo: “Yo no soy eso”. A decir verdad, eres eso y unas cuantas cosas más que han quedado en el camino porque no eran esenciales sino parte de nuestra visión natural de los fenómenos, que están fuera de un paréntesis. Un desasosiego interior surge en el sujeto. ¿Quién soy yo? ¿El contenido del paréntesis o un 80 por ciento de agua? Y acabamos diciendo eso, por desgracia, tan frecuente en nuestros días: ¡si yo he de ser un paréntesis ¿para qué la filosofía?!

A mi entender, para recuperar el pensamiento y valores de la vida cotidiana conviene adoptar justamente la actitud contraria, esto es, intentar comprender los valores del hombre a la luz de las coordenadas de sentido del mundo natural, cotidiano, pues el sentido elaborado en este mundo, tan inocentemente construido, va a coincidir en lo esencial con las coordenadas de sentido que en su origen detentaba la ética y de las que quedan vestigios, por ejemplo, en la ética estoica.

B) Vida y valores en los textos literarios

¿Obtendríamos mejores resultados en nuestro intento de interpretar la vida cotidiana tomando en consideración las obras literarias como textos idóneos para entresacar los valores y normas morales que habitan en su interior?

Los textos literarios, muy especialmente, la novela y el cuento, son relatos de ficción sobre la vida de ciertos personajes que conforman una trama argumental. Pero decir que se trata de relatos de ficción, no significa que sean relatos falaces. Tanto es así que, en ocasiones, se le ha concedido más verosimilitud a los personajes de una obra que a la propia vida de los autores que los han escrito. Don Quijote y Sancho Panza,

defendieron Unamuno y Ortega y Gasset, son más reales que el propio Cervantes, porque en ellos palpita la vida hasta el punto de erigirse en dos modelos a imitar o rechazar.

Vista desde la perspectiva de la vida real, que se rige por el esquema de lo serio, la novela es una farsa: construye una realidad aparente que no es verdadera sino, en todo caso, plausible. Pero en esa farsa van dibujados los interrogantes de la vida diaria, a los que todos nos enfrentamos, y las respuestas en forma de conducta que ofrece un personaje o conjunto de personajes. Una respuesta perversamente amañada por la omnipotente y omnisciente pluma del autor que ha creado esa trama, pero que refleja la vida y sus problemas más acuciantes: personales, sociales, morales, políticos, axiológicos, etc. Es este hecho el que ha llevado a Paul Ricoeur a situar, en el Estudio Sexto de *Soi-même comme un autre*, la teoría narrativa en el mismo plano de la teoría de la acción y de la teoría moral. De tal modo que la narración funciona como una transición natural entre la *adscripción* y la *prescripción*. Las acciones complejas, opina Ricoeur, pueden ser refiguradas por ficciones narrativas llenas de anticipaciones de carácter ético. Son todas estas razones las que llevan al filósofo francés a defender que “narrar, ... es desplegar un espacio imaginario para experiencias de pensamiento en las que el juicio moral se ejerce según el modo hipotético”⁶⁸. Toda novela es un ensayo de laboratorio sobre la vida. La malsana curiosidad de saber cómo resuelven otros sujetos distintos a mí sus problemas diarios es lo que nos lleva a su lectura. Arrojados a la vida sin libertad de elección, encontramos en las tramas de ficción esa posibilidad de reflexión y juicio sobre la vida, que no nos ofrece nuestra propia vida, la cual, por desgracia, no se piensa antes de ser vivida sino que se vive al mismo tiempo que se piensa.

Por otra parte, es muy frecuente que el literato apoye su relato en experiencias propias que luego adorna, deforma, complementa, exagera, etc. De este modo, la vida se vuelve a colar en una construcción irreal cuya base es la vida de su autor, o parte de ella. Aunque este aspecto no es el más relevante porque de lo que se trata es de interpretar la vida a través de una composición que transforma la realidad, de modo muy semejante a como lo hace el pintor que debe plasmar en un lienzo de dimensiones reducidas la amplitud de un paisaje o la fiesta de colores y luz de un campo de amapolas. Necesariamente echará mano de figuras literarias para describir a los personajes, su modo de comportarse, sus rasgos físicos y psicológicos, las situaciones a las que deben enfrentarse, etc. Todo este equipo de figuras, que viajan en el interior del texto, son las técnicas narrativas que le permiten reescribir

68. RICOEUR, P.: *Soi-même comme un autre*; Éd. du Seuil, París 1990, p. 200.

y transformar lo real hasta para adaptarlo al género novelesco, de manera que una novela pueda ser creíble. Porque también las novelas tienen su seriedad interna y unas pautas que deben ser respetadas, como respeta el arquitecto las leyes de la gravedad al diseñar un edificio. Un edificio que, por cierto, puede reproducirse a escala en una maqueta o de manera fantástica en una casa de muñecas para niños. ¿No sucede lo mismo en una novela realista, maqueta a escala de la vida y costumbres de una época, o en una novela fantástica, cuadro policromado donde la realidad está gobernada por una imaginación desbordante? Análogamente, en un texto de ficción, además de la mutación que experimentan los hechos al ser traducidos en palabras, existe una metamorfosis mucho más profunda consistente en reproducir hechos inexistentes que sólo existen merced a la imaginación de un autor que los combina hasta hacerlos internamente creíbles. Lo verdaderamente grandioso de una narración no es que represente fielmente la realidad sino que pueda entenderse como alegoría de aquélla. De manera que el lector pueda hallar sus propias respuestas a la pregunta ¿qué me está diciendo el autor al presentarme estos hechos?

En una mirada sosegada descubriremos también que la novela se rige por unas leyes de cierre que no siempre podemos encontrar en la vida real. Y ello es debido, en gran parte, al tiempo restringido de la novela frente al tiempo abierto e inconmensurable de los acontecimientos cotidianos. En la vida se entremezclan historias que no siempre encuentran un final feliz (*happy end*), ni siquiera un final; mientras que en la novela no pueden quedar cabos sueltos, historias sin terminar (y cuando quedan suelen estar calculados para que los cierre el lector). Existe en ellas un principio y un final, y unas leyes de cierre o de buen sentido que deben cumplirse para que el artificio argumental funcione. De ahí que la novela, aun siendo una ficción, nos ofrezca la posibilidad de examinar la vida de una forma terminada, sin interrupciones, respetando un principio de orden y una causalidad que en la vida real nunca podemos descubrir por entero. Un orden y una organización de los acontecimientos que es pura invención pero nos satisface porque unas cosas casan con otras, porque a toda causa le sigue su efecto (raramente se introduce algún elemento en el relato para nada) y así la vida se va cumpliendo con mayor perfección y sentido que la propia vida real.

El escritor juega con ventaja porque sus licencias son ilimitadas en lo que se refiere a la recreación de la vida. Frente al historiador que narra unos hechos acaecidos, o a un periodista que nos refiere una noticia, ajustándose a unas leyes que les obligan a reflejar lo real, el escritor sólo se debe a la realidad que él mismo crea y a su verdad interna. El mundo de la narración literaria es un mundo estético. No quiere

decirse con ello que no se planteen problemas morales o filosóficos en el interior de la trama. Ya quedó dicho con anterioridad que la creación puede contener todo tipo de problemáticas pero siempre circunscritas al pacto implícito entre el autor y el lector: te cuento algo verosímil para hacerte pensar al tiempo que te muestro una vida y sus problemas, pero tú y yo sabemos que pertenecen al mundo de ficción que he creado. No olvidemos que Don Quijote pierde el sentido de la realidad cuando olvida la frontera entre el carácter fantasioso de las novelas de caballerías y el mundo real.

“Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en los libros, así de encantamientos como de pendencias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores, tormentas y disparates imposibles; y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas sonadas soñadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo”⁶⁹.

Ahora bien, aceptar que el mundo de la novela es un mundo estético, distinto del mundo real, no significa negar el hecho que este mundo está construido a partir de la experiencia de la propia vida que el autor entresaca de su experiencia, trabajada técnicamente para crear una trama. Por eso, no es desdeñable *a priori* la posibilidad de interpretar la vida a partir de una creación literaria.

¿Cuál sería, a mi modo de ver, el inconveniente que supone tomar el relato de ficción como texto para realizar nuestra soñada hermenéutica de la vida cotidiana y sus valores? Pues, justamente, la doble mimesis que caracteriza a la ficción. Los personajes sufren, aman, dudan, mueren, están dentro de un mundo pleno en el que se introduce el lector, formando parte de la dramatización. Pero ese mundo es obra de un demiurgo que tiene sus modelos ideales en otro mundo que es el mundo real, el mundo de sus experiencias personales, el mundo de su imaginación, el mundo donde ha obtenido la capacidad técnica para crear otros mundos que van dentro de él, al igual que esas muñecas rusas que van unas dentro de otras. Huelga decir que a ese demiurgo le llamamos escritor y lo respetamos porque forma parte del ámbito de la seriedad, aunque rompa dichos esquemas para construir una trama que ya no forma parte de lo serio sino de lo fantástico, en donde desaparece la verdad porque triunfa una farsa aceptada. Por ello, una hermenéutica de la vida cotidiana y de sus valores a partir de la novela es un ejercicio arriesgado en un doble sentido: en primer lugar, al no poder garantizar el valor de verdad de aquello que interpretamos como

69. CERVANTES, M. de: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*; Cátedra, Madrid 1982 (4), p. 88.

vida, ya que se trata de una ficción construida por un hábil demiurgo, “facedor” de mundos y encantamientos. Y, en segundo lugar, porque tampoco podemos garantizar la autenticidad de nuestra propia vida al aceptar, en tanto que lectores, el pacto implícito con la farsa que nos propone el autor. En efecto, cuando leemos un relato de ficción, experimentamos una mutación ontológica y existencial, abandonamos nuestra vida real y nuestro ser para convertirnos en testigos de cuanto acaece en el interior de la trama. Nosotros, como Zaqueo, intentamos ser simplemente testigos mudos de los acontecimientos sin implicarnos en ellos y subidos a la higuera que siempre aparece al borde del camino seguimos la marcha del cortejo de personajes desde lo alto. Pero siempre hay alguien que nos llama: “¡Zaqueo! Baja porque hoy quiero hospedarme en tu casa”. ¿Por qué no cerramos el libro, provocando que ese maleficio que nos domina y nos transforma se desmorone como un castillo de naipes? Por pura conveniencia. La literatura desempeña una importante función al regalarnos una ampliación sin límites de nuestro mundo y de nuestra experiencia. En vez de una vida podemos vivir mil, ponernos en la piel de otros hombres con los que nos identificamos sabiendo que no son nosotros; reprobar una conducta moral que comparamos inevitablemente con la nuestra; llorar nuestra muerte en la muerte del otro; cantar con los que cantan las andanzas del héroe. Y, a continuación, cerrar las páginas que estábamos leyendo, dejar dormido el libro sobre la mesa y volver a la vida: ¿dónde habré puesto las malditas gafas?

C) La vida a través de los textos filosóficos

Otro intento de captar la vida es el de aventurarse a leer los textos filosóficos desde una nueva perspectiva que no sólo preste atención a los conceptos y razonamientos abstractos, a los que se ha adherido tradicionalmente la filosofía, sino también a través de los elementos figurativos de los que se vale el filósofo cuando elabora su discurso. Símbolos, metáforas, comparaciones, símbolos y toda una amplia variedad de figuras rompen la neutralidad del texto, el utópico grado cero de la escritura, conectando el sentido del texto filosófico con el sentido de la vida diaria, tal como aparece en refranes populares o en el cuadro de valores que cada cual construye. Muy a pesar de las fórmulas abstractas por las que optaron históricamente los filósofos para hablar de la realidad, borrando en ocasiones las huellas sensibles de sus conceptos (Derrida), si examinamos sus discursos comprobaremos su dependencia con respecto al mundo de la vida, con el que comparte esquemas de sentidos comunes, así como esa intangible medida que dictan las reglas de prudencia, orden y buen sentido. Valores elementales de la vida cotidiana pero que están también en el subsuelo de los textos filosóficos, por más que el filósofo renuncie a ellos buscando la tan deseada abstracción. La filosofía aspira a lo razonable pero está destinada a enfrentarse en algún momento con lo real, y el filósofo no siempre

dispone de un lenguaje unívoco y formalizado para analizar, describir o reconstruir esa realidad. Así pues, son las huellas de la vida, que traspasan a menudo la censura consciente del filósofo, las que hay que recuperar por debajo de la grave formalidad del texto para hacerse con el sentido y con los valores que funcionan en la vida cotidiana y que, calladamente, aparecen en las grandes obras filosóficas; porque el filósofo es, antes de nada, un hombre. Digo calladamente porque muchas veces el filósofo intenta hacer desaparecer los rastros sensibles y figurativos que delatan la conexión de su pensar con la vida, para evitar de este modo que puedan acusar a su filosofía de estar *literaturizada*, bestia negra que devalúa el rigor científico de cualquier propuesta filosófica. Otras veces estos esquemas de sentido no arrancan de la parte consciente del autor, de una decisión meditada, de una inferencia lógica o de un hábito literario, sino que pasan al texto sin que él sea consciente. Ortega, por ejemplo, se da cuenta de que la vida es temporalidad, historia, circunstancia, perspectiva, razón, pero también caza, naufragio, esfuerzo natatorio, bosque que no deja ver los árboles, camino, lucha, quehacer, etc. Y, para hablar de esta vida tan rica en matices, transforma el riguroso lenguaje filosófico en una herramienta apta para describir los colores, el movimiento, el drama, la pasión, los sentimientos, el esfuerzo y las olas del mar de nuestra vida. Ello explica que sean tanto los conceptos fundamentales de su filosofía como sus metáforas las que expresen la vida, que defiende nuestro filósofo como valor supremo.

¿Qué ventajas ofrece este nuevo modo de leer filosofía? Los elementos sensibles y figurativos de los textos filosóficos no son sólo figuras retóricas o didácticas sino que manifiestan paralelismos admirables entre la constelación de ideas y hechos de la vida cotidiana, demostrando que en la filosofía más compleja y abstracta funcionan leyes muy distintas a las de la lógica tradicional, que confluyen con las estrategias al servicio del pensar práctico de la vida cotidiana⁷⁰. De este modo, los elementos sensibles de los textos filosóficos no sólo delatarían esquemas comunes de sentido entre la filosofía y la vida cotidiana, sino también valores compartidos entre los dos ámbitos, demostrando que el filósofo no puede abandonar su humanidad cuando escribe, vinculado y deudor de unos valores vitales que no siempre declara para no devaluar la altura conceptual de sus escritos. Valores que, sin embargo, condicionan profundamente su pensamiento y propuestas teóricas: cosas menudas que se silencian o desprecian pero llenas de autenticidad.

70. Sobre este tema Cf. BALIÑAS FERNÁNDEZ, Carlos, "Los temas de mi Filosofía. Autobiografía intelectual", en AGÍS VILLAVARDE, Marcelino et al. (coords.): *A tarefa do pensar. Homenaxe ó profesor Carlos A. Baliñas Fernández*, Ed. Sementeira, Noia, 2007, pp. 11-44.

Es éste un camino abierto sobre el que conviene seguir pensando por su originalidad y la nueva perspectiva que ofrece tanto para entender esos *constructos* que son las obras filosóficas, como la propia vida concreta y cotidiana. Dos ámbitos que no son tan estancos y contrapuestos como de ordinario se ha considerado, poniéndonos así sobre la pista del carácter integral del discurso humano.

4. La ética como laboratorio de valores

Hemos tenido la oportunidad de apreciar cómo la literatura es -o puede ser- un magnífico campo de experimentación, donde los valores se presentan como parte de una vida y no como principios filosóficos desnaturalizados. Lo mismo sucedería con las grandes obras filosóficas, a poco que realicemos el esfuerzo de rescatar su origen sensible y figurativo, despreciado u oculto detrás de las baterías de conceptos y razonamientos abstractos. Se trata, por lo tanto, de dos vías abiertas y prácticamente sin explorar para pensar la vida cotidiana y sus valores. Unos valores necesariamente domésticos, de diario, de las cosas sencillas y menudas, marginadas de los grandes tratados de ética. Cuando, en realidad, la ética no siempre fue así porque en su mismo origen existió esta más humilde vía que relacionaba los valores de los hombres con su vida; una ética natural y doméstica que se perdió con el progresivo proceso de abstracción filosófica hasta llegar, como decíamos al comienzo, a una situación en la que un buen puñado de libros sobre ética parecen un ejercicio intelectual y para intelectuales que nada tiene que ver con la vida. Una ética triste y descorazonadora para el hombre. ¿Es posible recuperar la acepción naturalista y doméstica que caracterizó la orientación inicial de la ética? ¿Se consigue, de este modo, poner en relación a la filosofía con la vida de los hombres?

Podría intentarse porque este camino ya fue contemplado originariamente en la ética, aunque no se haya desarrollado históricamente. En efecto, el vocablo “*êthos*”, del que nace la palabra “ética”, tenía dos sentidos fundamentales. “*Êthos*” era la morada, el lugar privilegiado que el hombre escogía como residencia, donde levantaba su tienda para establecerse, para hacer de aquel *espacio* heterogéneo un sitio donde vivir. Si el *sitio* era compartido por un mismo espíritu comunitario y podía convertirse en patria. Esta es la primera y más antigua acepción del término que no triunfó en la historia de la filosofía a pesar de que queden vestigios de este uso en la obra de Aristóteles. Y, a pesar también, de la recuperación contemporánea de esta versión llevada a cabo por Heidegger, quien asignó para el hombre la morada del ser, y para el ser la morada del lenguaje. Triunfó, en cambio, y alcanzó resonancia histórica la segunda acepción, que reservaba para el término “*êthos*” todo lo relativo a los hábitos, las costumbres, la manera de ser y, por extensión, el carácter y la moralidad (acepción heredada también por el término latino “*mos*”, nuestra “moral”). De tal

manera que de la primera acepción que sólo refería el entorno de la casa, morada o residencia (y sus valores), pasamos a una segunda acepción que refiere los hábitos y costumbres de los moradores, e incluso el carácter, no en sentido biológico de temperamento, sino queriendo expresar las distintas maneras de habitar, de llevar la vida. Una vida que, a base de ser vivida, con hábitos y costumbres erigidos en vigencias sociales o comunitarias, son aceptados como patrones de conducta, de lo que está bien y de lo que está mal⁷¹.

Y, sin embargo, si uno recorre los entresijos de la historia de la filosofía comprobará que la acepción triunfante en la Ética no fue la perteneciente al plano de una moralidad natural sino la otra más elaborada o de segundo grado, encargada de establecer los valores y el comportamiento virtuoso inherente a ellos. No ignoro que a esta regla general pueden oponérsele toda una serie de excepciones históricas que dan cuenta de la pervivencia del espíritu de la “primera ética”. Hemos citado ya el caso de Heidegger, pero podría hablarse igualmente de la ética estoica y de su principio fundamental de vivir de acuerdo con la naturaleza como bien moral. Este vivir de acuerdo con la naturaleza invitó a buscar aquellos bienes primordiales de la naturaleza, deducidos a partir del concepto de “oikeíosis” (de “oikeios”: doméstico, de la casa, de la familia, de la patria) que Zenón transmitió a su Escuela. Un principio que tenía, por tanto, una fundamentación en algo físico y tan cercano al hombre como su morada y los valores domésticos y no en algo trascendente y alejado de la vida. ¿No será hora ya de recuperar esta moral doméstica, cotidiana, perdida en los laberintos de la historia del pensamiento occidental?

No es pequeña la osadía de intentar responder a este interrogante, más si cabe en esta parte conclusiva del capítulo. Por eso, no niego que sea lícito seguir haciendo una ética normativa, con principios y normas morales, con leyes, imperativos éticos y grandes conceptos filosóficos, pero como he intentado mostrar hay otros caminos que valdría la pena recorrer de la mano de nuevas fórmulas. Modelos de análisis que aparecen si nos despojamos de las ínfulas filosóficas para recuperar la radicalidad de lo que somos: seres humanos ocupados en pensar nuestra propia vida como si fuese la vida misma.

71. Cf. ARANGUREN, J. L.: *Ética*, Revista de Occidente, Madrid 1965.

VIII

LA SOLEDAD DE UN MUNDO SIN SUJETO

1. El hombre al desnudo

Al comienzo de su ensayo *Del sentimiento trágico de la vida*, Miguel de Unamuno realiza, con la reivindicación de un sustantivo, uno de los más sentidos alegatos existencialistas en favor del hombre. “Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere -sobre todo muere-”⁷². La necesidad de acercarse al horizonte del hombre concreto azuzó a la filosofía del naciente siglo XX hasta el punto de conducir a la metafísica, siempre preocupada por un ser descarnado, hacia un ser-ahí menos pretencioso pero más comprometido con la pregunta que se interrogaba por su sentido. Un sentido que Heidegger buscó pacientemente en la analítica existencial que nos legó en *Sein und Zeit*. La decisión heideggeriana de afrontar dicha tarea no debió resultarle ni fácil ni confortable, tanto desde el punto de vista personal como, sobre todo, intelectual. Esta concreción de la metafísica hacia un *Dasein* atravesado por la temporalidad, este descenso a las catacumbas del ser del *Dasein* (¿del hombre?) supuso el abandono de una filosofía que había caído prisionera del idealismo cuando se dirigía al encuentro de las cosas mismas. El noble objetivo husserliano de llegar a la esencia de las cosas y resguardarla en un paréntesis había aconsejado tirar por la borda todo lo que no fuese esencial. Uno a uno debían caer todos los superfluos aditamentos que quedaban fuera del paréntesis, adheridos a las cosas como lastres aparentemente accidentales e inútiles. Era una posibilidad, ciertamente, pero insatisfactoria para aquellos filósofos que creían descubrir mejor al hombre a través de sus humildes inesencialidades que la pulcritud de su ser ideal. Heidegger debió, por lo tanto, sopesar el giro existencialista de su filosofía del ser, rompiendo con la metafísica tradicional, construida a partir de un patrón ontoteológico. Debió sopesar, desde luego, si la ruptura con el método fenomenológico, en los términos establecidos por el maestro y padre de la fenomenología, compensaba la apuesta por el existente humano, siempre innombrado y oculto por el concepto de *Dasein*, rescatado del almacén de la lengua alemana.

