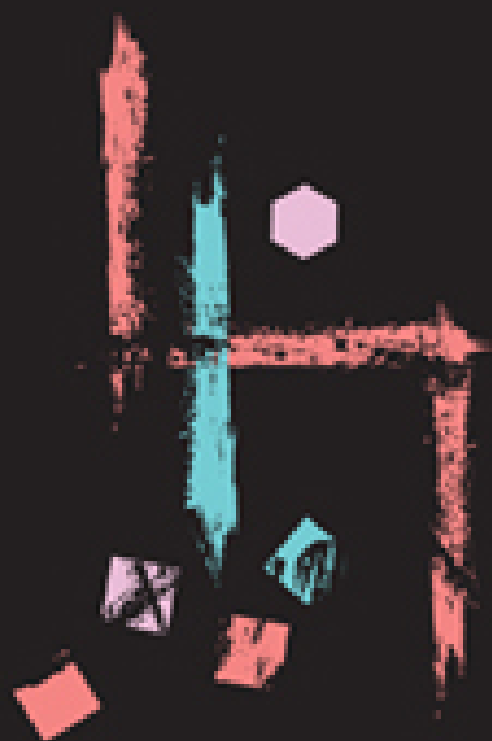


síntesis

F I L O S O F Í A

LA EXPERIENCIA COMO ARGUMENTO

Manuel Macciras Fafián



hermeneia
.....



EDITORIAL
SÍNTESIS

proyecto editorial



síntesis

F I L O S O F Í A

[h e r m e n e i a]



directores

Manuel Maceiras Fafián
Juan Manuel Navarro Cordón
Ramón Rodríguez García

LA EXPERIENCIA COMO ARGUMENTO

Clasicismo y posmodernidad

Consulte nuestra página web: www.sintesis.com
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

proyecto editorial



F I L O S O F Í A

[h e r m e n e i a]



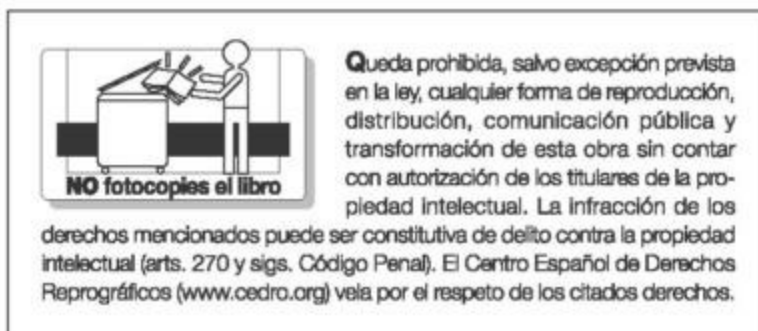
directores

Manuel Maceiras Fafián
Juan Manuel Navarro Cordon
Ramón Rodríguez García

LA EXPERIENCIA COMO ARGUMENTO

Clasicismo y posmodernidad

Manuel Maceiras Fafián



© Manuel Maceiras Fafián

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.

Vallehermoso 34

28015 Madrid

Tel 91 593 20 98

<http://www.sintesis.com>

ISBN: 978-84-975682-7-2

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

*A Mari Carmen,
desde el principio, incansable, generosa.
A Miguel, Gabriel y Marta,
júbilo matinal, voces alegres para el optimismo.*

¿Dónde está la utilidad
de nuestras utilidades?
Volvamos a la verdad:
vanidad de vanidades.

¿Tu verdad? No, la verdad,
y ven conmigo a buscarla.
La tuya, guardátela.