No fue una conducta excepcional si echamos un vistazo retrospectivo a la filosofía del pasado siglo. Todas las filosofías existencialistas, en sus múltiples modalidades

72. UNAMUNO, M.: *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C., VII, Escelicer, Madrid 1966, p. 109.

y formulaciones, abandonaron el fortín de los grandes principios filosóficos y metodológicos para instalarse en los barrios marginales, donde habitaba el hombre concreto, el hombre de carne y hueso, que sufre y muere, que se angustia porque su ser está indisolublemente unido a la temporalidad.

2. Nostalgia de Dios

En aquel tiempo el hombre todavía tenía futuro. O quizás sería más exacto decir que el futuro era el hombre, abandonado a su suerte tras haber renunciado a Dios. Un deicidio con severas consecuencias que muy pronto iban a manifestarse. La soledad del hombre, tal como había pronosticado Nietzsche al anunciar la muerte de Dios, le devolvió a los valores de la tierra, pero éstos debían ser establecidos *ex novo*. Inicialmente, más que peregrinar sobre la faz de la tierra, el hombre vagaba desorientado porque ya no tenía santuarios a los que dirigirse. La tierra, que había sido su hogar durante miles de años, se convertía ahora en un desafío. Ya no se trataba sólo de dominarla siguiendo las instrucciones del Creador, tarea por cierto que el hombre realizaba con probada eficacia con la ayuda de la técnica. No: debía recrearla a su imagen y semejanza, hacerla habitable, adaptándola a la escala humana.

El pavor a que la tierra se convirtiese en un lugar inhóspito para el hombre le llevó a comenzar la inmensa tarea encomendada por la transformación de la naturaleza, posponiendo para más adelante el establecimiento de una escala de valores que llenase el vacío de la moral cristiana a la que se había renunciado. Las prisas le hicieron desechar soluciones transitorias del tipo de la moral provisional cartesiana y no apelar ni seguir las costumbres ni cualquier otro subterfugio para discernir el bien y el mal. Por lo demás, las filosofías materialistas habían dejado al descubierto la verdadera esencia del hombre: el trabajo. Y éste, según puso de manifiesto Marx en sus *Manuscritos de Economía y Filosofía*, no es otra cosa que la transformación de la naturaleza en beneficio del hombre. La única condición que debía cumplir el hombre-trabajador para realizar su esencia es que el trabajo no fuese enajenado por nada ni por nadie. Lo demás sería el precio a pagar por el progreso. Así, el agotamiento de los recursos naturales, la destrucción de la naturaleza, la degradación del medio ambiente, no sólo eran hipótesis remotas, quejas lastimeras de los románticos, sino incluso un atentado contra la libertad y potencia humanas, rescatadas directamente de las manos de Dios. “Qué contradictorio sería -escribe Marx- que cuanto más subyuga el hombre a la naturaleza mediante su trabajo, cuanto más superfluos vienen a resultar los milagros de los dioses en razón de los milagros de la industria, tuviese

que renunciar el hombre, por amor a estos poderes, a la alegría de la producción y al goce del producto”⁷³.

La condición del hombre moderno, resultado tan inevitable como incierto de esta nueva concepción materialista del hombre, nos la ofrece Hannah Arendt aportando las claves conceptuales para definir la nueva situación. En efecto, con el término *vita activa* designa las tres actividades humanas fundamentales: el trabajo, la labor y la acción. Cada una de ellas se corresponde con las condiciones en las que se da la vida sobre la tierra: los procesos biológicos, la fabricación artificial de objetos y la actividad humana. Pero a diferencia de Marx, Hannah Arendt no olvida una segunda tarea del trabajo, impuesta al hombre por la condición de la vida humana: “la lucha incesante contra los procesos de crecimiento y de decadencia por los cuales la naturaleza invade constantemente el artificio humano, amenazando la durabilidad del mundo y su aptitud para servir a los hombres”⁷⁴. El viejo cuento de la gallina de los huevos de oro, sacrificada por un error de cálculo.

3. De la metafísica a la tecnociencia

También las nuevas filosofías del lenguaje nos hablaban de un nuevo hombre, reforzando por otro camino la invitación materialista a dirigirse hacia la ciencia: el hombre neopositivo. Nos movemos en el mismo contexto temporal, con la única diferencia de que los vientos que traen las nuevas ideas no sólo son continentales sino también anglosajones. Es en las primeras décadas del siglo XX cuando se concitan un conjunto de hechos especulativos que transforman la tradición positivista decimonónica en una nueva corriente filosófica neopositiva. Siendo diversos sus portavoces, muestran una idéntica carta de presentación: una actitud positiva (o neo-positiva) y antimetafísica. Había que sustituir de una vez por todas a la metafísica por la ciencia como órgano supremo del conocimiento humano. Cualquier filosofía sospechosa de heredar el vacío lenguaje de las disputas metafísicas de antaño debía rechazarse sin más explicaciones. Por añadidura desaparecerían también buena parte de los problemas filosóficos que no eran sino problemas de lenguaje. En un alarde de misericordia intelectual, los neopositivistas facilitaron una tabla de salvación para que los más aguerridos filósofos se mantuviesen a flote. La filosofía, que no es una doctrina o un modo de conocimiento junto con la ciencia, debía concentrarse en análisis lógico de las proposiciones y conceptos de la ciencia, convirtiéndose en una *hermenéutica* de los enunciados científicos. Lo expresa con meridiana claridad Wittgenstein, entre otros, en su *Tractatus*: “El método correcto

73. MARX, K.: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Werke I, Dietz Verlag, Berlín, 1968, 1. Man. 1, XXV.

74. ARENDT, H.: *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, París 1988, p. 146.

de la filosofía sería propiamente este: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural - o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía- y, entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio -...- pero sería el único estrictamente correcto”⁷⁵. Si superamos esa insatisfacción veremos correctamente el mundo, a costa, eso sí, de guardar silencio sobre determinados temas pues no en vano el *Tractatus* concluye con una frase lapidaria que se me antoja un magnífico epitafio para la filosofía: “De lo que no se puede hablar hay que callar”. Esto de echar piedras contra el propio tejado filosófico hizo furor y mantuvo plena vigencia entre los pensadores de esta corriente. En un escrito autobiográfico publicado en el año 1959, titulado *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Russell todavía se mantenía en sus trece al defender que el valor de la filosofía estaba condicionado a que estuviese construida sobre sólidos cimientos no específicamente filosóficos⁷⁶. Hoy puede resultarnos llamativa la existencia de una filosofía no filosófica o de un sujeto que no pertenece al mundo sino que es un mero observador de la ciencia. Pero es parte de una mentalidad neopositiva que luchaba en pro del rigor de nuestro lenguaje, que no era otro que el lenguaje de la ciencia interpretado, y dentro del mismo no tenía cabida el sujeto.

El neopositivismo contribuyó al endiosamiento de la ciencia en detrimento de la filosofía y del hombre. Pues el hombre, como la filosofía, muestra un impenitente deseo de hablar y de rebasar con el pensamiento los límites del mundo. La consigna era otra: guardar silencio para escuchar la música celestial de la ciencia. El sujeto, tal como lo expresa gráficamente Wittgenstein en su *Tractatus*, es como ese ojo que ve pero no se ve (a sí mismo), “no pertenece al mundo sino que es un límite del mundo”⁷⁷. No debemos perder la perspectiva ni aventurarnos por sendas perdidas que nos distraigan de lo verdaderamente relevante: el conocimiento científico que aspira a ser totalmente impersonal, frase literal con la que inaugura Russell *El conocimiento humano*. Un título, por cierto, en el que se podría sustituir el adjetivo *humano* por el adjetivo *científico* sin mermar ni un ápice la fidelidad al contenido de este denso libro.

He aquí, pues, dos filosofías coetáneas que aportan las herramientas necesarias para transformar el mundo: unas manos que trabajan y un lenguaje que allana el camino de la ciencia. Con tales herramientas el hombre se concentra con frenética pasión en la transformación de la naturaleza para cumplir su esencia. Cuenta con la ayuda

75. WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-philosophicus*, Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt 1989, 6.53.

76. RUSSELL, B.: *My Philosophical Development*, George Allen & UnWin, Londres 1959.

77. Wittgenstein, L., Op. Cit., 5.632

inestimable de la ciencia y de la técnica que no sólo le ahorran esfuerzo y tiempo sino que le descubren capacidades insospechadas de la imaginación y creatividad humanas. Llevado una vez más por la admiración, la misma por cierto que Aristóteles responsabiliza del surgimiento de la filosofía, el hombre se extravía, vuelve sus ojos hacia la ciencia y la técnica, olvidando que eran medio para alcanzar el humanísimo fin de llegar a ser hombre y se convierten en fines en sí mismos. La ciencia y técnica se involucran en una desenfrenada carrera para llegar siempre un paso más allá, para rebasar cualquier límite, para destronar las utopías y ensueños del pasado y convertirlos en realidades actuales o factibles. Perdida la perspectiva inicial que establecía lo que debíamos entender como medios y como fines, el trabajo pierde también su condición de principio central de la metafísica socio-económica marxiana que reducía la esencia del hombre a ser unas manos que trabajan. El trabajo pierde toda su importancia mientras la ciencia y la técnica se convierten en una poderosa apisonadora de las conciencias, en una sutil forma de ideología que se generaliza en una sociedad desprotegida contra los efectos de la nueva religión positiva, construida sobre los cimientos de la idea ilustrada de progreso que nadie había puesto en duda hasta entonces. Muchos se han dado cuenta de las repercusiones de este proceso que se da en el siglo pasado a velocidad de vértigo, pero quizás nadie lo describe con más agudeza que Habermas. “Como variable independiente aparece entonces un progreso cuasi-autónomo de la ciencia y de la técnica, del que de hecho depende la otra variable más importante del sistema, es decir, el progreso económico. El resultado es una perspectiva en la que la evolución del sistema social *parece* estar determinada por la lógica del progreso científico y técnico”⁷⁸.

Las decisiones políticas deben orientarse entonces a satisfacer las necesidades prácticas de funcionamiento impuestas por lo que hoy denominamos la tecnociencia. Las cuestiones prácticas no dependen de decisiones políticas adoptadas democráticamente sino de lo que estiman conveniente los tecnócratas que administran la ciencia. Para Habermas, peor incluso que la pérdida del poder de decisión por parte de la voluntad política es que “esa tesis haya podido penetrar como ideología de fondo en la conciencia de la masa despolitizada de la población y desarrollar su fuerza legitimatoria”⁷⁹. Como siempre, el mensaje tarda en llegar. Habermas publica su conocido ensayo *Ciencia y técnica como ideología* en el año 1968 y este funcionamiento cuasi-autónomo de la tecnociencia así como su poder de legitimación no había alcanzado ni mucho menos a su punto culminante. Y, lo cierto, es que no se trataba solamente de desoír las advertencias de los intelectuales, tan

78. HABERMAS, J.: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1968, tr. esp. *Ciencia y técnica como ideología*, Ed. Tecnos, Madrid 1984, p. 88.

79. *Ibidem*, pp. 88-89.

inconformistas y alarmistas como alejados del núcleo de preocupaciones cotidianas del hombre común. El hombre de la calle conocía e incluso temía los efectos destructores de la ciencia y la técnica aplicadas a la carrera armamentística. También la guerra había experimentado una más que notable transformación con la aplicación impecable y sistemática de los últimos avances científico-tecnológicos y la posibilidad cierta de destruir el planeta en su conjunto: por primera vez en la historia se había desembocado en un inquietante punto muerto que se bautizó como “guerra fría”.

En el límite del sinsentido, es cuando el hombre cae en la cuenta de que acaso ha errado el camino. De que quizás la decisión de postergar la ética frente a la transformación de la naturaleza no había sido la correcta. O bien que el medio utilizado para lograrlo, la ciencia y la técnica, se había convertido en un fin en sí mismo no previsto, deturpando la intención original. Sea como fuere, nos hallamos ante un problema de grandes dimensiones para el hombre y de difícil solución porque la historia nunca retrocede sobre sus pasos y no es posible desandar el camino. La sociedad tecnológica y todas sus consecuencias aniquiladoras para el hombre y la naturaleza nos obligan a construir la ética a partir de nuevos principios. Como hemos visto en capítulos precedentes, Hans Jonas lo ha descrito con toda claridad y crudeza en *El principio de responsabilidad*, libro que aparece en el año 1979, con la suficiente perspectiva sobre un siglo en el que el hombre había llegado a la luna y no conocía al vecino de al lado. La nueva ética nace como respuesta a los desafíos de esta nueva sociedad y lo que cambia, fundamentalmente, es la escala: el bien y el mal en las sociedades pre-industriales afectaba a la esfera de las acciones individuales cuyas repercusiones eran siempre limitadas e imputables a un sujeto sobre el que no existían dudas. Todo pasa a ser diferente en la nueva sociedad tecnológica porque hay un cambio sustancial que afecta a las magnitudes. La acción humana y su poder destructor alcanza al planeta; no siempre es fácil imputar una acción a un sujeto (es el caso de los procesos industriales en los que interviene una pluralidad de sujetos cuya responsabilidad es difícil de establecer); y los efectos de nuestras acciones pueden prolongarse en un futuro indeterminado. Por primera vez en la historia la presencia del hombre en el mundo no es un hecho incuestionable por lo que pasa a ser una obligación no sólo garantizar el futuro del mundo sino el futuro del hombre.

En su imparable avance, la tecnociencia, desarrollada por hombres, alcanzó también al hombre, sin disponer del necesario sosiego para sopesar los efectos de nuestras casi ilimitadas potencialidades: la prolongación de la vida, la manipulación genética, la clonación. En menos de cien años habíamos sustituido al Dios de los Cielos por el

de la Tierra: el hombre. Habíamos cambiado a la trascendencia por la inmanencia, a lo absoluto por lo relativo, a lo necesario por lo contingente, a la omnisciencia por la ciencia, a la eternidad por el reloj. Decididamente, el hombre era un dios de papel.

La propuesta ética de H. Jonas es una adaptación a las nuevas circunstancias del imperativo categórico kantiano. “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”. La solución de Jonas se construye sobre el principio de la responsabilidad, del cual forma parte tanto la esperanza inherente a cualquier acción como el temor al desastre. “El temor -nos dice Jonas- se convertirá, pues, en el primer deber, en el deber preliminar de una ética de responsabilidad histórica”⁸⁰. La solución propuesta es coherente y hasta diría que proporcionada a los peligros que se ciernen sobre el hombre y su mundo pero vergonzante para nuestra condición humana, obligada a reaccionar ante el miedo que nuestras propias acciones pueden generar. Pero, a mi modo de ver, más que la solución ética que nos propone Jonas, lo verdaderamente interesante es que haya reflexionado con completa sinceridad sobre el viaje sin retorno de una sociedad que avanzó demasiado deprisa sin calcular los efectos de tan vertiginosa carrera hacia ninguna parte.

4. Postmodernidad y pensamiento débil

A primera vista todo parece indicar que el hombre se ha perdido. Pero esto, como señala Ortega y Gasset no es una cosa nueva ni accidental. “El hombre se ha perdido muchas veces a lo largo de la historia -más aún, es constitutivo del hombre, a diferencia de todos los demás seres, ser capaz de perderse, de perderse en la selva del existir, dentro de sí mismo, y, gracias a esa otra sensación de perdimiento, reobrar enérgicamente para volver a encontrarse. La capacidad y desazón de sentirse perdido es su trágico destino y su ilustre privilegio”⁸¹.

El hombre hace un alto en el camino y medita sobre las posibilidades filosóficas a su alcance. Ha dejado atrás la modernidad: ya no cree en el progreso humano porque las derivaciones y excesos de este noble principio le han dejado en el lamentable estado en el que se encuentra. Es un postmoderno. Ya no cree en la ciencia como pensamiento único y legitimación de todo lo humano porque ha descubierto que el funcionamiento cuasi-automático de la tecnociencia en realidad esconde una tan sutil como demoledora forma de ideología. Ya no cree en la metafísica y en sus

80. JONAS, H. Op. Cit., pp. 40 y 350, respectivamente.

81. ORTEGA Y GASSET, J.: *El hombre y la gente*, O.C., VII, Alianza Editorial, Madrid 1983, p. 99.

grandilocuentes conceptos. Prefiere la debilidad del pensamiento en donde instalarse sin deshacer la maleta porque ya no quedan filosofías inamovibles. No es un hombre débil sino un pensamiento débil. Ya no cree en la historia ni en las filosofías que intentaron hallar su sentido porque el siglo XX fue la escenificación de una *Historia calamitatum* y también la historia ha llegado a su fin. “Los ‘grandes relatos’ -según nos dice Vattimo-, aquellos que no se limitaban a legitimar en sentido narrativo una serie de hechos y comportamientos, sino que en la modernidad y bajo el empuje de una filosofía cientista han buscado una legitimación ‘absoluta’ en la estructura metafísica del curso histórico, han perdido credibilidad”⁸².

¿Qué nos queda? Nuestro deseo de encontrarnos en un lugar común llamado lenguaje. Releer a Heidegger y recordar sus palabras “El lenguaje es la morada del ser y en esta morada habita el hombre” (*Carta sobre el humanismo*). Se afianza así una nueva *koiné* que había estado con nosotros desde siempre y en la que ahora depositamos nuestras últimas esperanzas: encontrarnos en el inestable “conflicto de interpretaciones” que marcan nuestro peculiar modo de ser. Puede que no tengamos las seguridades de otras épocas históricas, puede que nuestra escéptica mirada lo alcance todo al interpretar el mundo, puede que todos los relatos no sean más que meta-relatos, pero mientras de esta manera pensamos es absolutamente necesario que nosotros que interpretamos seamos algo (*homo hermeneuticus*).

En un análisis de la situación finisecular, Vattimo apunta por primera vez a la hermenéutica como “nueva *koiné*”. De tal manera que así como “en los decenios pasados se dio una hegemonía del marxismo (durante los años cincuenta y sesenta) y del estructuralismo (en los años setenta) hoy, del mismo modo, si hubiera un idioma común dentro de la filosofía y de la cultura, éste habría de localizarse en la hermenéutica”⁸³.

5. El lenguaje: la última morada del ser

¿Qué hermenéutica?, preguntaría yo. Hablaré de ella en el próximo capítulo, en el que nuestro itinerario se adentra en los caminos del lenguaje. Digamos, de momento, que no me refiero a la actividad auxiliar definida como *ars interpretandi* por los antiguos, ni la práctica hermenéutica realizada a partir del conjunto de reglas exegéticas que guiaron la interpretación en el mundo medieval, ni siquiera la disciplina que teoriza sobre la interpretación a partir de su constitución en el siglo XIX

82. VATTIMO, G.: *Ética dell'interpretazione*, Rosenberg and Sèller, Torino 1989, tr. esp. *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona 1991, p. 17.

83. Ibídem, p. 56.

como disciplina científica. A partir de la obra de Heidegger y, sobre todo de Gadamer, el término hermenéutica ha ampliado su ambición filosófica al intentar responder a la cuestión del sentido (del mundo, del hombre, del ser) presente en nuestras creaciones discursivas de manera comprensiva, más que limitarse al problema de la significación de los textos y del método para alcanzar dicha significación. En palabras de Gadamer, “la tarea de la hermenéutica, tal como es descrita por Heidegger, no concierne únicamente a la recomendación de un método. Más bien al contrario, lo que exige no es otra cosa que una radicalización del comprender tal como cada uno, el que comprende, lo lleva ya siempre a cabo”⁸⁴. Una comprensión que, si bien respeta la plurivocidad de los lenguajes a través de los cuales se expresa el hombre, parte del hecho de que “todo ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer). El lenguaje articula la experiencia y constituye el mundo, un mundo unido indisolublemente al sujeto que lo piensa. La pretensión de objetividad y neutralidad positivista y estructuralista es abandonada para incorporar al sujeto “al juego de la comprensión y al evento de la verdad”. Se ha renunciado a una única verdad, válida universalmente para todos los hombres, pero no a dirigirse responsablemente hacia ella (cada uno a la suya, mirando de reojo a la del otro, no vaya a ser que perdamos la perspectiva de su alcance y límites). En una época marcada por la diferencia, la interculturalidad, el mestizaje, la comunicación global y el intercambio de productos tanto mercantiles como culturales, la apelación al diálogo como fórmula para respetar al otro es la única viable. Puede que no sea sencillo encontrar un lugar común para el acuerdo, pero nuestros desencuentros y diferencias deben estar presididos por el escrupuloso respeto al punto de vista del otro. La conciencia de este límite es hermenéutica y es la base para cualquier filosofía práctica.

La hermenéutica, entendida con Paul Ricoeur como conflicto de interpretaciones, es el lugar de reunión de todos los que aspiran a interpretar las voces del hombre y los murmullos del mundo. Y con ella aspiramos también a conocer el ser que viaja en el interior de los textos y la coherencia de su proceder. Claro que para poder interpretar al hombre y su mundo primero debemos escucharlo. Eso es lo único cierto y lo único en lo que debemos ser intransigentes: el respeto al otro y la predisposición a entablar con él un intercambio de pareceres.

Nos asomamos cautelosos a las fronteras de la ontología y descubrimos la vocación ética del hombre que se interroga por el sentido de su mundo sin caer en los abismos

84. GADAMER, H.-G.: *Le problème de la conscience historique*, Publications de l'Université de Louvain, 1963, tr. esp. *El problema de la conciencia histórica*, Ed. Tecnos, Madrid 1993, p. 102.

en los que se precipitó la filosofía en el pasado: la metafísica y la ciencia, convertida en una metafísica positiva. Así lo estima Vattimo: “En realidad es muy plausible que la centralidad que la hermenéutica ha venido asumiendo de modo cada vez más marcado dentro del panorama filosófico actual dependa de que se trata de una filosofía decisivamente orientada en sentido ético, por cuanto hace valer la instancia ética como elemento determinante de su crítica a la metafísica tradicional, y a su última encarnación representada por el cientifismo”⁸⁵.

La hermenéutica desemboca en una propuesta ética que reivindica una vía pacífica para dirimir el conflicto de las interpretaciones. Una intencionalidad ética definida por Ricoeur como “la intencionalidad de una ‘vida buena’ con y para el otro en instituciones justas”⁸⁶. La primacía de la ética sobre la moral que subyace en esta propuesta coincide con la rehabilitación contemporánea de la filosofía práctica para rescatar al hombre de su extravío. Una ética de la interpretación que se erige sobre los restos del naufragio de la metafísica, desde la soledad de la conciencia secularizada, sin la fe ciega en la ciencia y en la técnica, y con una dosis generosa de crítica y auto-crítica. La ética de la interpretación asoma la cabeza entre el formalismo moral y el nihilismo y relativismo ético. Es una nueva oportunidad para el hombre contemporáneo, construida a partir de la hermenéutica. Sólo a nosotros nos compete desarrollarla sobre la base de una razón compartida pues, a estas alturas, sólo el hombre puede creer en el hombre.