ANTONIO MACHADO

Proverbios y Cantares

Índice

[Prólogo. Antígona o la fortaleza](#)

[1 Contornos de la experiencia y militancia reflexiva](#)

[1.1. Articulaciones de situación: de las carencias al dominio de la experiencia](#)

[1.2. Oscilaciones de la experiencia y plenitud de la vivencia](#)

[1.2.1 Realidad y densidad de la experiencia: las vivenciar](#)

[1.2.2. Polivalencia y amplitud de las formas de experiencia](#)

[1.2.3. La reflexión como cuidado y -afrentamiento de la experiencia](#)

[1.3. Naturaleza histórica y persona: la protección reflexiva](#)

[1.3.1. La singular naturaleza histórica del ánthropos](#)

[1.3.2. La persona como centro de acción e interacción](#)

[1.3.3. Formas empíricas de identificación personal](#)

[1.4. Reflexión y órdenes de verdad](#)

[1.5. Opinión y 'verdad en el conocimiento científico](#)

[1.6. Conocimiento y verdad en la reflexión filosófica](#)

[1.7. Conclusión: racionalidad compleja, progresiva y compartida](#)

[2 La reflexión sobre la experiencia del absoluto Lo necesario y lo contingente](#)

[2.1. Identidad ontológica y moral del absoluto](#)

[2.2. El absoluto como sabiduría, bien y causa en la filosofía griega](#)

[2.2.1. El bien como absoluto, modelo y causa](#)

[2.2.2. El absoluto como inteligencia y acto puro](#)