85. VATTIMO, G.: Op. Cit., p. 205.

86. RICOEUR, P.: *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, Paris, 1990, p. 202.

A black and white photograph of a stone path leading through tall grass. The path is made of several rectangular stones laid out in a slightly curved line, receding into the distance. The grass is dense and tall, surrounding the path. The lighting is soft, creating a gentle contrast between the light-colored stones and the darker grass.

TERCERA PARTE:

CAMINOS DEL LENGUAJE

IX

LOS CAMINOS DE LA INTERPRETACIÓN

El problema de la interpretación, consustancial al hombre desde los orígenes de la cultura, ha adquirido a lo largo de la historia un progresivo protagonismo como problema filosófico, generando recientemente interesantes debates y erigiéndose la hermenéutica, en tanto que teoría de la interpretación, en una corriente filosófica que atrae la atención de pensadores y estudiosos del lenguaje.

En la segunda mitad del siglo XX asistimos a la confrontación intelectual entre las propuestas de la hermenéutica filosófica y las propuestas de otras corrientes de pensamiento que irrumpían con fuerza en el panorama filosófico, caso de la filosofía del lenguaje, el estructuralismo, la teoría crítica, el deconstruccionismo o el llamado pensamiento débil (*pensiero debole*), del que he hablado en el capítulo anterior. Debates en los que se implicaron autores como Roland Barthes, Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Richard Rorty o Gianni Vattimo, entre otros. Y, por supuesto, los feudatarios de la filosofía de la interpretación: Martín Heidegger, Hans Georg Gadamer o Paul Ricoeur, por citar tres nombres clásicos. No sin asombro, hemos sido testigos, también en nuestros días, de propuestas que nos hablan de un nuevo tiempo filosófico en el que la hermenéutica ocuparía un lugar preeminente. Así, por ejemplo, se ha hablado de una “edad hermenéutica de la razón” (Jean Greish); de la hermenéutica como *koiné* filosófica de finales del siglo XX (Vattimo), como antes lo fuera el marxismo (años cincuenta y sesenta) o el estructuralismo (años setenta); o incluso de una metafísica que hallaría en el carácter aporético y problemático de la hermenéutica su tabla de salvación.

La perplejidad se acentúa, más si cabe, porque el problema de la interpretación en el marco de la historia de la filosofía nace como algo secundario, como una herramienta metodológica sin ambición gnoseológica, como un útil de usar y tirar. ¿Qué ha pasado a lo largo de nuestros veintiséis siglos de filosofía para que la hermenéutica se sitúe en un lugar tan privilegiado? Una de las vías para responder a esta cuestión consiste en seguir las huellas de la hermenéutica desde sus orígenes, estudiando su evolución y sus representantes fundamentales. Un trabajo que obligaría a recorrer un amplio camino a través de la historia del pensamiento que, por razones obvias, no vamos a iniciar en este momento. Podemos, sin embargo, pasar revista a una serie de cuestiones previas, tales como el origen etimológico del término, el concepto de

interpretación -objeto principal de la hermenéutica-, el de su agente -el intérprete-, o de otros conceptos más básicos que son el sustrato de aquéllos: autor, texto, entre otros. Al elegir este itinerario aparecerá como telón de fondo la perspectiva histórica cual paisaje silente que contemplamos en el horizonte.

Vamos, pues, en esta última parte a recorrer un camino, el del lenguaje, que ha sido un lugar común para el pensamiento del siglo XX y de este todavía tierno siglo XXI. Un camino que nos ha devuelto la esperanza en la posibilidad de comprendernos y de resolver a través del diálogo las diferencias inscritas en la propia identidad. Paul Ricoeur ha hablado de un *conflicto* que no por ser de *interpretaciones* es menos conflicto. Con dicha expresión, además de dar título a una de sus principales obras, ha inaugurado un nuevo estilo filosófico que, si bien es tan antiguo como la propia filosofía, adquiere un nuevo significado en la contemporaneidad. Lo veremos a continuación, desplazando nuestra mirada a los albores de esta actividad interpretativa, hoy convertida en disciplina científica, cuyos orígenes se remontan a los comienzos de la cultura y la civilización humanas.

1. A propósito de Hermes

La palabra “hermenéutica” proviene de la voz griega “*hermeneia*”, del verbo “*hermeneuo*”, que significa originariamente “expresar en palabras”, “declarar”; y se corresponde con la voz latina “*interpretari*”. La raíz griega “*herm*” está a su vez relacionada con la raíz latina “*s-erm*”, que ha dado lugar a palabras como “*sermo*”. Inicialmente, por tanto, “hermenéutica” es un término que tiene que ver con la expresión de un mensaje, en tanto que actividad discursiva apoyada en el lenguaje. Con este primer sentido hay que entender el término cuando nos referimos al *Perí Hermeneias* de Aristóteles, un breve tratado que se enmarca en sus obras lógicas y que examina problemas como la verdad o falsedad de los juicios, así como las reglas de la lógica formal que nos permiten analizar las proposiciones. Pero ya en el ámbito griego muy pronto la palabra adquiere una segunda acepción deudora de la primera: “*hermeneia*” entendida como interpretación de una expresión. El “*hermeneus*” (intérprete) al expresar en palabras lo que piensa sobre algo está ya interpretando. Esta acepción es la que ha triunfado históricamente, hasta el punto que hemos olvidado la semántica inicial del término, lo que nos hace perder parte de su fragancia original, imprescindible para entender por qué el tratado aristotélico citado no versa sobre la interpretación propiamente dicha sino sobre las expresiones o proposiciones.

La filología moderna ha descartado una sugerente etimología que ha dado lugar a alegorías filosóficas desde Platón a Heidegger, al poner en relación la voz “*hermeneia*”

con Hermes, el dios mensajero de la mitología griega (Mercurio para los romanos). A pesar de su vecindad fonética, Kerenyi y otros autores se han encargado de demostrar que no existe relación lingüístico-semántica, aunque pueda dar lugar a brillantes ejercicios alegóricos o “hermenéuticos” en sentido amplio que entrelacen la figura mitológica de Hermes, con todo su inmenso caudal connotativo, con la hermenéutica en tanto que teoría de la interpretación⁸⁷. Incluso August Boeckh, uno de los autores que históricamente trató de relacionar la voz “hermenéutica” con Hermes, hizo mayor hincapié en su proyección semántica y correspondencia con términos como “*elocutio*” o “*verständlich machen*”. También Ebeling, otro de los estudiosos del término concluyó, a mi modo de ver de forma acertada, que en el vocablo se detectan tres direcciones: interpretar (asertar); interpretar (explicar); y traducir (hacer de intérprete), acepción ésta última por la que Platón sintió especial predilección⁸⁸.

La palabra, tal como hoy llega a nosotros, es el resultado de una larga evolución histórica en la podemos distinguir tres etapas: la *techné hermeneutiké* griega que unió su destino al arte interpretativo gramático-retórico. Una exégesis (o *ars interpretandi*) de textos sacros, practicada a partir del período patrístico y medieval, a la que hay que añadir la hermenéutica bíblica protestante. Y, más modernamente, recuperando ya el término “hermenéutica”, como una modalidad de la comprensión (*Verstehen*) aplicable a las manifestaciones registradas mediante una forma externa (texto, documento, etc.), de gran pujanza en el contexto germano a partir del siglo XIX (Schleiermacher, Dilthey, etc.), en donde se fragua la hermenéutica filosófica como disciplina científicamente constituida, que se instala posteriormente en el pensamiento europeo del siglo XX⁸⁹.

2. Un nuevo concepto para una nueva filosofía

Así pues, si hubiese que destacar la acepción del término que tuvo mayor éxito histórico y que es usada por antonomasia habría que hablar de hermenéutica como “interpretación de los textos”, o incluso matizando un poco más esta definición general “conjunto de operaciones comprensivas conducentes a la interpretación textual”. No porque de suyo la hermenéutica no pueda ser aplicada a la oralidad, a las obras de arte, relatos mitológicos, símbolos, sueños, etc. sino porque gracias la mediación de la escritura disponemos de la posibilidad de interpretar un mensaje,

87. Cf. KERENYI, K.: *Hermeneia und Hermeneutik. Ursprung und Sinn der Hermeneutik*, en *Griechische Grundbegriffe*, Zurich, 1964 (42-52)

88. EBELING, G.: Voz “*Hermeneutik*”, en GALLING, K. (ed.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. III, Tübingen 1959.

89. Sobre este aspecto Cf. RICOEUR, P.: “*Interprétation*”, en *Lectures 2. La contrée des philosophes*; Seuil, París 1992, pp. 451-456.

trascendiendo su contexto de aparición y quedando, por su carácter abierto, a merced de múltiples interpretaciones. “En su acepción tradicional -escribe G. Mura- el término *hermeneia* indica toda actividad interpretativa, ya se dirija a textos sagrados o poéticos, ya lo haga directamente a la interpretación del contenido o del valor poético del texto, o a la investigación de las condiciones históricas y vitales, en las cuales ha surgido el texto y que, por tanto, por lo menos indirectamente, lo hacían inteligible. La hermenéutica ha indicado por tanto de forma primaria los problemas concernientes a la interpretación, la cual tiene por objeto toda expresión lingüística, sea transmitida en un texto escrito, sea comunicada verbalmente, y concerniente a la poesía o a la filosofía, la Escritura o la teología; pero que, en una ampliación progresiva del campo de la interpretación concierne no menos al mundo del hombre y de los símbolos expresivos de su existencia.”⁹⁰

Ya desde la antigüedad el concepto queda lastrado de una especificación técnico-práctica que perdurará hasta el siglo XX, convirtiéndose la hermenéutica en una actividad auxiliar con respecto a la filosofía. La *techné hermeneutiké* a la que se adhiere Platón (introducir el término en el lenguaje filosófico), equiparada al trabajo de traducción de una lengua a otra, supone una tarea técnica de desvelamiento de significados que no penetra en la profundidad y resonancia filosófica de las proposiciones o textos analizados porque no entra a discernir lo verdadero de lo falso⁹¹. Aristóteles, en cambio, afronta la tarea de aproximar la interpretación a la verdad del *logos*, con lo que se inicia una línea que va a entroncar la interpretación con la metafísica y la teoría del conocimiento. La hermenéutica aristotélica vincula el problema de la interpretación a una parte de la lógica filosófica encargada de dilucidar la verdad o falsedad de las proposiciones afirmativas (*logos apofantikós*). Se trata, tanto en el caso de Platón como en el de Aristóteles, de dos intuiciones que sólo el devenir histórico se encargará de perfilar y amplificar pero que coinciden con las dos posibles definiciones de hermenéutica que han sido objeto de debate: por una parte, una definición “corta” que atribuye a la hermenéutica la tarea de desvelar y explicitar el significado de palabras, textos o acontecimientos fenoménicamente definidos; por otra, “en la medida en que la actividad hermenéutica implica la relación entre la propuesta de sentido (interpretación) y la verdad, puede ser entendida en una acepción filosófica que tiende a identificar filosofía con hermenéutica”⁹² lo que nos autorizaría a hablar no sólo de una hermenéutica filosófica sino de una filosofía

90. MURA, G.: *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*; Città Nuova Ed., Roma 1990, p. 10 (la traducción es nuestra).

91. Cf. PLATÓN: *Epinomis*, 975 c.

92. RIGOBELLO, A.: “*La parola dell'ermeneutica. Il concetto, la struttura interna, i problemi*”; Nuova Secondaria, Brescia, nº 6, 1996.

de la interpretación que, si bien no tendría ambición de sistema, sí propugnaría un talante renovado para entender al hombre y a sus manifestaciones discursivas. Vista de este modo, la filosofía hermenéutica contendría un inevitable carácter heurístico, señalado por Paul Ricoeur y otros autores, en la medida en que nos permite profundizar en el conocimiento de nosotros mismos a través de la imbricación del intérprete con lo comprendido y consigo mismo.

Por otra parte, el concepto de hermenéutica recoge la esencial y originaria vocación indagatoria de la filosofía, lo que convierte a la filosofía de la interpretación en una propuesta que, además de continuar el espíritu tradicional del filosofar, afronta los actuales retos del pensamiento humano, apoyándose en su predilecta mediación textual. “El problema filosófico de la interpretación -escribe A. Ortiz-Osés- se funda en el propio problema hermenéutico de la filosofía misma. En efecto, el problema de la interpretación surge no sólo externamente al quehacer filosófico en cuanto pregunta radical por la interpretación presuntamente omnimoda o totalizadora de la realidad. El problema hermenéutico se plantea desde el momento en que se toma conciencia de la coimplicación -auténtica complicidad- de la interpretación en todo entendimiento y comprensión humanos, y en tanto eminentemente en un entendimiento tan totalizador y en una comprensión tan omniabarcante como quiere ser la filosófica, al menos en su tradición.”⁹³ Este hecho explicaría, según creo, el solapamiento creciente entre filosofía y hermenéutica en tanto que ésta ejerce una función fundadora sobre aquélla desde sus inicios, función que se acrecienta en nuestros días por la pérdida de una fe ciega en un sistema filosófico determinado o en una verdad fuerte en el ámbito del pensamiento contemporáneo. Un solapamiento que se produciría también entre ontología y hermenéutica tanto a través de la conocida fórmula gadameriana “todo ser que puede ser conocido es lenguaje”, como a través del modelo hermenéutico bautizado por Paul Ricoeur como “vía larga” que llegaría al conocimiento del discurso humano (quizás también del ser humano) después del largo rodeo de la interpretación de sus signos y manifestaciones discursivas. Ahora bien, esta equiparación indiscriminada entre hermenéutica y filosofía o, si se quiere, entre hermenéutica y ontología, no beneficia a ninguna de las partes. De un lado, delata un cierto relativismo de la teoría de conocimiento que, en el fondo, es una renuncia a seguir tomando partido filosófico: conscientes de los límites del conocimiento, se concluye que todo es un ejercicio interpretativo sin síntesis final. De otro, la hermenéutica sobrepasa los linderos de una teoría de la interpretación e incluso de una filosofía interpretativa para erigirse en adalid de una

93. ORTIZ-OSÉS, A.: *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*; Anthropos, Barcelona 1986, pp. 69-70.

ciencia del ser en apuros. Ello no significa que el problema cognoscitivo no se sitúe en el centro de la nueva hermenéutica, pero sabiendo, al mismo tiempo, que dicha filosofía hermenéutica atañe igualmente a la filosofía del lenguaje, a la estética e incluso a una filosofía moral. Así, es perfectamente lícito plantearse una “ética de la interpretación” en la medida en que las acciones morales requieren un ejercicio hermenéutico que las rescate de la mera facticidad o carácter empírico para sopesar sus valores y los aspectos morales que lleva implícitos. La acción, como se encargó de poner de manifiesto Paul Ricoeur, es una forma de lenguaje, en muchos aspectos semejante a un texto. “La acción humana es, a muchos niveles un cuasi-texto. Se exterioriza de manera comparable a la fijación característica de la escritura. Al separarse de su agente, la acción adquiere una autonomía parecida a la autonomía semántica de un texto; deja una huella, una marca; se inscribe en el corazón de las cosas y deviene archivo y documento. A la manera de un texto, que se separa de las condiciones iniciales de su producción, la acción humana tiene un peso que no reduce su importancia a la situación inicial de su aparición, sino que permite la reinscripción de su sentido en nuevos contextos. Finalmente, la acción, como el texto, es una obra abierta, dirigida a un conjunto indefinido de ‘lectores’ posibles”.⁹⁴ En razón de ello, existirá también una hermenéutica del discurso de la acción y una ética de la interpretación común a los textos y a las acciones humanas.

3. Lenguaje e interpretación

El concepto de hermenéutica traba sus principales conexiones con el lenguaje, si bien alejándose de la perspectiva gramatical o filológica hacia la que conducía la línea abierta por Platón en la antigüedad, porque intenta dilucidar el sentido de un texto a través de la comprensión del mismo, proceso que desborda el mero desvelamiento de significados. El hermeneuta no se ocupa de establecer la canonicidad de un texto, tarea realizada tradicionalmente desde la filología, sino de encontrar su verdad o sentido, para lo cual une al discurso del texto su propio discurso como intérprete. Autores como Coreth o Mura destacan la interconexión entre hermenéutica y lenguaje, señalando que es a partir del período romántico, con obras como las de Herder, W. von Humboldt o Hamann, cuando la tarea hermenéutica se escinde por una parte de la perspectiva lógica y gramática y, por otra, de la perspectiva lingüística para comprender el lenguaje como un ente total en el que viaja la realidad que hay que desentrañar. De ahí la necesidad de entender la interpretación como filosofía. “Son dos -escribe Mura- los elementos constitutivos de esta nueva concepción del lenguaje que determinará el viraje decisivo de la hermenéutica hacia la filosofía de la interpretación. El primero viene dado por la concepción romántica del lenguaje

94. RICOEUR, P.: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*; Seuil, París 1986, p. 175 (la traducción es nuestra).

como ‘órgano del pensamiento’, el cual asignará principalmente al lenguaje una función cognoscitiva y no sólo expresiva, en el sentido de que la filosofía del lenguaje tenderá a asimilarse, en la perspectiva hermenéutica, a la filosofía de la comprensión humana. El segundo es la progresiva adquisición, por parte de la reflexión hermenéutica, de que el lenguaje no debe ser sólo ‘interpretado’, sino que es en sí mismo la primera forma de interpretación de eso de lo que habla.”⁹⁵

Es cierto que a lo largo de la historia de la filosofía el lenguaje ha generado múltiples teorías: la concepción mítico-mágica platónica; el lenguaje interior en San Agustín; la concepción nominalista en la edad media; el lenguaje como *mathesis universal* en Descartes, la escuela de Port Royal y Leibniz; la crítica empirista de Locke y Berkeley; el origen natural del lenguaje en Vico; etc. Pero no será hasta finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, con la obra de los románticos cuando el tema adquiera una visión nítidamente filosófica. Hamann afirmará que el lenguaje es madre de la razón; Herder nos dirá que “el hombre, desde la condición reflexiva que le es propia, ha inventado el lenguaje al poner libremente en práctica por primera vez tal condición (reflexiva)”⁹⁶; y Humboldt mantendrá que “las diversas lenguas constituyen los órganos de los modos peculiares de pensar y sentir de las naciones”.⁹⁷ Todo ello apunta hacia una visión orgánica y unitaria del lenguaje en el romanticismo, que no fue suficientemente conocida en su tiempo y pasó inadvertida en las obras de Kant y Hegel. Se ofrecía por primera vez en el lenguaje “la totalidad de una visión del mundo y la objetividad se da por primera vez en esta totalidad transmitida lingüísticamente. Por eso el lenguaje debe ser considerado y entendido también en su totalidad. La abstracción y análisis de palabras y de reglas aisladas, como ocurre en el análisis científico, no puede jamás explicar esta totalidad.”⁹⁸ Es así como a partir del problema lingüístico, en tanto que pensamiento de la totalidad, se llega al problema de la comprensión como desvelamiento de un sentido que sitúa a cada ser en su contexto o realidad más amplia. Perspectiva que buscará Dilthey para sus Ciencias del Espíritu.

Puede decirse, por tanto, que el problema de una hermenéutica comprensiva surge a partir de esta reubicación reflexiva del lenguaje como expresión del pensamiento humano. Aunque en el caso de Schleiermacher y Dilthey, la comprensión esté

95. MURA, G.Op. Cit., pp. 22-23.

96. HERDER, J. G.: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1770), tr. esp. *Ensayo sobre el origen del lenguaje*; Alfaguara, Madrid 1982, p. 155.

97. HUMBOLDT, W. von: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, (1836), tr. esp. “Sobre la influencia del diverso carácter de las lenguas en la literatura y en la formación del espíritu”; en *Escritos sobre el lenguaje*; Península, Barcelona 1991, p. 61.

98. CORETH, E.: Voz “Historia de la Hermenéutica” en ORTIZ-OSÉS, A. y LANCEROS, P. (Ed.): *Diccionario de Hermenéutica*; Universidad de Deusto, Bilbao 1997, p. 303.

constreñida por el prisma romántico y psicologista de tratar de captar la interioridad de una vida, la del autor, mejor de lo que él mismo la había captado. Es el encuentro congenial de dos subjetividades que se rompe en la hermenéutica contemporánea con propuestas como la de Paul Ricoeur de comprender el “mundo del texto”, o la de Gadamer que apuesta por una fusión de horizontes entre el pasado del texto y el presente del intérprete, recuperando los valores positivos del concepto de tradición. Pero también en la obra de estos dos autores hermenéutica y lenguaje están indefectiblemente unidos: “todo ser que puede ser comprendido es lenguaje”, escribe Gadamer; y, “comprender es comprenderse delante del texto”, postula Ricoeur. Así pues, el lenguaje se convierte en ese nuevo *topos* gnoseológico, horizonte y base de la nueva filosofía hermenéutica.

Por lo demás, la relación entre hermenéutica filosófica y lenguaje parte de un hecho más trivial o elemental si se quiere: los filósofos se han servido siempre para expresar sus ideas y teorías de la mediación del lenguaje. En este sentido, nos dice E. Lledó, “hablamos del pensamiento de los filósofos, pero ese pensamiento no existe más que como *pensamiento expresado*, porque no hay pensamiento que, de alguna manera, no se objective y se cosifique en un lenguaje. (...) Se trata, una vez más, y con un instrumental más afinado de la aventura de leer, de la hermenéutica de la obra filosófica.”⁹⁹ Más allá de este primer nivel de mediación que el lenguaje aporta al pensamiento filosófico está el otro nivel, ya aludido con anterioridad, que afecta a la esfera gnoseológica: cualquier objeto de conocimiento está contenido en el marco de nuestro lenguaje. Lo que lleva sin dificultad a concluir que el lenguaje es el lugar donde se reúnen los planos óptico y ontológico, el ser y el mundo, la subjetividad y la objetividad. Así considerado, le sobra razón a Martin Heidegger cuando afirma que es el ser quien tiene voz, convirtiéndose el lenguaje en la auténtica morada del ser. No es que Heidegger niegue que el hombre se exprese mediante el lenguaje, que el hombre tenga un lenguaje, al plantear la existencia de una voz del ser. El hombre se expresa lingüísticamente, pero es el ser el que posee la palabra esencial. De ahí la conocida frase heideggeriana: “*El lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo*”¹⁰⁰. De acuerdo con esta preeminencia ontológica del lenguaje, la misión del pensamiento será la de mostrar la voz del ser.

Cualquiera de estos tres niveles lingüísticos, a saber, el discursivo, el gnoseológico y el ontológico, reclaman un particular modo de hermenéutica. En el primer caso, el objeto de interpretación es el pensamiento de un filósofo a través de la mediación de su discurso; en el segundo se trata de alcanzar el contenido de conocimiento que

99. LLEDÓ, E.: *Filosofía y Lenguaje*; Ed. Ariel, Barcelona 1995, p. 117.

100. HEIDEGGER, M.: *Brief über dem Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1949 (1975), p.47.

subyace a lo expresado mediante el lenguaje; en el tercero, intentamos descubrir la palabra o voz del ser que le habla al hombre. En este último nivel, correspondiente a los planteamientos heideggerianos, el lenguaje se convierte en el lugar de la interpretación porque es el lugar en que se manifiesta el ser, en el que el ser se hace “acontecimiento” (*Ereignis*). Podrían citarse, desde luego, otros momentos de especial relevancia en nuestro siglo en los que el lenguaje adquirió un lugar central en el debate filosófico, caso de la filosofía analítica, e incluso las obras de autores que se entrelazaron con propuestas de la hermenéutica filosófica contemporánea (Wittgenstein, Austin, Searle, etc.). Cualquiera de estas propuestas vendría a confirmar la íntima interconexión entre hermenéutica y lenguaje, corroborando el hecho de que cualquier ensayo comprensivo de las manifestaciones y signos del hombre, sea en el nivel que sea, se realiza a través del lenguaje.

La hermenéutica ha recorrido, por tanto, un largo camino hasta convertirse en esa casa común de los filósofos de finales del siglo XX. Pero, quizás, lo que es todavía más importante es que ella se concibe también como un camino abierto a todos los que quieran transitarlo filosóficamente para llegar al conocimiento de cosas y de uno mismo. Un camino empedrado de palabras y, por eso, hecho a medida de cada cual. Un camino desde donde podemos no sólo contemplar sino compartir el mundo. En él transitamos para intentar que el conflicto de interpretaciones inherente al lenguaje sea capaz de unirnos. En él descubrimos al otro, que encarna las diferencias desde las que construir la propia identidad. En este camino, metodológico y gnoseológico, que viene a ser la hermenéutica contemporánea descubrimos que somos justamente eso: camino.

Siendo así, no tendría sentido hablar de “filosofía” sino de caminos y cada autor propondría el suyo. En lo que sigue, presentaré varios de estos caminos que unieron el destino de la filosofía al lenguaje que inevitablemente acompaña al pensar. Y veremos, igualmente, de qué manera la filosofía va ampliando el valor expresivo y semántico de su lenguaje para no renunciar a la utopía de expresar con palabras el pensamiento, incluso recorriendo a la intersección de discursos o añadiendo a los conceptos otras figuras del lenguaje, caso de la metáfora. Precisamente sobre la consideración de la metáfora por parte de tres filósofos del siglo XX (Heidegger, Ricoeur y Derrida) concluiremos esta tercera parte, lo que evidencia el valor concedido a esta figura del lenguaje en el pensamiento contemporáneo.

X

LA RAZÓN POÉTICA:

MARÍA ZAMBRANO

1. El giro lingüístico de la filosofía

La filosofía del siglo XX es, en cierto modo, la del giro lingüístico de la razón. Con tal expresión no aludo únicamente al llamado *linguistic turn*, preconizado por Richard Rorty sino a ese alto en el camino que realizan los filósofos para meditar en los valores de un lenguaje que siempre habían utilizado como vehículo de expresión.

El lenguaje siempre estuvo al lado de la filosofía desde su nacimiento. Con el devenir histórico los filósofos fueron construyendo un lenguaje especializado o, para decirlo con Wittgenstein, fueron consolidando un *uso* filosófico del lenguaje. De manera análoga, aunque los filósofos emplearon un buen número de géneros para expresar por escrito el fruto de su pensar (cartas, poemas, diálogos, confesiones, etc.), hay unos géneros literarios que se van especializando como los más adecuados para escribir filosofía. Entre ellos el *tratado*, que nace con Aristóteles en la antigüedad o, ya en la modernidad, el *ensayo*, que mantiene todavía hoy una indudable vigencia. Fue una exigencia de rigurosidad metodológica y epistemológica la que alejó a la filosofía de la literatura. En primer lugar, por los objetivos y fines de cada una de estas dos disciplinas pero también, en segundo lugar, en razón de su lenguaje. La primera soñaba con la utopía de la lengua perfecta, un lenguaje que fuese capaz de expresar a través de conceptos realidades unívocas, que pudiese responder con fidelidad al desafío de comunicar con palabras la ideación filosófica. La segunda únicamente debía atender a lo que andando el tiempo lingüistas como R. Jakobson denominarían la función poética del lenguaje, esto es, la forma literaria de los escritos, destinada fundamentalmente a la búsqueda y captura de la belleza y de la fruición estética. Mas esta división era tan artificial e inauténtica que no perduró, y filosofía y literatura terminaron colaborando solidariamente en la tarea de hablar de lo real. Los filósofos, por otra parte, realizaban a menudo incursiones en la literatura y, a la inversa, escritores de prestigio no desdeñaban la posibilidad de pensar el mundo. De esta manera, en el pasado siglo, autores como Martin Heidegger reconocieron e incluso defendieron el valor de la poesía pensante, o del pensamiento poetizante, porque filósofos y poetas rozaban el misterio del ser en el vientre de las palabras.

La filosofía se percató de que el lenguaje no era simplemente una herramienta neutra para la comunicación sino que intervenía ¡y mucho! en el desarrollo de las ideas y en su esfuerzo para aprehender lo real. Los límites del lenguaje eran los límites de nuestro mundo y para salir de esa cárcel hecha de palabras no teníamos más remedio que meditar en torno a la naturaleza y forma de nuestro lenguaje.

De este modo, el giro lingüístico experimentado por la filosofía contemporánea dio lugar a que la función poética del lenguaje dejase de ser una parcela espúrea para los filósofos. La intersección entre el discurso poético y el discurso especulativo, a través de elementos como la metáfora, abrió un campo nuevo en los estudios hermenéuticos y recuperó para el pensamiento los valores de la *poiesis*, anteriormente relegados al ámbito de la poesía, o en general, de la creación literaria. Una de las tesis conclusivas de Paul Ricoeur en su libro de 1975 titulado *La metáfora viva*, obra clásica de la filosofía del siglo XX, es justamente la defensa de la intersección del discurso poético y del discurso especulativo, que genera una tensión interpretativa muy beneficiosa para expresar el manantial de formas del discurso humano. La metáfora, como veremos en el último capítulo, recoge esta nueva ambición filosófica a favor de la intersección de los discursos especulativo y poético. “La intención particular que anima el régimen del lenguaje establecido por la enunciación metafórica -escribe Ricoeur- implica una exigencia de elucidación; la respuesta sólo puede darse ofreciendo a las virtualidades semánticas de ese discurso otro espacio de articulación, el del discurso especulativo”¹⁰¹.

Naturalmente que también el discurso especulativo puede ser despiezado y reescrito a través de un género redaccional normalizado que es, en realidad, una modalidad hermenéutica. En razón de este hecho podemos considerar inicialmente la interpretación como un esfuerzo de racionalización que anula la experiencia poética del lenguaje, traduciéndola a un lenguaje normalizado que opera a través de conceptos. Mas, de suyo, cuando el discurso filosófico sale de la pluma del filósofo, repleto de formas lingüísticas innovadoras y de figuras, encuentra en la razón poética y en su particular modo de practicar la hermenéutica de lo real una nueva vía para vivificar el pensamiento filosófico. Esto es precisamente lo que señala Ricoeur cuando nos habla de la metáfora viva, de la metáfora de creación, y de la interpretación amplificadora que debemos aspirar para ella. “La metáfora -escribe- no es viva sólo en cuanto vivifica un lenguaje constituido. Sí lo es en cuanto inscribe el impulso de la imaginación en un ‘pensar más’ en el nivel del concepto. Esta lucha por un ‘pensar más’, bajo la dirección del ‘principio vivificante’ es el alma

101. RICOEUR, P.: *La métaphore vive*, Éd. du Seuil, Paris 1975, p. 375.

de la interpretación”¹⁰². La metáfora y otras figuras del lenguaje siempre se colaron en el interior del discurso filosófico, en ocasiones sin que el propio filósofo fuese consciente y contra su opción de elaborar una filosofía científica. No es tarea fácil encontrar ejemplos de obras filosóficas completamente ajenas a la razón poética. La explicación es muy simple: el filósofo es también un escritor de filosofía que tiene que echar mano del lenguaje ordinario para transmitir su pensar y éste incorpora una amplia variedad de elementos figurativos que aún no han perdido la conexión con el origen sensible de muchos conceptos y de muchas palabras de uso común.

En el siglo XX no sólo se derrumbó el prejuicio que descalificaba a una obra filosófica si empleaba elementos literarios, tanto en lo relativo a su género como a la voluntad de estilo mostrada por el autor, sino que muchos filósofos los aprovecharon para ampliar la fuerza expresiva de sus escritos. Esta actitud hacía explícita una realidad que siempre había existido en el interior de las filosofías de todos los tiempos: la inevitable presencia de la razón poética en el discurso filosófico. Una realidad que después sería analizada por distintos autores y reivindicada como un camino lícito y aún privilegiado para el pensamiento filosófico.

2. Una filosofía con nombre de mujer

En el panorama filosófico español contemporáneo ha sido María Zambrano quien muy pronto y certeramente ha sabido reunir en su obra una síntesis entre el logos poético y el logos filosófico, compartiendo una línea de pensamiento común con la filosofía hermenéutica practicada por filósofos de nuestro tiempo como el citado Paul Ricoeur. Esta actitud de Zambrano, presente en obras como *Filosofía y poesía* (1939), ha sido, en buena parte, la responsable de que fuese considerada una filósofa menor, autora de una filosofía literaturizada. Análoga suerte habían corrido, en su época respectiva, filósofos como Nietzsche, Unamuno o su admirado Ortega y Gasset. Mas con el paso del tiempo, sus obras no sólo han sido rehabilitadas sino reconocidas por la vanguardia intelectual que representaron en su momento. La recepción de la obra de Zambrano, difícil de por sí por tratarse de una autora exiliada, se ha visto afectada por un injustificado olvido. Su producción, más conocida fuera de España que en su propio país, todavía no contaba en 1966 con un estudio serio y en profundidad, según se quejaba Aranguren. “Si los escritores españoles no fuésemos tan duros y tan indiferentes los unos con los otros -afirmaba Aranguren-, si de verdad nos importase lo que los demás hacen por su valor objetivo, y no para elogiarles porque son amigos nuestros, al revés, para denostarles porque no pertenecen a nuestro grupo, hace tiempo que alguien habría estudiado, como se merece, la obra de María

102. *Ibidem*, p. 384

Zambrano”¹⁰³. Por fortuna esta situación ha cambiado notablemente en las últimas décadas. Por una parte, en las postrimerías de su vida alcanzó el reconocimiento público de instituciones y autoridades, recibiendo, entre otros, el Premio Príncipe de Asturias en 1981 y el Premio Cervantes de las letras españolas en 1989. Por otra parte, su obra ha sido objeto de estudio y reflexión, apareciendo un buen número de artículos y monografías consagradas a su producción filosófica. “Desde la publicación de la obra colectiva *María Zambrano o la metafísica recuperada*, 1982, -nos dice Juan Fernando Ortega Muñoz- María Zambrano ha pasado, de ser conocida en España sólo por un reducido número de estudiosos y amigos, a ser una de las personalidades de mayor prestigio con que contamos hoy en España”¹⁰⁴. En muchos casos, tal como advierte Ortega Muñoz, se trata de estudios que sólo se detienen en los valores literarios de su obra, de ahí su esfuerzo por dar a conocer la fecundidad de sus planteamientos filosóficos. Entre los cuales posee un inestimable valor hermenéutico su apuesta por la superación de un racionalismo acorazado en el concepto, frente a la razón poética, construida sobre la base de un “pensar más” que no renuncia a la innovación semántica de la metáfora y de otras figuras del lenguaje.

3. Poesía y pensamiento

Poesía y pensamiento, constata Zambrano en el primer capítulo de *Filosofía y poesía*, se enfrentaron a lo largo de nuestra cultura. Tal como ya queda dicho, la mera asociación entre filosofía y literatura ha sido razón suficiente para denostar una obra filosófica, en aras de un academicismo y de un purismo excluyente. Y, no obstante, como señala Zambrano, poesía y pensamiento conforman las dos mitades del hombre. “No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca requerimiento guiado por un método.”¹⁰⁵

La filosofía de Zambrano es un intento de superar el larguísimo ciclo racionalista que condenó a la poesía a una vida errante y maldita. Ha llegado la hora de incorporar a lo puramente racional las otras dos grandes vías del conocimiento: la poesía y la historia. En el momento en el que el poeta sienta a la filosofía como su propio horizonte, el filósofo no se conforme con usar la razón pura, y el historiador se sienta insatisfecho con el tedio de las citas y la estrechez del simple hecho, habrán

103. ARANGUREN, J. L.: “*Los sueños de María Zambrano*”; en *Revista de Occidente*, n° 25, 1966, p. 207.

104. ORTEGA MUÑOZ, J. F.: *Introducción al pensamiento de María Zambrano*; F.C.E., México 1994, p. 7.

105. ZAMBRANO, M.: *Filosofía y poesía*; Universidad de Alcalá de Henares-F.C.E., Madrid 1993, p. 13. En adelante FP.

superado sus respectivos horizontes encarándose con la “razón poética”. De este modo, supera Zambrano el callejón sin salida de la filosofía, la poesía y la historia. Lo ideal, tal como defiende Ricoeur en el último estudio de *La metáfora viva*, titulado justamente “Metafórico y Metafísico”, es una intersección de ambos discursos. Ambos están contruidos partiendo de la función *meta-*, responsable de llevarnos siempre *más allá* de donde nos encontramos. Se trata, por tanto, de una misma fórmula para avanzar por distintos caminos del conocimiento.

El filósofo, denuncia Zambrano, ha pasado tanto tiempo contemplando analíticamente la realidad que se ha olvidado de la unidad esencial del hombre. Porque el hombre es, simultáneamente, expresión y creación, filosofía y poesía. Se trata tan sólo de dos diferentes caminos, de dos diferentes perspectivas que parten de un tronco común y que luego se alejan, matizando una complementariedad que no lleva en ningún caso a confundir o entremezclar el alma de la poesía y las sendas del pensar. “Pero si los que hacen poesía y metafísica tienen pretensiones idénticas, es porque partiendo de un punto común, eligen diferentes caminos. Y el camino no es nunca arbitrario. Depende del punto de partida y de lo que se quiere realizar y salvar. Dos caminos, dos verdades y también dos distintas y divergentes maneras de vida. Si admitimos la identidad del hombre, no pueden el hombre que hace metafísica y el hombre que hace poesía, partir de una situación radicalmente diferente; han de tener, al menos, un punto inicial común. Y tras ese arranque de una situación común se presentará el momento en que algo, una disyuntiva plantea la necesidad de elegir. Y en virtud de esta elección, se apartan luego los caminos” (FP, p. 85).

Falta por explicitar la síntesis que resuelve los dos itinerarios divergentes que recorren poesía y pensamiento para reconocer ambas actividades como creación de un ser común: el ser humano. Y dicha síntesis entre el *logos* poético y el *logos* filosófico será la palabra, lugar en el que se resuelve toda contradicción, ahondando en el subsuelo, donde las raíces se entrecruzan y confunden.

4. ¿Cómo expresar lo inexpresable?

Éste había sido también el caballo de batalla del llamado “último Heidegger”, aquel pensador enigmático que en su *Carta sobre el humanismo* había definido al lenguaje como la morada del ser. Una casa en la que habitaba el hombre y cuyos vigilantes eran pensadores y poetas. Una misión que les era encomendada justamente por su trato privilegiado e íntimo con el lenguaje. Pensar y poetizar eran, consecuentemente, dos actividades que permitían la *mostración* del ser. Y mostrarse no era sino llegar al lenguaje. Claro que no valdrá cualquier lenguaje sino aquél anegado de creatividad, de poiesis, el único capaz de intimar con el ser. El lenguaje poético funda el ser y

pertenece al ser: “el lenguaje es el lenguaje del ser como las nubes son las nubes del cielo”, decíamos arriba, citando a Heidegger al final de su *Carta sobre el Humanismo*.

María Zambrano comparte con Heidegger la necesidad de que pensadores y poetas recurran a un lenguaje de creación para alcanzar el ser, pero distingue tanto el itinerario seguido por unos y otros, como la ambición de su búsqueda. “Hay, por lo pronto, una diferencia; así como el filósofo si alcanzara la unidad del ser, sería una unidad absoluta, sin mezcla de multiplicidad alguna, la unidad lograda del poeta en el poema es siempre incompleta; y el poeta lo sabe y ahí está su humildad” (FP, p. 22). El filósofo, guiado por una aspiración tan legítima como inalcanzable de construir un discurso científico, busca lo universal y pierde por el camino las cosas, las pequeñas cosas que permanecen ajenas a sus nobles propósitos. El filósofo quiere el concepto pero el concepto, tan útil desde el punto de vista del conocimiento, arranca el corazón de las cosas, convirtiéndolas en despojos inanimados, recuerdo lejano de lo que un día fueron. Así pues, filósofos y poetas, tal como advierte Zambrano quieren cosas distintas: “el filósofo quiere lo uno, porque lo quiere todo, hemos dicho. Y el poeta no quiere propiamente todo, porque teme que en este todo no esté en efecto cada una de las cosas y sus matices”, para sentenciar unas líneas más adelante que “la cosa del poeta no es jamás la cosa conceptual del pensamiento” (FP, p. 24).

Es verdad que la filosofía ha intentado llegar “a las cosas mismas”, lema del método fenomenológico diseñado por Edmund Husserl a principios del siglo XX. Husserl buscaba esencias y las cobijaba en el interior de un paréntesis. Lo demás eran despojos desterrados de la patria del ser. No reparó Husserl en que al obrar de esta manera perdía a las cosas mismas, a las que precisamente quería llegar, por lo menos tal como son y como se nos presentan. La cuestión es si debemos claudicar y aceptar resignados que no hay filosofía que llegue al ser de las cosas. Desde luego que no. La filosofía, como nos indicó Heidegger, descubre el itinerario para llegar al ser a través del lenguaje, o más precisamente a través de la interpretación de ese lenguaje. Ésta es la apuesta de la hermenéutica contemporánea: alcanzar el ser a través del lenguaje que nos habla de él. Un lenguaje rico en figuras, creativo, que no renuncia a la metáfora y al símbolo para expresar lo inexpressable: nuestro pensamiento.

De este modo, poesía y pensamiento confluyen a través de un lenguaje que ya no es el de los conceptos unívocos sino el lenguaje que conserva el aroma original de las palabras, cuando salieron por primera vez de las manos del creador; un lenguaje que es poético y filosófico al mismo tiempo porque su fuerza expresiva no ha sido todavía erosionada por el uso ni mancillada por el abuso.

María Zambrano recupera ese instante originario en el que germinan muchas palabras para conocer algo más del lenguaje que comparten filósofos y poetas. “Zambrano estudia la palabra fundamentalmente en su estado naciente, en su momento auroral, cuando apunta aún revestida de la placenta opaca de un sentir inexpresable, en los estertores mismos del parto a punto de romper el cordón umbilical que le une con lo inexpresable”¹⁰⁶. En razón de ello, podemos establecer un paralelismo entre ese momento prefilosófico y precientífico, en el que surge la palabra, con la vuelta “a las cosas mismas” concebida por la fenomenología. Ahora bien, la solución de la filósofa malagueña no pretende ser fenomenológica sino que deriva por otros derroteros, denominando a ese fondo común telúrico, del que germinan la filosofía y la poesía, lo sagrado: misterioso y fascinante, tremendo y atrayente a la vez, tal como lo expresó Rudolf Otto en su estudio sobre lo santo (*Das Heilige*). “Lo sagrado y lo profano -escribe Zambrano- son las dos especies de realidad: una es la incierta, contradictoria, múltiple realidad inmediata con la cual la vida humana tiene que ‘habérselas’, el lugar de su lucha y de su dominio, al par. El orbe sagrado es donde se decidirá esta lucha”¹⁰⁷. El reflejo de este combate de fuerzas desiguales es apreciable en los dos reinos a los que acude el hombre para expresar lo inexpresable: poesía y pensamiento. En efecto, poesía y pensamiento son el resultado de la afirmación del hombre frente a los dioses. Se trata de una constatación historiográfica más que la manifestación de un íntimo regocijo por el hecho de que las cosas hubieran transcurrido de ese modo.

“El origen de la filosofía se hunde en esa lucha que tiene lugar dentro todavía de lo sagrado y frente a ello. La filosofía nació, fue el producto de una actitud original, habida en una rara coyuntura entre el hombre y lo sagrado. La formación de los dioses, su revelación por la poesía, fue indispensable, porque fue ella, la poesía, quien primeramente se enfrentó con ese mundo oculto de lo sagrado. Y así, por una parte la insuficiencia de los dioses, resultado de la poética acción, dio lugar a la actitud filosófica. Más, de otro lado, vemos que en la actitud que supone la actividad poética se encuentra ya el antecedente necesario de la actitud que dará origen a la filosofía”¹⁰⁸.

5. La razón poética

A la poesía le corresponde un papel protagónico en el surgimiento de la filosofía. El hecho de que históricamente hayan vivido de espaldas justifica esta reconciliación

106. ORTEGA MUÑOZ, J. F.: “De la fenomenología a la poética”, en *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, p. 66.