2.2.3. El absoluto y su consustancialidad con el mundo

2.3. El absoluto como Dios creador a partir de la nada

2.4. La razón suficiente del orden natural

2.5. La identificación absoluto-naturaleza

2.6. Suficiencia natural y voluntad de saber: eclipse de los absolutos

2.6.1. Autonomía racional y autosuficiencia natural. • los ilustrados franceses,

2.6.2. El absoluto, pensable pero no cognoscible

2.7. El absoluto, esencia humana y naturaleza material

2.8. El absoluto como horizonte y expectativa

2.9. Emergencia y fenomenología, vías al absoluto

2.10. El absoluto, ¿inmanente o trascendente a la naturaleza?

3 Experiencia moral e identidad biográfica

3.1. Razones y motivos de la experiencia moral

3.1.1. La "estima de sí", imperativo de autorrealización ilustrada

3.1.2. Experiencias implícitas al acto libre

3.1.3. Experiencias axiológicas básicas: el valor, la norma, el imperativo, la ley

3.1.4. Corolarios: experiencia institucional y duplicidad ontológica

3.2. La naturaleza humana y los atributos del alma

3.2.1. Estructura del alma y función de las virtudes: el platonismo

3.2.2. La virtud como práctica comunitaria y social en Aristóteles

3.2.3. La ley natural como principio de acción

3.3. Experiencia moral e identidad biográfica

3.3.1. Memoria y responsabilidad ante el pasado

3.3.2. La promesa, responsabilidad ante el porvenir

3.4. Moralidad privada y vida pública

3.4.1. La experiencia ciudadana: del Leviatán a la coacción ideológica

3.4.2. Prospectiva de la experiencia ciudadana

3.4.3. Responsabilidad ética y política ante la pena y su perdón

4 La memoria ética y su complementariedad

4.1. La persona como valor y el respeto como práctica

4.1.1. Determinación práctica de la persona

4.1.2. El imperativo ético del respeto

4.2. El reconocimiento y la moralidad realizada

4.2.1. La moralidad y la lucha por el reconocimiento

4.2.2. Experiencia moral y alteridad. • E.Lévinas

4.2.3. La estima de sí, en y con los demás en instituciones justas

4.3. Los valores como criterio moral

4.3.1. La ética de los valores de Max Scheler

4.3.2. Los valores "vitales" de Nietzsche

4.3.3. El discurso y el trabajo como valores en H.Arendt

4.3.4. Perfección y utilidad como criterios para la acción

4.3.5. Integración de criterios éticos e historicidad

4.4. Voluntad de entendimiento y disposiciones comunicativas

4.4.1. La ética del discurso: la pragmática lingüística según J.Habermas

4.4.2. Comunidad y tradición como criterios de acción ética y política

4.4.3. El pragmatismo posmoderno de R.Rorty

5 Actualidad y prospectiva de la tecnociencia

5.1. Descripción cartográfica de la situación

5.1.1. Ambigüedad antropológica del progreso científico

5.1.2. Insuficiencia problemática de la concepción instrumental de la tecnociencia

5.1.3. Determinismo del ámbito tecnocientífico

5.1.4. Producción y desfase psicológico

5.1.5. Desequilibrios del automatismo: el armamento

5.2. Responsabilidad individual y política con el porvenir

5.2.1. Las responsabilidades institucionales y políticas

5.2.2. Prospectiva científica y política

5.2.3. La política: iniciativa presente y responsabilidad ante el porvenir

5.2.4. Organización tecnocrática e intereses morales

5.2.5. La superación de la clausura empirista

5.2.6 Tecnociencia y calidad de vida

6 Imágenes acas del fenómeno ánthropos

6.1. La estructura del ánthropos: la evolución como desarrollo del programa molecular

6.2. Del programa estructural a la complejidad y la creatividad

6.2.1. El tiempo, la complejidad y la `nueva alian

6.2.2. El fenómeno humano, entre la rigidez del cristal y la fluidez del humo

6.2.3. La ontología "autopoiética" e interactiva

6.2.4. Recapitulación: evolución creadora y vitalidad innovadora

6.3. La base orgánica y neuronal del pensamiento y del sentimiento

[6.4. Interacciones ambientales: el mundo como horizonte representativo](#)

[6.5. El lenguaje: el soplo de la razón en la laringe del antropeo](#)

[6.5.1. El lenguaje, consumación del programa genético](#)

[6.5.2. El lenguaje, expresión del espíritu y articulador de la conciencia](#)

[6.5.3. El lenguaje y sus virtualidades cognitivas](#)

[6.5.4. El lenguaje como forma de conducta verbal](#)

[6.6. Interpretación técnica del dntropos: mutaciones de la sensibilidad](#)

[6.6.1. Interpretación técnica del fenómeno humano](#)

[6.6.2. Expectativas de una nueva sensibilidad](#)

[7 Simbolización y expresión artística](#)

[7.1. Matriz antropológica de la facultad simbolizadora](#)

[7.1.1. El principio simbolizador: signo y símbolo](#)

[7.1.2. El simbolismo, del psiquismo a la palabra](#)

[7.2. El lenguaje como principio de la imaginación simbólica](#)

[7.2.1. La "vehemencia ontológica" del simbolismo y la metáfora](#)

[7.2.2. Heterogeneidad simbólica y diversidad cultural](#)

[7.2.3. Funciones pragmáticas y legitimadoras del simbolismo](#)

[7.3. Forma específica de la experiencia artística](#)

[7.3.1. El símbolo artístico: dialéctica expresión/ocultamiento](#)

[7.3.2. El arte, expresión de la "figura viva" de lo real](#)

[7.3.3. Naturaleza de la intuición artística](#)

[7.3.4. Expresión e innovaciones vanguardistas](#)

[7.3.5. Expresión, juego](#)