107. ZAMBRANO, M.: *El hombre y lo divino*; Ed. Siruela, Madrid 1991, p. 43.

108. Ibidem, p. 63

que es, al mismo tiempo, un ejercicio de sinceridad del hombre consigo mismo y la resolución de una deuda histórica. De este desencuentro injustificado e injusto surge la defensa que Zambrano realiza de la razón poética. “La *razón poética* es para Zambrano, no sólo raptó apasionado, sino también y fundamentalmente razón... Es, por tanto, la *razón poética* un encuentro de intuición y razón, una *sabiduría*, porque, como decía Aristóteles, ‘la sabiduría es intuición y razonamiento’. Hay, por otro lado, en la razón poética un encuentro entre el esfuerzo discursivo, racionalizador y la dación graciosa de un intuir que se hace presente a mi razón”¹⁰⁹. Ello no significa que el saber que alcanza la razón poética no proceda de la experiencia y de un cierto método. El pensar individual, nos dice Zambrano, por muy íntimo y personal que sea responde al pensamiento todo que brota de la experiencia. Una experiencia que precede a cualquier método pero que no puede darse sin la intervención de una especie de método. “El método ha debido estar desde el principio en una cierta y determinada experiencia, que por la virtud de aquél llega a cobrar cuerpo y forma, figura. Mas ha sido indispensable una cierta aventura y hasta una cierta perdición en la experiencia, un cierto andar perdido el sujeto en quien se va formando. Un andar perdido que será luego libertad.”¹¹⁰

Estamos, por tanto, ante una razón poética que no es un subterfugio para eludir las preguntas filosóficas más profundas sino justamente para dar cumplida respuesta a las cuestiones que crean desazón en el hombre. La incorporación de la razón poética a la teoría del conocimiento, después de haber edificado durante tantos siglos el edificio de la metafísica sobre la piedra angular del concepto, es una conquista del pensamiento contemporáneo. Una revolución que María Zambrano ha preconizado defendiendo la existencia de un conocimiento poético que complete la vía del conocimiento histórico y del conocimiento científico para alcanzar lo humano de una forma integral y plena.

“Por el conocimiento poético -escribe Zambrano- el hombre no se separa jamás del universo, y, conservando intacta su intimidad, participa de todo, es miembro del universo, de la naturaleza, de lo humano, y aún de lo que hay entre lo humano, y aún más allá de él. Pero este conocimiento poético maravilloso, confesémoslo, no es mucho más todavía que una promesa. De su plenitud puede surgir toda una cultura en la que el conocimiento y la ciencia hasta ahora errabundos, como la historia, sean la médula, en la que ciencias como la sociología, nacientes aún, alcancen su pleno desarrollo; en que el

109. ORTEGA MUÑOZ, J. F.: “De la fenomenología a la poética”, en Op. Cit., p. 67.

110. ZAMBRANO, M.: *Notas de un método*; Ed. Mondadori, Madrid 1989, p. 18.

saber más audaz y más abandonado sea por fin posible: el conocimiento acerca del hombre. Conocimiento del hombre que no será sino el movimiento de reintegración, de restauración de la unidad humana hace tiempo perdida en la cultura europea.”¹¹¹

Así pues, la razón poética es un saber de reconciliación, “una vuelta a la unidad perdida hace tiempo en la cultura europea”, un hermanamiento de la razón con esos otros modos de conocimiento entre los que destaca la metáfora. La recuperación filosófica de la metáfora como modo de conocimiento aproxima a María Zambrano a los postulados de la hermenéutica más actual y convierte a su razón poética en un camino abierto en la interpretación del hombre y su discurso. Un camino que busca recuperar la unidad del hombre, cuando filosofía y poesía aún no habían convertido la distancia en nostalgia.

Esta conclusión tiene, desde luego, una amplitud y trascendencia mayor. El hombre es un ser integral y de la unidad de su ser forman parte todas las formas y fuentes del conocimiento. También el conocimiento de Dios que es la “poesía absoluta”. Somos razón, sentimiento, fe e historia. Todo forma parte de nosotros y nosotros estamos llamados a fundirnos con el todo del que hemos salido. Por eso, detrás de la legítima reivindicación de la razón poética se esconde la auténtica vocación y condición del ser humano: llegar a ser lo que somos, sin renunciar a ninguno de nuestros elementos constitutivos. Ni la censura, ni la ideología, ni el purismo filosófico, ni las modas, tienen derecho a robar la compleja aleación de nuestro ser que nos hace humanos.

111. ZAMBRANO, M.: *Pensamiento y poesía en la vida española*; Ed. Endymión, Madrid 1987 (2), p. 296.

XI

MARTIN HEIDEGGER: EL POETA DEL SER

La obra de Martin Heidegger puede ser considerada, en un sentido amplio, una hermenéutica del ser. Una investigación encaminada al descubrimiento e interpretación del sentido del ser y de su mundo a través del lenguaje. Es cierto que los caminos de esta indagación fueron variando a lo largo de su trayectoria filosófica. Mas el problema de la comprensión del ser es el común denominador que unifica la obra de un pensador metafísico que terminó siendo también un poeta del ser.

Heidegger incorpora la herencia de los filósofos del romanticismo alemán, caso de Herder o W. von Humboldt, que vieron en el lenguaje no sólo el medio para nombrar el mundo sino también para comprenderlo. Nuestro mundo está hecho de palabras, lo que justifica el interés de estudiar en profundidad las estructuras y funcionamiento de nuestro lenguaje. El lenguaje es la llave del pensamiento. Después de abrir esta puerta podremos contemplar un mundo que, en realidad, siempre estuvo dentro de nosotros. Así pues, el desafío principal del filósofo consiste en desvelar el lenguaje del pensamiento a través de un riguroso pensamiento del lenguaje. “La eficacia más esencial y verdadera de una lengua para el hombre -escribe Humboldt- se remonta a la fuerza de su pensamiento y su capacidad de crear pensando”¹¹². Pensamiento, lenguaje y ser: he ahí una triada de conceptos tan estrechamente unida que algún metafísico despistado podría confundirlos con razón, considerando que estas tres realidades son -o parecen ser-, la misma cosa.

Sea como fuere, lo que no ofrece dudas es la nueva dimensión cognitiva del lenguaje que los románticos añaden a la dimensión comunicativa y que para Martin Heidegger es un punto de partida indiscutible. Los lenguajes naturales van a ser considerados de aquí en adelante portadores de variadas visiones del mundo y un camino para conocer el ser, el mundo y el otro. Constituimos lingüísticamente el mundo, escribirá el filósofo Hans Georg Gadamer en *Verdad y Método* (1960), tirando del hilo preferido de Heidegger, y comprendemos el ser porque es lenguaje. Sus palabras son bastante elocuentes: “todo ser que puede ser comprendido es lenguaje” (*Wahrheit und*

112. HUMBOLDT, W. von: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, (1836), tr. esp. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Círculo de Lectores, Barcelona 1995, pp. 60-61.

Methoden). Fuera del lenguaje, la nada; dentro de él, el ser. Mas ¿hasta dónde puede llegar el lenguaje humano? Vamos a dar respuesta a este interrogante de la mano de Heidegger, uno de los filósofos que con más agudeza reflexionó sobre la relación entre el lenguaje y el ser.

El tratamiento que Martin Heidegger hace del tema del lenguaje será distinto en las obras publicadas antes y después de la *Kehre*, expresión con la que el filósofo alemán se refiere en la *Carta sobre el humanismo* (1947) al cambio de perspectiva o ruptura con los planteamientos de *Sein und Zeit* (*El Ser y el Tiempo*), aparecido el año 1927. Este punto de inflexión, establecido por el propio autor, dio pie a que un buen número de estudiosos de su obra hablen de un primer y de un segundo o último Heidegger. En este caso, la división no responde a una especulación academicista o a las consabidas necesidades a que la didáctica somete al pensamiento. Una frontera apreciable también en su consideración sobre el lenguaje. En su primera filosofía, y en particular en esa obra emblemática que es *Sein und Zeit*, el lenguaje es visto desde el existente humano, desde la *facticidad*, o para expresarlo con su término más genuino, desde el ser-ahí o el estar-ahí (*Dasein*). Para el segundo Heidegger el lenguaje es visto desde la perspectiva del Ser (*Sein*). Se comprenderá ahora por qué hablaba de la filosofía de Heidegger como una “hermenéutica del ser”, que se realiza -añado ahora- a través del lenguaje.

1. El ser del lenguaje

Resulta ciertamente adecuado hablar de la filosofía de Heidegger como de una hermenéutica. Varios son los argumentos que ofrece el propio autor para ello. Leyendo despacio el curso del año 1923 que imparte en Freiburg, titulado *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, el lector descubre una decidida apuesta por la hermenéutica para llegar al ser. Una obra en la que, después de establecer el significado actual del término “hermenéutica”, reconstruye las aportaciones de la tradición occidental que desarrollaron la filosofía de la comprensión. Sin esta puerta de acceso a la filosofía del lenguaje heideggeriana, difícilmente se entenderá la orientación que le dará a *Sein und Zeit*, obra publicada cuatro años después. En ella, el filósofo comienza formulando la necesidad de recuperar la pregunta que se interroga por el sentido del ser. La cuestión del sentido, o si se quiere, del sentido discursivo del ser, es el problema central de la hermenéutica contemporánea. Comprensión y sentido son, desde luego, los dos ejes que articulan toda la filosofía hermenéutica del siglo XX. Un siglo en el que apreciamos un desplazamiento del perfil técnico-lingüístico de la hermenéutica que nace con las filosofías de Platón y Aristóteles y conoce un desarrollo extraordinario a lo largo de toda la Edad Media,

para desembocar en la *Hermenéutica General* de Schleiermacher. La obra de este teólogo y filósofo romántico muestra con claridad la inestable convivencia entre el trabajo crítico-lingüístico del intérprete enfrentado a un texto que debe ser, a fin de cuentas, comprendido. También para Martin Heidegger comprender es la cuestión central, incluso frente al problema del conocer. Y es que para llegar al sentido del ser no hay otro camino que la comprensión. Es en el segundo apartado de esta obra magna de la filosofía del siglo pasado donde se pronuncia sobre el asunto: “si ha de hacerse expresamente la pregunta que se interroga por el sentido del ser, y ha de hacerse en la forma de *ver a través* de ella plenamente, el desarrollo de esta pregunta (...) pide que se expliquen los modos de *dirigir la vista* al ser, del *comprender y apresar en conceptos* el sentido”¹¹³. El conocimiento queda, así pues, subordinado a la comprensión.

De esta forma, cuando analice las estructuras de ese ser-ahí fáctico que es el *Dasein*, los nuevos y también los viejos conceptos de la hermenéutica volverán a aparecer una y otra vez. Lo comprobaremos enseguida.

Tres son las notas características del *Dasein*, estructuras constitutivas que sirven de base a la analítica existencial desarrollada en *Ser y Tiempo*:

- 1º.- El *Dasein* es un ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-Sein*).
- 2º.- Referido a las cosas y a los otros.
- 3º.- Caracterizado por una apertura al mundo o “estado de abierto” (*Erschlossenheit*).

Esta apertura al mundo recuerda, en cierta medida, a aquella actitud del interlocutor socrático que, después de reconocer su ignorancia, está en disposición de buscar la verdad en su interior. El método mayéutico implica también un “estado de apertura”, una disposición interior a buscar la verdad, después de liberarse de los prejuicios que nos impiden la visión de la realidad. Una actitud intelectual y cognoscitiva que va a ser reiterada por la hermenéutica del pasado siglo como la disposición del intérprete para dejarse decir algo por el texto.

Heidegger aclara que esta apertura al mundo del *Dasein* es especificada de acuerdo con dos modos que forman también una parte fundamental de su esencia:

113. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993(17), § 2, p.7. Las referencias a esta obra aparecerán con indicación del párrafo y la página de la edición citada.

- 1) el encontrarse (*Befindlichkeit*) [§ 29 y 30];
- 2) el comprender (*Verstehen*) [§ 31-33].

Y, su vez, tanto el encontrarse como el comprender son determinados por el habla (*Rede*) y el lenguaje (*Sprache*) [§ 34].

Con el término “encontrarse” designa propiamente lo que coloquialmente conocemos como el carácter (*die Stimmung*) o estado de ánimo (*das Gestimmtsein*) de quien siempre está ya ahí, en una red relacional y sumergido en una circunstancia concreta respecto de sí y de las cosas. Su relevancia se comprenderá bien si pensamos que se corresponde con el ahí del ser-ahí. Así nos lo dice Heidegger: “El encontrarse es una forma existencial fundamental en la que el ser-ahí es su ahí” (*das Dasein sein Da ist*) [§ 29, p. 139].

Con idéntica originalidad que la estructura existencial del encontrarse se constituye el comprender. El fenómeno del comprender es concebido como un modo fundamental del ser del *Dasein*. El comprender se orienta hacia el lenguaje, considerado desde la perspectiva de la analítica existencial, y remite a un poder de hacer frente a las cosas como posibilidades de actuación del *Dasein*. “En el comprender reside existencialmente la forma de ser del *Dasein* como poder-ser” (*Sein-können*) [§ 31, p. 143]. Y cuando se pregunta el filósofo por qué el comprender va siempre a parar en las posibilidades responde que la estructura existencial del comprender se corresponde con lo que llamamos la proyección (*Entwurf*). “Y sólo porque el ser del ahí debe su constitución al comprender con su carácter de proyección, sólo porque es lo que llega a ser o no llega a ser, puede decirse, comprendiendo, a sí mismo: ¡Llega a ser lo que eres!” [§ 31, p. 145]. Como valor añadido este comprenderse a sí mismo contribuye a la comprensión del mundo pues “comprender la existencia en cuanto tal es siempre un comprender el mundo” [§ 31, p. 146].

El desarrollo del comprender es denominado “interpretación” (*Auslegung*). “En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido” [§ 32, p. 148]. Una idea que vuelve repetir en el párrafo 34 dedicado al lenguaje: “el comprender alberga en su seno la posibilidad de la interpretación, esto es, de la apropiación de lo comprendido” [§ 34, p. 160]. Un párrafo donde va a indicar, al mismo tiempo, que “el habla es de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender” [§ 34, p. 161]. El habla es, además, el fundamento ontológico existencial del lenguaje. ¿Por qué esta distinción entre habla (*Rede*) y lenguaje (*Sprache*)?

El lenguaje tiene un carácter dependiente del habla, en la medida en que ésta es su fundamento ontológico-existencial. Lo define como “la articulación de la comprensibilidad” (*Verständlichkeit*) [§ 34, p. 161], definición que va a emplear, entre otros, Paul Ricoeur para establecer los fundamentos de su hermenéutica¹¹⁴. Este carácter originario dará lugar a que tanto la interpretación como la proposición tengan un carácter dependiente del habla. Y aún incorporará el autor otro de los grandes conceptos hermenéuticos vinculado al habla y de modo derivado a la interpretación: el sentido. A este respecto afirma que “lo articulado en la interpretación, o más originalmente ya en el habla, lo llamamos sentido (*Sinn*)” [§ 34, p. 161]. Concepto que va a distinguir de la significación (*Bedeutung*), siguiendo la misma terminología empleada por Frege en sus estudios clásicos sobre sentido y referencia. La significación, por así decir, es el fruto de una doble articulación: “lo articulado en la articulación del habla lo llamamos en cuanto tal el todo de la significación” (*Ibid*). Será este todo de la significación de la comprensibilidad lo que obtenga las palabras, algo que Heidegger va a expresar con un lenguaje poético que recuerda, inevitablemente, al filósofo de la segunda etapa, más enigmático y entregado a la fuerza expresiva de las metáforas. “A las significaciones -escribe el filósofo- le brotan palabras, lejos de que esas cosas que se llaman palabras estén provistas de significaciones”¹¹⁵.

Así pues, lo que nos está indicando el autor es que para el existente humano es primero el habla que el lenguaje puesto que es una dimensión de su propio ser. No se trata sólo, como matizará años después Gadamer, de que la comprensión sea un modo de comportamiento del sujeto sino el modo de ser del propio *Dasein*. “La analítica temporal del estar ahí humano de Heidegger mostró, en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí”¹¹⁶. El ser-ahí comprende, es comprensivo, pero está caracterizado esencial y originariamente por la comprensibilidad, articulada a través del habla.

Esta distinción entre habla y lenguaje no supone tanto desdoblar el tema en dos elementos distintos e independientes cuanto señalar dos aspectos distintos dentro de un mismo y único tema. Siguiendo el esquema de la distinción establecida por Humboldt entre *energeia* y *ergon*, Heidegger caracterizará el habla como actividad, proceso dinámico (*energeia*) y el lenguaje, en razón de su carácter sistemático, constituido y estático (*ergon*). Una distinción, por cierto, que luego adoptará la

114. Cf. RICOEUR, P.: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éd. Seuil, París 1986, p. 93.

115. GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. (1960), Prólogo a la 2ª edición (1965).

116. *Ibidem*.

lingüística estructural de la mano de autores como F. de Saussure o Benveniste para establecer el carácter distintivo de la lengua (*langue*) y del habla (*parole*).

Heidegger nos dirá que el habla se expresa y el estado de expresado del habla es el lenguaje, o lo que es lo mismo, el lenguaje tiene en el habla su fundamento. El habla, como hemos visto, articula una comprensión que desemboca en el sentido. Y ésta pasa a formar parte del lenguaje a través de una nueva articulación cuando es expresada con palabras: la significación se alcanza mediante la palabra. De esta forma, nos encontramos con una cadena de conceptos entrelazados entre sí que tienen al habla como el eslabón originario, en la medida en que el habla es constitutiva del ser del hombre y con ella se hace patente la apertura al mundo para el ser humano. La conclusión que podemos obtener de este edificio conceptual que nos habla del ser y de su apertura al mundo no es otra que la mediación que hace posible tal fenómeno, es la constitución lingüística del mundo, principio hermenéutico fundamental que encontraremos también enunciado en la obra de Gadamer.

El lenguaje tiene para el filósofo alemán una consideración existencial y no puramente instrumental. Para aprehender la esencia del lenguaje hace falta recurrir al habla, donde se encuentra su fundamento ontológico-existencial. Siendo el habla un existencial, un modo de existencia del *Dasein*, sólo en la analítica del ser-ahí podremos captar la esencia del lenguaje. Así pues, las raíces del lenguaje no hay que buscarlas en la Filosofía del Lenguaje, en la Psicología, en la Lógica o en las Ciencias particulares sino en la Ontología. Hay que torcer una tradición sustentada por la ciencia del lenguaje que consideró el habla, fundamentalmente, como proposición. La ciencia del lenguaje debería fundarse en la ontología para llegar a ser tal ciencia.

La pregunta que queda en suspenso es si al *Dasein* lo envuelve el lenguaje o lo trasciende. La respuesta a esta cuestión nos lleva al “segundo Heidegger”, donde los argumentos y la orientación de la investigación que acabo de presentar cambian radicalmente.

2. El lenguaje del ser

Conforme la distinción hecha de la obra de Martin Heidegger y que respetan los estudiosos del filósofo alemán, es preciso distinguir dos épocas: los escritos que llegan hasta los años treinta y que tienen su núcleo en *Sein und Zeit*, obra de referencia del filósofo y probablemente del siglo XX; y los escritos que publica a partir de la década de los cuarenta y que llegan hasta el fin de su vida. La diferencia

entre estas dos grandes etapas está, más que en los temas (versan sobre cuestiones ontológicas), en el modo de formular y resolver la pregunta por el sentido del ser. Así, mientras que en *Sein und Zeit* la pregunta se formula interrogando al existente humano, considerado como el ahí-del-ser (Dasein), después del giro (*Kehre*) dejará que sea el propio ser el que se muestre. En ambos casos el ser es la cuestión central de la investigación filosófica.

Los textos de este denominado “segundo” o “último” Heidegger pasan por ser más oscuros y enigmáticos, en parte por el lenguaje empleado por el autor. Desde siempre Heidegger fue un renovador del lenguaje establecido, incorporando neologismos y nuevos conceptos filosóficos para superar los límites del lenguaje filosófico heredado. La lengua alemana le facilitó esta tarea de innovación semántica, creando un estilo, particularmente en *Sein und Zeit*, que identifica inequívocamente la huella personal del pensamiento heideggeriano. Ahora, en esta segunda etapa, el lenguaje se torna más evocador, más poético en ocasiones, incorporando metáforas y elementos literarios que rompen con el género típicamente filosófico. Los conceptos y la arquitectura sistemática de *El Ser y el Tiempo* dan paso a una evocación/rememoración del ser y de su lenguaje.

Heidegger nos invita a ponernos en camino (*unterwegs*), en una disposición de escucha que nos permita oír la voz del ser. Es cierto que ya en *Sein und Zeit* había presentado el oír (*Hören*) y el callar (*Schweigen*) como elementos constitutivos del habla. Oír era una de las condiciones del comprender, del mismo modo que el callar, a veces, era más beneficioso para la comprensión. Hay un breve pasaje en el que explícitamente se pronuncia sobre las bondades del callar: “Quien calla en el hablar de uno con otro puede *dar a entender*, es decir, forjar la comprensión, mucho mejor que aquél a quien no le faltan palabras. El decir muchas cosas sobre algo no garantiza lo más mínimo que se haga avanzar la comprensión” (§ 34, p. 164).

Más la perspectiva de esta primera etapa y de todos sus conceptos estaba orientada al descubrimiento existencial del ser fáctico, del existente concreto. En la segunda etapa y particularmente en la *Carta sobre el humanismo* (1947), obra que se enmarca claramente en esta nueva época filosófica, va a hacer una renuncia expresa a todo pensar existencialista. La cuestión del humanismo se convierte en algo secundario comparado con la cuestión del ser. No se trata de rebajar la relevancia de la condición humana sino, por el contrario, de situarla en el lugar más elevado al relacionarla con el ser. En la verdad del ser, nos dice en la *Carta sobre el humanismo*, y en su luz, aparecerá el ente en cuanto tal ente. Cualquier tentativa del tipo de la ensayada por Sartre en su obra *El existencialismo es un humanismo*, de proclamar la prioridad

humana, afirmando que la existencia precede a la esencia, es una perspectiva errónea. Para mantener a salvo el término humanismo, según Heidegger, hay que tener en cuenta que “la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser. El hombre no es el señor del ente. El hombre es el pastor del ser”¹¹⁷.

También con esta nueva orientación el lenguaje vuelve a alcanzar una dimensión esencial. Será precisamente en el inicio de esta breve obra cuando exprese de un modo más evocador y poético el lugar central del lenguaje con relación a la cuestión del ser y del hombre. Se trata de un pasaje clásico que, en realidad, es toda una declaración de principios: “El lenguaje es la casa del ser. En su vivienda mora el hombre. Pensadores y poetas son los vigilantes de esta vivienda. Su vigilar es el producir la patentia del ser porque éstas la conducen por su decir al lenguaje y en el lenguaje a guardan”¹¹⁸.

El lenguaje es considerado ahora como algo que sobrepasa la pura existencia humana. Fuera del lenguaje no hay ser, ni realidad, ni mundo. Pero en esta casa habita también el ser humano. Es justo el hombre quien debe vigilar esta vivienda/lenguaje, quien debe cuidar el ser. Pues tal como escribe Heidegger: “el hombre es el pastor del ser”. Sin embargo, no todos los hombres por igual sino que los máximos responsables de esta vivienda/lenguaje son los pensadores y poetas porque tienen un trato privilegiado con el lenguaje. Pensar y poetizar son actividades que permiten que el Ser se muestre. Y mostrarse el ser es llegar al lenguaje.

Aparte del vínculo ser-lenguaje, Heidegger medita sobre el tipo de lenguaje a través del que se expresa el ser. No valdrá cualquier lenguaje sino sólo aquél de pensadores y de los poetas. E incluso sólo el lenguaje poético, el único que mantiene una mayor intimidad con el ser. Una investigación que el filósofo dará a conocer en la conferencia pronunciada en Roma en el año 1936 con el título: “Hölderlin y la esencia de la poesía”. Un trabajo en el que vuelve a relacionar el lenguaje con el ser humano. “El habla no es una herramienta de la que se pueda disponer, sino el fenómeno que dispone de la más alta posibilidad de ser hombre”¹¹⁹. El lenguaje, pues, es un acontecimiento que le sirve de fundamento a la existencia humana. Pero, yendo un poco más allá, afirmará Heidegger que sólo el lenguaje de la poesía equivale a un desvelamiento o fundación del ser. Es un proceso que describe del siguiente modo: “al decir el poeta la palabra esencial, mediante esa denominación

117. HEIDEGGER, M.: *Brief über dem Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1949 (1975), p. 29.

118. HEIDEGGER, M.: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936), en Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt, vol. IV, tr. esp. “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en Arte y Poesía, FCE, México, 1985, p. 133.

119. *Ibidem*, p. 5.

lo que es resulta nombrado como lo que es. Así es conocido como ente. Poesía es auténtica fundación del Ser”¹²⁰.

Dos inconvenientes, sin embargo, pueden interponerse en esta vía privilegiada para llegar al ser: el olvido de la diferencia ontológica entre el ser y el ente; y las limitaciones y carencias del lenguaje para hablar sobre el ser. Sobre la primera dificultad, la de la diferencia ontológica, nos dice Heidegger que el Ser no puede confundirse con el ente, el ser no es un ente determinado y concreto, ni siquiera ese ente privilegiado que es el hombre. Del mismo modo, el ser no puede ser ninguna cosa pero ninguna cosa, ningún ente, puede ser tal sin participar del ser. Por último, la pregunta por el ser carece de respuesta posible.

Para salir de esta vía muerta, Heidegger va a optar por dos soluciones: la primera, afirmar que el ser es siempre el ser de un ente y que el ente tiene ser; la segunda, consiste en reivindicar y poner en práctica un pensamiento no representativo que le permita hablar del ser. Mas ¿cómo hablar del ser, diciendo lo que es, sin representarlo, acotarlo, definirlo, conceptualizarlo? El filósofo opta por sugerir, indicar, abrir caminos, metaforizar. He aquí la seña de identidad de la filosofía de esta segunda etapa. Estamos, como advertía con anterioridad, delante del Heidegger más enigmático y oscuro y todo porque el lenguaje corriente no permite hablar con precisión y abiertamente acerca del ser. El lenguaje de la poesía logra, por tanto, superar la segunda dificultad o inconveniente por él anunciada para llegar al ser.

Heidegger propone un tratamiento intelectual distinto del “pensar”, estableciendo un corte con la tradición filosófica anterior. Pensar es el camino para encontrarse con el ser. Hasta el punto de que quiere reservar la tarea del pensar para un pensar específico sobre el gran y único tema digno de ser pensado: el ser. Llevado por este espíritu, defenderá que el ser es en cuanto destino el pensar. Un destino que es histórico, pues según nos dice en la *Carta sobre el Humanismo* ya vino al lenguaje en el decir de los poetas. Esta mediación nos indica que, aún concediendo primacía al ser frente al existente humano o a cualquier otro aspecto de la realidad, el Ser necesita del hombre para lograr su mostración. Necesita de la tarea del pensar para poder manifestarse y éste, su vez, precisa del lenguaje como mediación para llegar al Ser mediante el pensar. Sin la actividad del pensar no habría ser ni tampoco habría mundo, lingüísticamente constituido. De esta forma, el pensar nos conduce de nuevo al tema del lenguaje, consolidando la tríada conceptual: Ser-pensamiento-lenguaje. En particular, sobre el binomio lenguaje y ser, vuelve a pronunciarse al final de la *Carta sobre el Humanismo*, repitiendo y reforzando la idea expresada al inicio de

120. Ibídem, p. 137.

la obra, de nuevo con un lenguaje poético que evoca más que conceptualiza: “El lenguaje es el lenguaje del ser como las nubes son las nubes del cielo”¹²¹. Si hay lenguaje hay ser, lo mismo que si hay nubes hay cielo. En cuanto al pensar, su tarea es más humilde en la medida en que desciende a las cosas para hacerlas brotar a través del lenguaje. Por esta razón, todo el pensamiento del ser no es más que una invitación a ponernos “en camino hacia al lenguaje” (*Unterwegs zur Sprache*).

Este es, justamente, el título de un libro publicado en el año 1959, procedente casi en su práctica totalidad de conferencias. En él encontramos una reflexión más detenida sobre el tema del lenguaje, repitiendo a veces consideraciones ya conocidas sobre el asunto y otras añadiendo reflexiones que expresa con el estilo llamativo de esta segunda etapa. Ya en el primer capítulo titulado “El habla” adopta un original punto de vista para tratar el tema del lenguaje. En efecto, se propone enfocar el asunto desde el interior del propio lenguaje, ya que “el habla habla” (*Die Sprache spricht*)¹²². El objetivo es el de “llegar a hablar del habla de un modo tal que el habla venga como aquello que otorga morada a la esencia de los mortales”. También para el último Heidegger, alejado del punto de vista existencialista de *Sein und Zeit*, el lenguaje forma parte de la esencia del hombre. El habla capacita al hombre para ser aquel ser que es hombre en tanto que hablante.

Aunque el hombre no es enteramente dueño del lenguaje, la expresión “el habla habla” señala la significatividad del lenguaje. Y, en la medida en que el lenguaje constituye al hombre (y no a la inversa), podríamos estar delante de un hecho sorprendente: ¡El ser humano no es de todo dueño del lenguaje! Es cierto que en sus orígenes el lenguaje es una obra humana pero, una vez elaborado, es el ser humano lo que debe someterse a él. Nosotros usamos el lenguaje pero él también nos usa a nosotros. Así pues, a diferencia de *Sein und Zeit*, donde prevalecía una consideración existencial del lenguaje, en los textos de esta segunda etapa el lenguaje remite al ser. Heidegger subraya la siguiente dirección: ser-lenguaje-hombre, dirección diametralmente opuesta a la establecida en su primera etapa, donde todo partía de la realidad fáctica del existente humano.

Es posible que la expresión “el habla habla” pueda también entenderse desde el mundo del texto: el texto habla por sí mismo porque el autor no está presente. La expresión “el habla habla” apuntaría a la autonomía del texto, liberado de la intención del autor, principio que caracterizará a la hermenéutica practicada por los

121. HEIDEGGER, M.: *Brief über dem Humanismus*, p. 47.

122. HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Tübingen, 1959, p. 13.

filósofos de la segunda mitad de siglo XX, herederos de Martin Heidegger. Esta libertad interpretativa es posible porque el habla, el lenguaje, no es más que un conjunto de diferencias, tal como defenderán a su tiempo los autores estructuralistas¹²³. El habla se despliega creando diferencias entre las cosas y el mundo. La correspondencia con las cosas que realiza el lenguaje a través del acto de nombrar no es una operación unívoca sino plurívoca y, por lo mismo, abierta a múltiples interpretaciones.

En su conferencia “El camino del habla” abunda en ideas semejantes a la recientemente expuesta. Lo que se despliega en el habla es el decir en tanto que mostración. Esta mostración supone necesariamente el oír de alguien que está a la escucha. Y así, el pensar se configura como dejar el camino abierto para que irrumpa el ser de las cosas mostrado en el lenguaje. Claro que este carácter abierto, plurívoco tiene también sus límites y es un límite en sí mismo. En efecto, hacia el fin de este texto aporta la idea del lenguaje como límite, círculo del que no podemos salir. Este acontecimiento (Ereignis) que implica el lenguaje, responsable del encuentro del ser con el hombre, está contenido en esa cárcel hecha de palabras que es el lenguaje. Todos los intentos para salir de ella, para crear a través del pensamiento poetizante o de la poesía pensante, un nuevo espacio para el ser no pueden sobrepasar los límites del lenguaje, que son también los límites del pensar mismo. El lenguaje es la morada del ser y en ella habita el hombre, mas los dos, hombre y lenguaje, tienen sus límites.

¿Qué hacer? Pues, en primer lugar, tener conciencia de los propios límites y a continuación compartirlos en el hablar de uno con otros en el marco de ese acontecimiento que llamamos “diálogo”. Otro de los conceptos indisolublemente unidos a la historia de la hermenéutica desde los lejanos tiempos de la dialéctica socrático-platónica. En realidad, el lenguaje ocurre en el diálogo¹²⁴. Solamente como diálogo el lenguaje puede realizarse plenamente y el hombre ser tal hombre. Un obsequio de los dioses, a quien le debemos el lenguaje y el propio ser. El privilegio de la poesía y de los poetas es el de acercarse, quizá más que ningún otro de los mortales, a los dioses a través del lenguaje poético, a través del nombramiento de los dioses. Pero los dioses, tal como anunció Hölderlin, desaparecieron del mundo. Un aspecto que no pasa desapercibido para un filósofo como Heidegger que busca el sentido del ser del hombre y del mundo.

123. “Dans la langue il n’y a pas que différences”, escribe Ferdinand de Saussure en su *Cours de linguistique générale*, poniendo las bases conceptuales del estructuralismo que muy pronto pasaría al ámbito de la antropología y de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX.

124. Cf. HEIDEGGER, M.: *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung*, Klostermann, Frankfurt, 1963 (3), p. 36.

Al final de su camino, y siempre con el característico lenguaje enigmático de esta última etapa, Heidegger confiesa su nostalgia de Dios como salvación del hombre. “Sólo un Dios puede salvarnos”, declara en la última entrevista realizada al filósofo y publicada póstumamente. Ensayado el camino de la analítica existencial de la primera etapa, también llamada hermenéutica de la facticidad, y sumergido en el descubrimiento de la morada del ser a través del lenguaje que pensadores y poetas vivifican, Heidegger confiesa sus dudas: “Sólo nos queda una única posibilidad de preparar en el pensamiento y en la poesía una disponibilidad para la manifestación de Dios o para la ausencia de Dios en el ocaso”¹²⁵.

Cuando la razón, conceptual o poética, descubre sus límites mira con nostalgia a Dios. Pensadores y poetas guardan entonces un respetuoso silencio. Después de haber gastado tantas palabras, el silencio es lo más elocuente y también lo más expresivo.

125. Entrevista publicada en *Der Spiegel*, n° 23, 1976.

XII

LA REBELIÓN DE LAS METÁFORAS

La definición que todavía hoy podemos encontrar en cualquier diccionario de “metáfora” nos informa de que se trata de un “tropo que consiste en trasladar el sentido recto de las voces a otro figurado, en virtud de una comparación tácita”. Estamos ante una definición que evoca el sentido originario de metáfora como un “tropo”, es decir, como una figura perteneciente a la retórica, que retuerce el sentido habitual de una palabra para ofrecernos un sentido figurado. Después de tantos siglos, el patrón impuesto por Aristóteles en su *Poética* y en su *Retórica*, así como toda la historia posterior de la retórica que encasilló a la metáfora en la teoría de los tropos sigue pesando mucho¹²⁶. Pero no tanto como para ahogar el destino metafísico de la metáfora, inscrito en su propia etimología y en el tratamiento que le concede el estagirita.

La palabra “*meta-fora*” procede de una palabra griega que significa “llevar-más allá”. Un sentido que conserva, por cierto, el griego moderno y que podemos ver en los camiones de mudanzas, encargados de llevar las cosas siempre “más allá” de donde se encuentran. Anécdotas aparte, lo cierto es que la metáfora conoce un gran esplendor en la antigüedad y va perdiendo importancia con la evolución histórica. Es más que probable que la inclusión de la metáfora en una teoría retórica de los tropos marcara su declive, en paralelo a la suerte que correría la retórica alejada de su raigambre filosófica. De esta forma, la metáfora se tornó un adorno, un mero artificio literario sin más pretensión que salpimentar un discurso poético, construido conforme a los cánones estéticos de cada época. El declive que experimenta la retórica como disciplina tiene que ver con la pérdida de relevancia de la palabra pública y de la elocuencia. La metáfora languidece simplemente porque el papel que se le asigna en el discurso es secundario: un florero que nadie reconoce como un “arma cargada de futuro”. Mas esta situación no podía durar para siempre, fundamentalmente por dos razones. En primer lugar, porque con el siglo XX llega el tiempo de revisar una razón filosófica que había vivido de espaldas al lenguaje que le servía de canal expresivo. Y, en este sentido, todas las disciplinas que, de un

126. “La metáfora consiste en trasladar a una cosa un nombre que designa otra, en una traslación de género a especie, o de especie a género, o de especie a especie, o según una analogía”. Aristóteles: *Poética*, III, 2.1.

modo o de otro, se habían ocupado del lenguaje resurgen con renovadas fuerzas y nuevas perspectivas epistemológicas. Y, en segundo lugar, porque la metáfora lleva inscrita, como hemos visto en su origen etimológico, lo que podríamos denominar la función “*meta-*”, común también a la *meta-física*, una función que abarca no sólo los aspectos relativos a la composición poética del discurso sino a la teoría de la argumentación y del sentido discursivo. Será, justamente, este último aspecto el que va a llevar a muchos filósofos del pasado siglo a analizar la metáfora en relación con el problema de la innovación semántica, aventura filosófica en la que todavía estamos metidos.

La literatura sobre el asunto es ciertamente inabarcable¹²⁷. Entre las obras clásicas de la filosofía del siglo XX que analizan el problema de la metáfora destaca de modo relevante *La métaphore vive*, libro que publica el filósofo francés Paul Ricoeur en el año 1975. El interés de este libro, más allá de una lectura erudita que aporta una amplia y rigurosa información, reside en el relato de los avatares de la metáfora a lo largo de la historia por parte de muy diversas disciplinas y autores: filósofos, retóricos, lingüistas, teóricos de la literatura, y un largo etcétera. Quien se contente con una lectura erudita de él perderá la fuerza de su formulación filosófica. *La metáfora viva* es, sin duda, la historia del nacimiento, de la vida y también de la muerte y resurrección filosófica de la metáfora. La reivindicación ricoeuriana de esta figura como un elemento central y hasta paradigmático del discurso filosófico supuso el triunfo de un sentimiento ampliamente compartido y abrió nuevos horizontes para la comprensión integral de la creatividad filosófica. Una tesis que se concreta en el último capítulo del libro, donde el autor mantiene un diálogo intelectual con autores como Martin Heidegger o Jacques Derrida, entre otros, para poner de manifiesto el eslabón que une lo metafórico con lo metafísico. Todo un desarrollo que voy a recuperar a continuación para conocer los términos de la rebelión metafísica de la metáfora.

1. La metáfora vive: Paul Ricoeur

Han sido muchos los autores que han incidido en el lugar preferente que ocupa la metáfora en el interior del discurso filosófico. Para Ricoeur, la metáfora es un modelo en miniatura del texto, y de ella se ocupa, como ya indiqué, en una de sus obras más eminentes: *La Métaphore vive* (1975). Ricoeur define a la metáfora como el hilo conductor que guía el análisis discursivo hacia el “problema central

127. Existen varios repertorios bibliográficos sobre el tema de la metáfora, entre ellos los compilados por VAN NIPPEN, S. et al.: *Metaphor: a bibliography of Post-1970 publications*, Amsterdam 1985; o el que publica cinco años después, continuación de éste, titulado *Metaphor II: a classified bibliography of Publications 1985 to 1990*, Amsterdam 1990. Cf. también SILBES, W.A.: *Metaphor: an annotated bibliography and history*, The Language Press, 1971.

de la hermenéutica”¹²⁸. Pero *La Metáfora viva* es también una reflexión general sobre el modo de ser del discurso filosófico que implica una filosofía del texto. El discurso filosófico encuentra en la metáfora un elemento que contribuye a su autocomprensión, expresión de su configuración peculiar y fuente de constante actualización para nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos.

Ricoeur ya había expuesto en “La Metáfora y el problema central de la hermenéutica” en qué medida es lícito tratar a la metáfora como una obra en miniatura. La respuesta a esta cuestión le ayuda a formular la siguiente: “¿en qué medida los problemas hermenéuticos suscitados por la interpretación de los textos pueden ser considerados como la extensión a gran escala de los problemas condensados en la explicación de una metáfora local o de un texto dado?”¹²⁹. Su respuesta aparece tras analizar y presentar las propiedades generales del discurso que centra en torno a seis binas fundamentales, llegando a la conclusión de que la metáfora al pertenecer al plano de la enunciación, al plano de la frase, debe considerarse como un pequeño discurso y, por tanto, una obra en miniatura. “Una metáfora ¿es una obra en miniatura? -se pregunta Ricoeur- Una obra, digamos un poema, ¿puede ser considerada como una metáfora extendida o suspendida? La respuesta a esta primera cuestión exige una elaboración previa de las propiedades generales del discurso, si es verdad que texto y metáfora, obra y palabra, caen bajo la misma categoría, la del discurso”¹³⁰.

La metáfora nos invita a pasar de lo lógico a lo ontológico, de lo unívoco a lo plurívoco, de la palabra a la frase, y de ésta a la obra. Hay en ella una voluntad de sentido que desborda su adjudicación a una unidad con limitaciones extensivas (palabra, grupo de palabras, frase). Por esta razón, la metáfora interesa no sólo a quienes se ocupan del discurso poético, sino también a los que investigan el modo de ser del discurso especulativo y el discurso de la metafísica. La metáfora está presente en todos ellos, generando una suerte de intersección de discursos muy beneficiosa para el discurso filosófico. La filosofía también estimula esta intersección de las esferas de discurso apoyándose en el elemento metafórico y da pie a una teoría general de sus interferencias. La enunciación metafórica implica siempre una exigencia de elucidación. Con respecto a las virtualidades semánticas de ese discurso metafórico hay que decir que se ofrecen a otro espacio de articulación que es el del discurso especulativo. Con eso se demuestra que, “el discurso especulativo tiene su posibilidad en el dinamismo semántico de la enunciación metafórica y, por

128. RICOEUR, P.: “*La métaphore et le problème central de l'herméneutique*”, *Revue Philosophique de Louvain*, 70, 1972.

129. *Ibidem*, p. 29

130. *Ibidem*

otra parte, que ese discurso tiene su necesidad en sí mismo, en la puesta en práctica de los recursos de especulación conceptual que, sin duda, dependen del propio espíritu, que son el propio espíritu reflejándose”¹³¹. Lo especulativo prolonga la semántica del discurso poético pero a costa de una transformación profunda de este discurso. Y, a la inversa, la articulación conceptual propia del discurso especulativo encuentra su posibilidad de funcionamiento más efectiva en la semántica de la enunciación metafórica.

Este dinamismo está en la base misma del discurso especulativo, que ofrece al desarrollo de un sentido nuevo un espacio conceptual que se esboza metafóricamente. Lo especulativo es la condición de posibilidad de lo conceptual ya que expresa su sistematicidad en un discurso de segundo grado. El discurso especulativo crea el horizonte en el que la intención significativa de todo concepto se distingue de cualquier explicación que parta de la imagen. Comprender una expresión no equivale a descubrir imágenes. De esta forma, apreciamos cómo la principal diferencia entre el orden conceptual y el metafórico estriba en que el primero es capaz de crear sistema, liberándose del juego de la doble significación y del dinamismo semántico del orden metafórico. Esto no significa que el orden conceptual destruya o anule al metafórico. Ricoeur se pronuncia a favor de un universo de atracciones y repulsiones creadoras, de interacciones e intersecciones, en los distintos modos de discurso. Así, la atracción que el discurso especulativo ejerce sobre el metafórico queda patente a través de la interpretación. La enunciación metafórica deja en suspenso el sentido segundo y sólo mediante la interpretación se racionaliza la experiencia que llega al lenguaje a través del proceso metafórico. Ricoeur apuesta por un estilo hermenéutico nuevo, que responda al tiempo a las peculiaridades de ambos discursos sin anularlos, y en el que el concepto de interpretación cambia por completo. “La interpretación es, por tanto, una modalidad de discurso que opera en la intersección de dos campos, el de lo metafórico y el de lo especulativo. Es, pues, un discurso mixto que, como tal, no puede dejar de experimentar la atracción de dos exigencias rivales. Por un lado, quiere la claridad del concepto; por otra, intenta preservar el dinamismo de la significación que el concepto fija e inmoviliza” (MV, 383).

La reivindicación de este nuevo estilo hermenéutico ilumina y refuerza la noción de metáfora viva, alma de la obra ricoeuriana. La metáfora no es viva sólo porque vivifica un lenguaje constituido sino, sobre todo, -y esto es lo más importante para el discurso de la filosofía- porque es una invitación a un “pensar más” en el plano conceptual. Este imperativo de un “pensar más” justifica el interés que la filosofía puso en la

131. RICOEUR, P.: *La métaphore vive*, Éd. du Seuil, Paris, 1975, p. 375. (En adelante, MV).

metáfora viva como uno de los elementos característicos y aún paradigmáticos de su modo de ser, siendo al mismo tiempo, el alma de la interpretación.

La intersección del discurso poético y del especulativo es inevitable para explicar la configuración del discurso filosófico. La única posibilidad de rozar el ser de las cosas es apelar al dinamismo semántico de la enunciación metafórica. Ella nos “lleva más allá” de lo dado y de lo construido en un discurso sin figuras, nos catapulta por encima de la barrera del lenguaje neutro de las descripciones comunes, por encima del género redaccional normalizado que emplea la filosofía para hablar de sí misma. El destino “poético” de la palabra constituye la posibilidad de lo “especulativo”, que se ganó en la renuncia expresa a una referencia vigente en el modo de percibir y conocer. De este modo, se afianza la libre significación de un decir y pensar que es el único criterio de la propia verdad. La razón especulativa, perdida en la vía larga de una metafísica con aspiración de saber científico, sólo podrá reencontrarse en el lenguaje, para lo cual debe ponerse “en camino”. Incluso el concepto encuentra su posibilidad real en la semántica de la metáfora. Toda la articulación conceptual que caracteriza al discurso especulativo descubre en el funcionamiento semántico de la enunciación metafórica su posibilidad. El valor de la metáfora no está sólo en la significación literal del enunciado, en la interpretación “objetiva” de ese enunciado construido para significar, sino en la interpretación metafórica, que posibilita la existencia de palabras y expresiones nacidas para crear sentido más allá de lo que el hombre puede escribir sin sentirse insatisfecho y tan limitado como nunca será su pensamiento. La ganancia de significación no puede ser una ganancia conceptual pues ha nacido del intercambio entre dos diferentes modos de lectura. Lo que resulta de ese choque semántico es una “exigencia de concepto” y no un saber por el concepto. El discurso especulativo está en deuda con el discurso poético pero eso no significa que ambos se confundan por esta posible intersección.

La metáfora puede ser rescatada de su antiguo contexto y ser releída en un sentido completamente diferente en un nuevo contexto. Ella nos lleva a una meditación perenne sobre la polisemia del ser y nos hace conscientes de que pensar no es poetizar. En este punto Ricoeur se distancia de Heidegger: no toma en consideración su deseo de romper con la metafísica, ni el “salto” fuera del círculo (fuera del claro del bosque) que exige el pensamiento poetizante. Heidegger encierra la historia anterior del pensamiento occidental en la unidad “de la” metafísica, en beneficio de la innovación que se atribuye a sí mismo. Esta unidad es una construcción del pensamiento heideggeriano destinada a justificar el avance de su propio pensamiento. El pensamiento de la tradición occidental no es monocromático y uniforme. Definirlo así es optar por un sospechoso reduccionismo que suele terminar en la autodefensa

de la propia filosofía como superación de la anterior. Paul Ricoeur advirtió de este peligro: “Opino que llegó el momento de dejar la comodidad, convertida en pereza de pensamiento, de englobar bajo una sola palabra -metafísica- todo el pensamiento occidental” (MV, 421).

La metáfora, al igual que el mito o el texto, son formas de expresión que necesitan de un trabajo interpretativo para desvelar su sentido pues se apoyan y se manifiestan a través de una literalidad que esconde un sentido figurado, objeto de la hermenéutica. Estas formas de expresión no son indiferentes al modo de ser del discurso filosófico, ni a la posibilidad de que éste sea interpretado y comprendido. Por lo que tampoco a la hermenéutica le resulta un fenómeno ajeno o extraño sino algo muy próximo. El recurso al mito y al símbolo tiene algo que siempre resultará sorprendente y llamativo. Acaso porque ambos permanecen siempre opacos al venir dados por un sentido de segundo grado sobre la base de una significación literal. Acaso por la contingencia que los caracteriza, prisioneros y a merced del carácter de las distintas lenguas y culturas. O, quizás, porque su interpretación es siempre problemática, porque genera un conflicto de interpretaciones que abre el camino de un pensamiento que busca ir “más allá”, trascender el plano físico para elevarnos a un plano metafísico.

2. Metáfora y metafísica: Martin Heidegger

La propia morfología de ambas palabras apunta en la dirección de que comparten lo que podríamos llamar la “función *meta-*”, encargada de “llevarnos más allá”. Históricamente la metafísica despreció el empleo de metáforas por la misma razón que rechazaba un discurso literaturizado para tratar los problemas del ser. Siendo una de las ciencias más antiguas, la metafísica se encargó de construir un lenguaje especializado, con conceptos como ser, no-ser, Dios, sustancia, etc., muchos de ellos nacidos de la filosofía aristotélica, donde se gesta la mencionada ciencia. Conceptos que iban incluso a ser empleados por los filósofos medievales que le dieron un giro ontoteológico a la metafísica.

A la vista de esta realidad resulta ciertamente sorprendente que Heidegger, pensador a la contra en muchos ámbitos, afirmase que “lo metafórico no existe más que en el interior de la metafísica”. Se tambaleaba de esta forma una tradición filosófica que había desterrado a la metáfora del discurso metafísico, apostando por el rigorismo expresivo del concepto. Ahora el filósofo alemán no sólo destacaba la relevancia filosófica de la metáfora sino que indicaba que el nido de las verdaderas metáforas, de las metáforas pletóricas de significación y sentido, estaba escondido en el interior del discurso metafísico.

Este desafío será recogido, entre otros autores, por Paul Ricoeur y Jacques Derrida, como pronto veremos. En el caso de Ricoeur, es la preocupación por la recuperación del sentido originario y vivo de las metáforas el que lo lleva a reflexionar sobre el binomio “metafórico y metafísico”, dedicándole un epígrafe de *La Metáfora viva*. En él la propuesta transgresora de Heidegger figurará como punto de partida y cimiento de un nuevo pensamiento hermenéutico, sensible al valor filosófico de la metáfora.

En realidad, al recuperar a la metáfora como una pieza imprescindible del pensamiento metafísico se reivindica el carácter trasgresor no sólo de la metáfora sino de la propia metafísica. En sus orígenes, la metafísica había sido transgresora frente a las categorías que pensaban la realidad desde el cosmos. El punto de vista de la filosofía presocrática, que tenía a la *physis* como referencia central, quedaba trascendido y superado al pensar la realidad desde otro nivel ontológico, desde ese otro mundo conceptual al que Platón llamaría el Mundo Inteligible. La metafísica occidental de corte platónico, que se prolonga y transforma inevitablemente con el pensamiento cristiano, anima un movimiento intelectual en el que el alma se aleja de lo visible para alcanzar lo invisible, lugar recóndito donde se encuentra la verdad y el conocimiento. Una transposición plenamente afín al movimiento interno de la metáfora que nos lleva de un sentido propio hacia a otro figurado.

Es este sentido figurado el que interesa rescatar para la filosofía porque a él está asociado el fenómeno de la innovación semántica que busca el filósofo. De esta forma cuando Heidegger nos hable en *Unterwegs zur Sprache* (*De camino al habla*) del valor filosófico de la metáfora, por oposición al valor estético u ornamental de la metáfora entendida como un tropo retórico-literario, dirá que la metáfora más auténtica es la que “desvela la visión más amplia”, aquella que consigue que “la palabra renazca partiendo de su origen” y “hace aparecer el mundo”¹³². Una concepción que Ricoeur incorporará a su noción de “metáfora viva” (MV 361).

Después de presentar en el capítulo precedente la concepción de Heidegger sobre el lenguaje, estamos en disposición de comprender la verdadera dimensión de la metáfora, que contribuye notablemente a la metamorfosis que sufre el lenguaje para alejarse del hombre y acercarse al ser. Heidegger acomete una destrucción del lenguaje humano y de sus tradicionales funciones, con la vista puesta en un horizonte filosófico mucho más ambicioso: establecer el lenguaje que será la voz del ser. De esta forma, el lenguaje tradicional creado por el hombre para comunicarse con sus semejantes deja paso a un lenguaje que crea al hombre porque es la voz del

132. HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Tübingen 1959, p. 207.

ser, que se desvela a través de este lenguaje poético-metafísico. Ahora es el propio ser quien habla y crea el canal adecuado para desvelarse a través del lenguaje. Por eso, las palabras se rompen, se someten a un proceso catártico para despojarse de las significaciones que tuvieron durante siglos. He ahí un filósofo convertido en un verdadero expedicionario que viaja en el tiempo para recuperar las significaciones originarias de las palabras, la fuerza figurativa y metafórica de muchos conceptos que, como dirá Derrida, se gastaron, al igual que el relieve de una moneda que pasó de mano en mano. Importa, por tanto, la etimología griega o incluso indoeuropea si con ella recuperamos el perfume originario de nuestro lenguaje y de nuestras palabras. El objetivo está bien claro: dejemos hablar a las metáforas, dejemos brotar todo el aroma figurativo que siempre habitó en el interior del lenguaje metafísico y estaremos en camino para recuperar la voz del ser, de la que nos habla Heidegger, entre otras obras en *Was ist das die Metaphysik?* La nueva tarea del pensamiento es mostrar esta palabra del ser, “palabra in-hablada”, según la define en la *Carta sobre el humanismo*. Como hemos tenido oportunidad de ver, este lenguaje del ser no tiene una significación humana y solamente poetas y pensadores podrán acercarse a él e incluso custodiarlo. El poeta nombra lo sagrado, lo innominado, lo innombrable, a través del lenguaje metafórico y simbólico que crea. También el filósofo, el verdadero filósofo, dice el ser y muestra un mundo dotado de un nuevo sentido que sólo él sabe captar a través de un lenguaje que nos lleva “más allá”, de un lenguaje metafórico.

En el transcurso del diálogo intelectual establecido con Heidegger, Ricoeur comprueba que la metáfora interesa no sólo a los que se preocupan del discurso poético sino también a los que estudian el modo de ser del discurso especulativo, del discurso metafísico. En realidad, la metáfora es un patrimonio del lenguaje y de la creatividad humana y por eso llega a todas las modalidades discursivas, también al discurso de la metafísica. A veces de modo inconsciente porque el filósofo no puede prescindir de un mundo empedrado de metáforas. En otras ocasiones, el filósofo reivindica de un modo consciente la intersección de discursos para dar cabida a la potencialidad del lenguaje poético. En particular, en el último Heidegger encontramos una voluntad de crear una filosofía que sitúe al pensamiento especulativo en resonancia con el decir poético. Lo que no significa que el pensamiento especulativo esté amenazado por un retorno a la poesía. Estamos delante de un pensador que cree en la metáfora del filósofo porque reivindica la autenticidad creativa. En este sentido, la metáfora no es un mero adorno dentro del discurso metafísico sino una vía para llegar al ser a través de la palabra auténtica. El discurso especulativo y el poético se necesitan mutuamente porque, tal como había escrito en la *Carta sobre el humanismo*, son los pensadores y los poetas los vigilantes de esa morada del ser que es el lenguaje. Por esta

misma razón, defenderá Heidegger que al poder imaginativo de la poesía pensante, el poeta responde con el poder especulativo del pensamiento poetizante. Aspecto con el que coincidirá Paul Ricoeur. Para el filósofo francés, “el pensamiento especulativo emplea recursos metafóricos del lenguaje para crear sentido y así responder a la exigencia de la ‘cosa’ que hay que decir por medio de una innovación semántica” (MV, p. 395). Un procedimiento que funcionará siempre que el pensamiento especulativo no pierda a su fuerza creativa, su ambición para pensar empleando un lenguaje que transmita autenticidad. Siendo así, las metáforas del filósofo mantendrán una raíz común con las del poeta al operar como desviaciones del mundo familiar y del lenguaje ordinario, pero no pueden nunca confundirse con ellas: “Pensar no es poetizar”. Así nos lo explica Heidegger en *Was ist das die Philosophie?*, una de las obras del período final del autor: “entre los dos, pensamiento y poesía, reina un parentesco profundo, pues los dos se entregan al servicio del lenguaje y se prodigan por él. Sin embargo, entre los dos persiste al mismo tiempo un abismo profundo, porque ‘ambos viven en los montes más lejanos’”¹³³.

Esta autenticidad especulativa se construye a partir de un lenguaje siempre nuevo, donde la metáfora desempeña una función vivificadora. No es posible incorporar constantemente neologismos u otras figuras del lenguaje pero sí, en cambio, dejarse llevar a través del lenguaje por las metáforas que crean renovados paisajes especulativas. Un proceso en el que reconocemos la intersección entre el discurso especulativo y el poético, al que Heidegger dedica la segunda lección de *Was heisst Denken?* (¿Qué significa pensar?) Poniendo en relación la poesía con el pensamiento nos desvela la clave principal que le sirve para responder la pregunta ¿qué significa pensar? Un horizonte que podemos alcanzar si antes reconocemos que “para ser capaces de pensar se requiere que antes aprendamos a pensar”. Para superar este defecto, que no tiene una fecha histórica precisa, debemos ponernos en camino, intentando que en nuestro recorrido no pasemos por encima de las cosas, engañándolas con precipitación. ¿En camino hacia dónde? Pues en camino hacia aquello que nos atrae sustrayéndonos¹³⁴. Nuestra condición de caminantes, de dirigirnos hacia aquello que nos atrae, da sentido a nuestra verdadera esencia itinerante, una itinerancia que abarca también el reino del pensar. Pensar no es un estado definitivo sino una actividad permanente del hombre que nos debe llevar a ponernos en camino hacia a las cosas a través del lenguaje. El lenguaje es una dirección inequívoca del caminar, es decir, del pensar. Allí donde existe una palabra pronunciada y un lenguaje, existe una tendencia del hombre a cumplir su esencia:

133. HEIDEGGER, M.: *Was ist das die Philosophie?*, Neske, Tübingen 1956, p. 45.

134. HEIDEGGER, M.: *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1954, p. 19.

caminar hacia el lenguaje. Un lenguaje que tiene a la metáfora como centro y paradigma del discurso, sobre todo cuando éste tiene aspiraciones metafísicas y mantiene una viveza y apertura que ningún diccionario puede detener.

El discurso filosófico es, ciertamente, un discurso complejo, una entidad huidiza y problemática. Un discurso que busca el concepto pero que no puede liberarse de la metáfora, del símil y de otros elementos de la vida cotidiana. Un discurso en continua tensión entre la universalidad a la que aspira legítimamente y la subjetividad que le imprime cada uno de los filósofos. Un discurso, en fin, que para ser interpretado exige la elaboración de otro discurso, de un filosofar sobre el filosofar. Un discurso con aspiración a elevarse por encima de los límites del lenguaje, razón por la que echa mano de la metáfora y de todos aquellos elementos expresivos y léxicos que permitan nombrar el ser recóndito de las cosas. Esta es la utopía perenne de la filosofía: descubrir una palabra que pueda referirse al pensar y al ser pensado sin sentirse insatisfecha consigo misma. El deseo es siempre el mismo: conducir a la filosofía a través de un discurso abierto al mundo que rebase los límites de la palabra convencional. Es en este mundo donde la metáfora ofrece enormes posibilidades. La metáfora cuenta con espacios inexplorados que Heidegger, Ricoeur o Derrida intentaron recorrer. Tres autores que analizaron, cada uno desde una perspectiva propia, la vecindad y la vigencia de los fines de la metafísica y de la metáfora para llegar al ser. En el caso de Derrida, para cuestionar la metafísica occidental desde sus mismos cimientos.

3. Uso y abuso de la metáfora

¿Tiene sentido hablar hoy de metafísica? ¿La ontología que podemos hacer en los albores de un nuevo milenio es algo más que hermenéutica? Son preguntas como éstas las que contesta el filósofo francés Jacques Derrida, quien defendió la necesidad de deconstruir el lenguaje para superar una metafísica caduca, la metafísica de la “presencia”. Por la radicalidad con la que revisa la tradición filosófica occidental, Derrida se enmarca en la misma línea de los herederos de la filosofía nietzscheana. Su objetivo no es otro que el de superar la metafísica occidental, construida por el pensamiento platónico y cristiano; la superación de una metafísica ontoteológica descorazonadora para el hombre. Siguiendo en este caso a Heidegger, Derrida denuncia que la ontoteología marque la orientación de la metafísica que se interroga por el sentido del ser, teniendo como horizonte y principal referencia al ser supremo, a Dios, como fundamento y causa de todo ente.

Se propone derribar una construcción de muchos siglos corroyendo sus cimientos y superando, si es preciso, al propio Heidegger, en la medida en que permanezca aún inmerso en esa línea de pensamiento. La sombra de Heidegger es alargada y su huella profunda. Fue él quien con la intención de responder a la pregunta que se interroga por el sentido del ser renunció a la metafísica como una escritura teórica, organizada alrededor de la presencia como lugar privilegiado. Quizás porque el pensamiento representativo se limitó a ofrecer una reflexión sobre el sentido del ser, considerado en tanto que ser del ente, base de una interpretación gobernada por el concepto de presencia y expresado a través de un lenguaje conceptual. Un lenguaje que Heidegger intenta destruir para suplantarlo a la vieja metafísica. Las palabras se rompen, se despojan de sus significados tradicionales, se crean neologismos, se buscan las significaciones originales contenidas en la etimología. La voz del ser necesita un nuevo lenguaje. En él se incorpora la metáfora como una de las modalidades de innovación semántica de mayor calado. Sin embargo, esta destrucción limitada de Heidegger es superada por la deconstrucción de Derrida, tal como nos la presenta en su trabajo “La mythologie blanche”, ensayo subtítulo justamente “la metáfora en el texto filosófico”.

La preocupación inicial de Derrida es la de saber si hay múltiples metáforas en el texto filosófico, con qué forma se presentan y si pueden ser consideradas partes esenciales o accidentales del discurso. La primera certeza que logramos obtener en este sentido, nos dice, es que “la metáfora parece comprometer en su totalidad el uso de la lengua filosófica, nada menos que el uso de la lengua llamada natural en el discurso filosófico, incluso de la lengua natural como lengua filosófica”¹³⁵. Y, al lado de esta primera certeza, el primer obstáculo: sólo a través de metáforas es posible hablar de la metáfora filosófica. Razón por la que recomendará desde los primeros compases del ensayo, sustituir el término uso de la lengua filosófica por el término “usura” para referirse al papel de la metáfora dentro de ella. Usura de la fuerza filosófica de esta figura; usura que será el alma de la metáfora filosófica, y su propia estructura. Estamos, tal y como nos había anunciado, delante de una metáfora para hablar de la metáfora. ¿En qué consiste esta usura?

Derrida reflexiona sobre un hecho ciertamente llamativo: cuando analizamos el discurso filosófico, el discurso de la metafísica, comprobamos que los conceptos filosóficos cubrieron hasta hacer desaparecer la figura sensible de la que nacieron. Esta es, ciertamente, una de las primeras perversiones de la lengua metafísica: “las

135. DERRIDA, J.: “La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique”, en *Marges de la philosophie*, Éd. Minuit, Paris, 1972, p. 249.

nociones abstractas siempre esconden una figura sensible”. El problema estaría en saber si esta ocultación de la figura sensible, que está en el origen del concepto metafísico, es o no premeditada. Si echamos una mirada a la historia de la lengua metafísica comprobaremos su esfuerzo para borrar su eficacia a través de la “usura de su efigie”. Esta usura tendría un doble alcance: por una parte, existe una ocultación, una borradura premeditada; por otra, aparece el producto de un cambio que hace fructificar la riqueza primitiva y reporta beneficios innegables, obtenidos a través de plusvalías lingüísticas, a través del juego de dos sentidos (literal y figurado) convergentes.

De esta forma, lo que descubrimos a partir de esta denuncia de inautenticidad es el deseo de salvar la virtud original de la imagen sensible, deteriorada por la historia del concepto, aceptando, como también lo hacía Heidegger, la destrucción del lenguaje de los hombres para alcanzar el lenguaje del ser. Hay que tener en cuenta que el sentido primitivo permanece siempre aunque esté recubierto y puede rastrearse a través de una investigación etimológica. A través de este análisis descubrimos la degradación que se produce al pasar de lo físico a lo metafísico. No es que el sentido original y primitivo, siempre de carácter sensible, haya sido una metáfora, sino una figura transparente, fiel al sentido de la figura sensible. Cuando el discurso filosófico le da cobijo y la pone en funcionamiento es cuando se convierte en metáfora. En el transcurso de este proceso se olvida tanto su primer sentido como el desplazamiento que realiza para convertirse en metáfora. Ésta es la doble borradura a la que se refiere Derrida. Lo que le lleva a considerar a la filosofía como un proceso de metaforización que se apodera de sí mismo. La cultura filosófica es una cultura gastada por la propia estrategia de los metafísicos de elegir las palabras más usadas de la lengua natural para economizar esfuerzos, para borrar su efigie y convertirla en una nueva figuración. Por eso, “somos metafísicos sin saberlo en la proporción de la usura de nuestras palabras”¹³⁶. Las consecuencias que podemos sacar de esta última constatación, por afectar la raíz misma del discurso filosófico, podrían derivar o bien en un escepticismo que negase la posibilidad misma del filosofar de modo creativo, o bien en la pretensión de derribar todo el edificio filosófico heredado. Las razones para decantarse por esta última opción serían legítimas teniendo en cuenta que el lenguaje nunca es neutro sino que lo recibimos abarrotado de condicionamientos y prejuicios que limitan la libertad creativa del filósofo. Encerrado en la cárcel de su propio lenguaje, al filósofo sólo le restan dos posibilidades: la deconstrucción-destrucción del lenguaje filosófico tradicional o el silencio. Jacques Derrida opta por la primera.

136. *Ibidem*, pp. 251-252.

La labor del lector de filosofía es la de restituir el sentido primitivo a pesar de la intención ¿premeditada? de la metáfora metafísica de poner al revés todo sentido, borrando una cantidad ingente de discursos sensibles. La crítica más despiadada se dirige a esos metafísicos que buscan escapar del mundo de las apariencias y que, no obstante, no se enteran de que están condenados por esa misma intención de ocultación a vivir en un mundo alegórico e inauténtico. Son poetas tristes, recolectores de fábulas a las que despojaron de su color, cultivadores de una “mitología blanca”¹³⁷. La metafísica borró la huella fabulosa que la produjo y ahora es una inscripción en tinta blanca, una mitología blanca que refleja a una cultura asentada en el logos como forma universal: la cultura occidental.

Esta crítica del lenguaje filosófico está hecha desde una posición simbolista que pone de manifiesto la afinidad entre lo metafórico, el simbolismo y el romanticismo de la tradición hermenéutica. La tarea ahora es de construir los esquemas metafísicos y retóricos para inscribirlos de otra manera. De esta forma podremos comprender las exigencias históricas que dieron lugar a que el discurso filosófico sustituyese los títulos metafóricos de sus conceptos. Una tarea ante la que Ricoeur se muestra escéptico pues ¿cómo retornar al origen remoto donde nace la metáfora para devolverle su vitalidad perdida?

Lo que se resalta con el valor de la “usura” atribuido a la metáfora no es tanto el desplazamiento, la ruptura y reinserción de un sentido en sistemas heterogéneos, cuanto la erosión progresiva de una pérdida semántica regular, de un agotamiento del sentido primitivo. El concepto de “usura”, tal como lo maneja Derrida, corrobora la tendencia general del proceso metafórico a expresarse siguiendo los paradigmas de moneda, metal, dinero, oro, usura. Se trata de un intercambio analógico entre dos regiones: la del lenguaje y la de lo económico. Un entrecruzamiento de campos que no pasó desapercibido a Marx, Freud o Nietzsche, los tres pensadores que Ricoeur bautizó como hermeneutas de la sospecha. Baste recordar cómo para este último autor “las verdades son ilusiones de las que se olvidó lo que son, metáforas que fueron usadas y que perdieron su fuerza sensible (...), monedas que perdieron su impresión y que, desde este momento, entran en consideración, ya no como monedas sino como metal”¹³⁸. De esta forma, la cuestión de la metáfora puede derivarse tanto de una teoría del valor como de una teoría del significado.

El problema sería, visto el intento reiterado de borrar la efigie original de la figura sensible, cómo descodificar la metáfora en el texto filosófico. Nos enfrentamos,

137. NIETZSCHE, F.: *Le livre du philosophe*, Éd. Aubier-Flammarion, Paris, 1993, pp. 181-182.

138. *Ibidem*, p. 253.

como ya he indicado, a la imposibilidad de hablar de la metáfora sin recurrir a otra metáfora. Un segundo problema tiene que ver con la inabarcable variedad de metáforas pertenecientes a los campos más diversos. Y aún habría que distinguir la metáfora de otras figuras del lenguaje que se relacionan y, a menudo, se confunden con ella en el ámbito de una teoría de los tropos o tropología general. También habría que distinguir dentro del discurso filosófico si sus metáforas son poéticas y, por tanto, ornamentales, o filosóficas. O incluso podríamos aspirar a agrupar a las metáforas en atención a las ideas que expresan. Todas estas dificultades para estudiar el lugar de la metáfora dentro del discurso filosófico se tornan casi insuperables cuando lo que se analiza son tropos arcaicos, reconvertidos en conceptos filosóficos o que se han lexicalizado y han quedado atrapadas en las páginas del diccionario.

En cuanto al concepto, sea o no una figura sensible enmascarada, lo cierto es que no podemos cerrar los ojos a su existencia. Hacerlo sería tanto como olvidar la tradición secular que conforma el pensamiento occidental. El destino de la metáfora está indisolublemente unido al del concepto. Estamos ante dos formas discursivas que conviven en una tensión creadora en el interior del texto filosófico. Derrida es partidario de sustituir la oposición clásica de la metáfora y del concepto por otra articulación que impida una reducción del saber y una ideología fantástica de la verdad. Una articulación que evite toda la metafísica que nació a partir de esta oposición y que reconozca, al mismo tiempo, la existencia del propio concepto de metáfora, un concepto que tiene una historia, da lugar a un saber, posee unas reglas internas de funcionamiento, etc.

La metafórica que concibe Derrida es, ante todo, una metafórica plural, que huye de cualquier sintaxis cerrada y genera un texto que no se agota en la historia de su sentido, en la presencia de su propio tema. Es una metafórica abierta a sus propias desviaciones, gracias a que no se borra a sí misma, a que construye su destrucción indefinidamente. Tal autodestrucción ha tomado, según nos dice Derrida, dos caminos diferentes: uno de los cuales “sigue la línea de una resistencia a la diseminación de lo metafórico en una sintáctica que comporta en alguna parte o inicialmente una pérdida irreductible de sentido: es el relieve metafísico de la metáfora en el sentido propio del ser”¹³⁹.

La metáfora es entendida ahora como algo que debe retirarse a su ser más íntimo para encontrar allí el origen de su verdad. No asistimos a la muerte o desaparición de la metáfora sino a una especie de anamnesis interiorizante, a un camino interior,

139. DERRIDA, J.: “La mythologie blanche”, Op. Cit. p. 315.

camino de vuelta, fruto del deseo filosófico de dominar la desviación metafórica entre su origen y su realidad actual. Puede que la metáfora sea considerada por la filosofía como una pérdida provisional de sentido, por lo menos del sentido conceptual al que dio prioridad la tradición occidental. Pero este desafío se convierte en la base del dinamismo filosófico porque apunta hacia una recuperación circular del sentido originario que aún no ha perdido el enlace metafísico con la realidad. Esta consideración ambivalente contribuye a crear una ambigüedad importante con relación a su valor filosófico: desafía a la intuición, a la conciencia y al concepto, pero es cómplice de esta amenaza que desafía al ser y supone un retorno a sí misma a través de la función de lo parecido. El segundo camino de autodestrucción de la metáfora estaría caracterizado por el hecho de que al manifestarse, al ser, deja de ser. Su desgaste, lo mismo que el relieve de una moneda, se produce cuanto más se emplea, cuanto más circula de mano en mano. En este sentido, podríamos aplicar a la metáfora la misma idea que Marx aplica a la sociedad capitalista: la metáfora lleva dentro el germen de su propia autodestrucción. Una muerte que es también la muerte de la filosofía que la emplea para que una y otra vez pueda renacer de sus cenizas.

El problema de la metáfora es su carácter resbaladizo y huidizo. Por un lado, tal como nos dice Derrida, “no puedo tratar de ella sin tratar con ella”. Pero, al mismo tiempo, la metáfora es un vehículo que va a la deriva en el interior de nuestros discursos, desatendiendo en la mayoría de los casos las normas de circulación más elementales. No se ajusta a las leyes de la lógica, del discurso, a las regularidades de la semántica y de la sintaxis. Incluso nos obliga a tener que hablar metafóricamente para predicar sobre ella. Nada hay que no pase a través de ella y por medio de ella. Pero en la medida en que su modo de ser desborda todo límite, la metáfora tiende también a la retirada. “Su retirada tendría entonces la forma paradójica de una insistencia indiscreta y desbordante, de una remanencia sobreabundante, de una repetición intrusiva, dejando siempre la señal de un trazo suplementario, de un giro más, de un re-torno y de un re-trazo (re-trait) en el trazo (trait) que habrá dejado en el mismo texto”¹⁴⁰. Así pues, el concepto de “retirada” (re-trait) conserva un fondo común con el de “desgaste”, pero a diferencia del primero no destaca un aspecto negativo emergente (erosión, desgaste) sino positivo (re-trazo, re-construcción). He ahí la ambivalencia de la metáfora que nos presenta Derrida: por una parte, tiene que ver con el fenómeno del desgaste, con el uso y, quizá, también con el abuso de la metáfora; por otra, es un elemento emparentado con la usura. Un aspecto, este

140. DERRIDA, J.: “La retirada de la metáfora”, en *La reconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Ed. Paidós, Barcelona 1989, pp. 37-38.

último, que supone la insistencia en los valores positivos de la metáfora pues toda usura da lugar a ciertas plusvalías, a ciertas ganancias en su valor semántico. En la medida en que la metáfora se haya incorporado al discurso metafísico, la mayor parte de las veces contra la voluntad de los propios metafísicos, o bien como una superviviente, una reliquia del pasado que podemos reconocer a través de su traza originaria, de su origen sensible, Derrida puede afirmar que el mayor metafísico es también el mayor usurero.

Sea como fuere, lo cierto es que desde cualquiera de las tres posiciones analizadas, Heidegger, Ricoeur o Derrida, la metáfora está inevitablemente unida al destino del discurso filosófico. Un discurso que tiene que enfrentarse permanentemente a la utopía de una lengua sin fronteras, de un lenguaje que signifique mucho más de lo que se puede decir con palabras, sean éstas del lenguaje ordinario o del filosófico. La tentación de acudir a la metáfora, ampliamente cultivada por el discurso poético, es ciertamente grande. Mas, al cabo, ¿por qué no hacerlo de forma expresa si como hemos visto ella está, continuamente contra la voluntad de los metafísicos, en el interior de su discurso? Lejos de rechazarla, ¿no llegaría ya el tiempo de aprovecharla a favor de una innovación semántica que nos permita ir siempre más allá de donde nos encontramos? Este es, ciertamente, el desafío que estos tres filósofos aceptan al prestarle atención a la metáfora, situada en la intersección del discurso especulativo y del poético. Un elemento cuyos efectos son imposibles de controlar de manera absoluta porque tiene vida propia, unas potencialidades que desbordan la lógica de la razón exacta, de la lengua perfecta con la que a veces soñó la filosofía. La metáfora, según hemos apreciado, vivifica el lenguaje a través de un “pensar más” muy beneficioso para la filosofía, lo que justifica plenamente el interés mostrado por los filósofos del siglo pasado y de este siglo XXI, en el que nos negamos a creer que todo esté dicho.

EPÍLOGO: ELOGIO DE LA FELICIDAD SOSTENIBLE

La estela de pensamientos que nos trajo hasta aquí nos ha permitido contemplar los linderos de un camino que es nuestra propia vida. La condición humana, la tarea de llegar a ser hombre, la educación o ese perfeccionamiento moral que nos hace responsables de nosotros y de los demás, ... Todo en nuestra vida es camino. Camino que se inicia cuando nacemos y que no termina ni siquiera con la muerte porque el amor, según hemos visto, es más fuerte que la muerte.

Nuestra época nos ha situado ante complejas encrucijadas de este largo camino que llamamos la historia. Es nuestro deber pensarlas críticamente para tratar de acertar con la senda que conduce al futuro. Nuestro mundo se ha hecho más pequeño, el hombre dispone como nunca de posibilidades para encontrarse, para comunicarse con sus semejantes pero su corazón se ha vuelto duro y ha aprendido a ver sin mirar. Cada día pasan ante nuestros ojos calamidades ante las que nos hemos vuelto insensibles. También nos hemos quedado solos. Pero en vez de buscar respuestas en nuestro interior nos exiliamos y evadimos de nosotros mismos. Nos hemos quedado únicamente con nuestra razón o quizás con nuestra sinrazón y hemos levantado un muro infranqueable en el que no dejamos entrar ni a Dios. Tenemos otros dioses menores que no llenan el vacío moral del hombre pero ayudan a sobrevivir. Aunque parecen de oro, casi todos están hechos de barro.

No todo está perdido. El hombre contemporáneo ha experimentado la incomodidad de ese conflicto interior hecho de palabras. El conflicto de las interpretaciones, la urgencia de la pregunta, la necesidad de hallar sentido entre tanto sinsentido. Hay hombres y mujeres de nuestro tiempo que han logrado pensar el decir para decir el pensar. Nos han hablado con un nuevo lenguaje, nuevas palabras, conceptos y metáforas para vencer la sordera del ser. Yo no sé si lo han logrado porque sus voces todavía se oyen. Ni sé tampoco si éste es el camino del futuro ¿quién lo sabe? Lo que sí sé es que el hombre de nuestro tiempo, al igual que el de todos los tiempos, aspira a ser feliz, aunque los pasos que da para lograrlo sean torpes.

La felicidad es el último de los caminos del hombre y, a la vez, el primero. Un camino que todos queremos recorrer sin saber qué dirección tomar. Filósofos de todos los tiempos han querido iluminar este camino. Es una noble y bien intencionada tarea

que, sin embargo, no exime al hombre de la responsabilidad de encontrar su propio camino. Podemos acompañarlo pero no podemos caminar en su lugar. La filosofía, en efecto, ha dicho mucho, lo ha dicho casi todo pero lo cierto es que todavía no hemos alcanzado la felicidad. ¿Es, acaso, imposible ser feliz? ¿Somos más o menos felices que en cualquier otro tiempo?

La respuesta a la primera cuestión parece no ofrecer ninguna duda: ser feliz es imposible, por lo menos de manera absoluta. Nadie que sea plenamente sincero podrá jactarse nunca de haber alcanzado la felicidad y, sin embargo, todos tendemos hacia ella o, por seguir nuestra metáfora viaria, caminamos en pos de ella. He aquí una de las notas esenciales de eso que hemos acordado en llamar la felicidad, aunque nadie sepa muy bien dónde se encuentra. Con respecto a la segunda cuestión, ha sido también contestada oportunamente por Manrique, quien nos recordó, desde las arenas movedizas de nuestro parecer, que “cualquier tiempo pasado fue mejor”. ¡Pobres ilusos! El hombre no fue más feliz en el pasado y no lo será en el futuro. Y no sólo porque el hombre de cualquier época ha debido enfrentarse a su circunstancia para poder ser feliz, a los problemas y desafíos de cada momento histórico, sino también y, sobre todo, porque la felicidad no pertenece al hombre sino a los hombres. La felicidad a la que podemos aspirar está indisolublemente unida a los pronombres posesivos: es la mía, la tuya, la suya, ... Es una felicidad que pertenece a un ámbito cercano, personal y nunca, desgraciadamente, ni universal ni universalizable. Debo aspirar a ser feliz y a hacer feliz a los que me rodean. Lo otro se ha demostrado no sólo arriesgado sino incluso temerario. Hemos conocido ya suficientes utopías y filosofías salvadoras del hombre como para ignorar que al hombre no lo redime ninguna doctrina filosófica.

A pesar de todas estas consideraciones, creo que es oportuno seguir escribiendo sobre la felicidad. Conviene incorporar, eso sí, a este concepto tan ampuloso un apellido que nos devuelva a los límites de la realidad. Por eso, hablaré de la *felicidad sostenible* y lo haré con la clara conciencia de que, siendo muy poco lo que puedo decir sobre un asunto tan debatido a lo largo de la historia de la filosofía, y tan personal, algo se puede y se debe decir para devolver al hombre (a los hombres) un rayo de esperanza y algo de fe en sus posibilidades. La experiencia reiterada de los desvíos y extravíos en nuestro caminar sobre la tierra no es razón suficiente para abandonar el camino. La vida del hombre es un continuo peregrinar; dejar de caminar significa dejar de vivir. Y eso, obviamente, es un atajo que conduce a un callejón sin salida.

Decía -y lo mantengo- que la felicidad absoluta es imposible de alcanzar en este mundo, no así la felicidad que he llamado *sostenible*. Es éste un concepto de moda y, en este caso, ¡bendita moda! Se trata de aspirar a una felicidad que, siendo fugitiva como todo en la vida, pueda en cambio durar. La *durabilidad* hace de la felicidad algo que vale la pena para nosotros y para los que vendrán después y tienen idéntico derecho a ser felices, disfrutando de esas pequeñas cosas que hacen de nuestro mundo un mundo digno de ser vivido. Es precisamente el goce de las pequeñas cosas el que, a menudo, proporciona esos momentos de felicidad van empedrando la vida. La felicidad debe ser por lo tanto *alcanzable*. Quien espere poseer una estrella para ser feliz, morirá sin serlo porque los astros no caben en el bolsillo.

No sé si es posible anhelar ser feliz en solitario. Aunque así fuera, la persona feliz irradia felicidad, la transmite a su pesar, lo mismo que la persona perfumada regala su aroma a todos cuantos se acercan a ella. Así pues, uno de los efectos secundarios más apreciables de la felicidad es que debe ser *compartida* o no podrá ser en absoluto. Cosa distinta es que hemos nacido para ser individuos y no masa, para desarrollar nuestra personalidad, única e intransferible y, por consiguiente, cada uno debe hallar su propio camino para ser feliz. Cada uno está llamado a realizarse plenamente, a imprimir a su vida un cuño personal, a ser original.

De lo que se trata, en realidad, es de aspirar a la *autenticidad*. Sólo así podremos sentirnos a gusto con nosotros mismos. La apariencia habita en medio de una algarabía tan atractiva como inauténtica. La visita la fama, la circunda la mentira. La apariencia está decorada de sueños vacuos que se desvanecen con el alba. Podemos crear una vida tan superficial como inauténtica, creer nuestras propias mentiras, pero antes o después acabarán por devorarnos y confundirnos. Por ello, hay que procurar siempre los mejores bienes, los valores más elevados, las realidades intangibles que sosiegan el alma y curan sus heridas.

Los bienes materiales son condición necesaria pero no suficiente. Es preciso tener cubiertas las necesidades perentorias. A partir de ahí cada cual debe establecer sus prioridades recordando que, en general, las cosas más hermosas no es posible adquirirlas en el hipermercado. Las cosas materiales -y el dinero en particular como símbolo de todas ellas- son sólo un medio para alcanzar un fin distinto. Pero se trata de un medio perverso, que trastorna la relación entre medios y fines, tornándose para muchos insensatos en el único objetivo y fin de su vida. Es el ser y no el tener lo verdaderamente importante. La verdadera felicidad suele depender más de los bienes *inmateriales o espirituales* aunque necesiten un elemental substrato material para poder desarrollarse. Existe una felicidad del espíritu y de lo que se

trata es de garantizar la sostenibilidad de los valores en los que se apoya, de aquel conjunto de felicidades interiores que nos humanizan y nos hacen libres, rompiendo las cadenas del mundo y de sus servidumbres. Nadie es más esclavo que el que decide permanecer al servicio de las cosas para hallar su felicidad.

Entre estas felicidades interiores se halla la *sabiduría*. El goce del conocimiento a través del esfuerzo intelectual. La cultura en todas sus formas y, cómo no, la filosofía como fuente inagotable del pensamiento. Desde los comienzos de la civilización humana el hombre busca respuestas, desea por naturaleza saber, según expresó magistralmente Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*. Quizás es este el primer tratado filosófico que expresa la necesidad de articular el deseo de saber de forma ordenada y sistemática. Desde entonces el hombre ha cultivado la sabiduría a través de las distintas fuentes y modalidades del conocimiento: la razón, la fe, la sensibilidad, la experiencia, la intuición, el sentido común o la lógica. Caminos todos ellos del conocimiento y alguno de ellos destinado también a la salvación del hombre. Es indudable que el hombre contemporáneo se halla situado en el vértice de la pirámide de secularización que comenzó con la modernidad filosófica. Aun así, filosofa intentado llenar el vacío de Dios, tarea desproporcionada que ningún hombre puede acometer en su integridad sin sentirse insatisfecho.

La sabiduría proporciona el *equilibrio*, la paz interior y la exterior, dos aspectos de una misma realidad directamente relacionados con el logro de una vida feliz. He descrito en el primer capítulo de este libro, al hablar de nuestra condición de caminantes, el primero de ambos caminos, y quizás el más difícil: el que conduce hacia nosotros mismos. Es una senda, apartada del mundanal ruido, que implica un abandono siquiera momentáneo del mundo para encontrarnos con nosotros mismos. Un camino que desemboca en un paraje al que Demócrito llamó la *tranquilidad de espíritu*, de la que tan necesitados estamos. Un filósofo capaz de describir la vida de los átomos debió inevitablemente instalarse en el silencio profundo de su mundo interior para desde esa atalaya escuchar el rumor de la vida.

El segundo camino es el que conduce al otro. Uno no puede amarse a sí mismo sin amar al otro que se cruza con nosotros en el camino de la vida. Una fraternidad que singularizamos en determinadas personas, distinguiendo de entre la ingente y heterogénea humanidad a la persona amada o aquella a la que le entregamos nuestro afecto más íntimo. Nadie, como escribe Aristóteles en el libro VIII de su *Ética a Nicómaco*, querría vivir sin amigos. Y, para el filósofo helenista Epicuro, “de todos los bienes de los cuales se nutre la sabiduría para la felicidad de toda la vida, el mayor -con diferencia- es la adquisición de la *amistad*”. Puede que la

condición humana sea itinerante, que nos obligue a una vida nómada, que nos haga peregrinos en busca de una meta que nos trasciende; puede que el camino sea en ocasiones tortuoso y que esté plagado de peligros; pero una cosa es cierta: mientras recorremos ese largo camino en espiral que conduce a la muerte para unos y a la vida para otros, no estamos solos. Tenemos al otro, aquél con quien compartir un tramo de nuestro camino, nuestras penalidades y nuestras dichas. El mismo que nos permite saber quiénes somos y hasta dónde podemos llegar. ¡El ser humano! Tan capaz y tan incapaz, tan grande y tan pequeño, tan avisado y tan ciego. Capaz de salir adelante cuando todo está perdido y sólo queda el propio ser flotando a la deriva; capaz de realizarse en el fracaso, tal como nos recordó Karl Jaspers, cuando sólo existe en nuestro derredor muerte y desolación. ¡El ser humano! Tan limitado como amante de la libertad, tan frágil como poderoso en su determinación de alcanzar la excelencia. Eso somos: un ramillete de paradojas; una mente instalada en una cabeza dura; un haz de sentimientos y un puñado de razones. Somos todo eso y hemos sido diseñados para la grandeza aunque, de hecho, nos cueste elevarnos del suelo. Por eso es necesario devolver al hombre la fe en sí mismo y en los demás, devolverle la esperanza y la fe; hablarle de que es posible ser feliz. No sólo en esos instantes fugaces en los que nos fundimos con la naturaleza, en los que una sensación nos eleva y nos sublima. Esos momentos en los que atisbamos que la felicidad existe son, en realidad, un indicio de que existe esa otra felicidad más elaborada y fecunda, más duradera. La felicidad sostenible que un día será nuestra, cuando aprendamos a recuperar el valor de las pequeñas cosas que no están de moda. Mientras tanto, ¡caminemos! Sólo así podremos encontrarnos con ese niño que un día fuimos nosotros mismos. Delicado e inocente, gobernante supremo de la república de los sueños.

Lamentablemente, no hay recetas para ser felices. Se trata de un aprendizaje continuo que hay que iniciar tan pronto como sea posible y practicar de por vida pues la felicidad, como la sabiduría, no tienen edad. Es preciso olvidarse del tiempo, ser joven y ser viejo. En realidad, bastaría con ser uno mismo; fórmula simple que no está al alcance de todos, pues se requiere grandeza para que todo resulte sencillo.