y sociedad

7.3.6 La obra de arte, de la originalidad a la interpretación,

7.4. Coda para virtuosos de posvanguardia

8 El ambiguo rostro de la modernidad Posmodernidad y sociedad de consumo

8.1. Matrices modernas de la posmodernidad

8.1.1. Evoluciones lógicas de los principios modernos

8.1.2. Caracteres del pensamiento posmoderno

8.2. Vivencias del pluralismo subjetivista posmoderno

8.3. La vida cotidiana: pragmatismo, funcionalismo y consumo

8.3.1. Pragmatismo y particularismo de la vida cotidiana

8.3.2. El consumo como principio estructural: la moda y el modelo

8.3.3. De la utilidad a la funcionalidad social

8.3.4. El pluralismo comunicativo, un valor ilustrado

8.4. Prospectiva reflexiva de las vivencias cotidianas

8.4.1. Retorno y conversión a la interioridad

8.4.2. Interpretación simbólica de los objetos y recuperación poética del espacio

8.5. Propósitos educativos para la sociedad de consumo

8.5.1. Responsabilidad biográfica y estima de sí

8.5.2. Formación práctica y competencias operativas

8.5.3. Racionalidad comunicativa para el trabajo en común

8.6. Ontología y posmodernidad

Bibliografía

Prólogo

Antígona o la fortaleza

P

reviniendo desajustes entre ser y figurar sin mirarse en el espejo de opiniones comunes, la fortaleza hace convergentes discernimiento mental y disposiciones prácticas, síntesis que decanta la reflexión en forma de actividad intelectual encaminada a no dejarnos timar. Sin mutaciones apreciables desde sus orígenes seculares, igual propósito ha configurado la morfología intencional de lo que llamamos filosofía. Hablar, en consecuencia, de reflexión filosófica es en gran medida redundante, si bien la reduplicación preserva la fina retícula semántica que hace perceptible la dimensión activa de la filosofía porque reflexionar es actividad, no contemplación, al tiempo que revela el carácter sapiencial de la reflexión, puesto que únicamente reconocemos legitimidad al saber reactivo, no resuelto por inmanencia intuitiva. Gracia del ser humano, reflexionar es su don singular, título de excepción celebrado con entusiasmo inaugural por el coro de Antígona: "Entre las cosas asombrosas, nada más asombroso que el hombre..., que se enseñó a sí mismo el lenguaje y el alado pensamiento... Fecundo en recursos, posee habilidad superior a lo que se puede uno imaginar" (Sófocles, *Antígona*, vv 330-365. Gredos, 261-262). Sin controversias, él no es parte del mundo sino un mundo aparte, liberto de adherencias herméticas, capaz de educir las formas dormidas del cosmos, no por talismanes y amuletos, sino buscando respuesta adecuada a las series causales.

Pero las gracias humanas no difunden su poder atractivo por donación gratuita sino mediante el excedente reflexivo opuesto a dejar intacto el mundo, con la curiosidad optimista de hacer translúcidas las apariencias, signos protectores de significados no evidentes. Porque quien imita no inventa, la reflexión filosófica es gracia eficiente sobre antecedentes y consecuentes, actividad itinerante, camino de ida y vuelta entre la luz de la razón y su refracción sobre las cosas para hacerlas comunicables y sopesar sus afecciones sobre quien, reacio a ser timado, recibe su influjo. Sin riesgos de dispersión, reflexionar es gesto supresor de la tozudez contrariando la decepcionante proporción condensada en el proverbio de Antonio Machado: "De diez cabezas, nueve embisten y una piensa" (Proverbios y Cantares, XXIV).

Circundante de su mundo interno, el mundo exterior significa demasiado para el

hombre, advierte Lévi-Strauss, lo que motivó su intento de colonizarlo por la magia, las ciencias, las técnicas, el arte y los ritos, todos recursos tecnológicos aunque de naturaleza contrapuesta. La sobreabundancia de significados, se origina primero en las cosas, por sí mismas significativas y con poder siempre renovado. Pero, proscritas las relaciones unívocas entre causas y efectos, el hombre llena el mundo de resonancias infinitas: transforma el refugio en hogar, sacraliza el firmamento, el sol, la lluvia y el viento; trueca la nutrición en artesanía culinaria, sublima los impulsos orgánicos en sentimientos y su gregarismo en espíritu familiar y social. En fin, inevitables sus contiendas, dirime las disputas por la palabra e inventa las artes. No en vano, sobrepujando el ambiguo optimismo clásico, el entusiasmo renacentista de Pico de la Mirándola y Pérez de Oliva lo sitúan en el centro del universo: magnum miraculum, taumatúrgica copula mundi (Discurso sobre la dignidad del hombre). Pero todos sus hallazgos, más que colmar el desenlace de los significados, ensanchan su curiosidad y tensan la reflexión como facultad de síntesis y racionalidad recompuesta sustitutiva de la fatalidad, adelantando la previsión según la cual "...la mejor de las posesiones es la prudencia", sinónimo expresivo de la actividad reflexiva (Antígona, o.c., v. 1050, 288). Prudencia reflexiva, tropiezo de la abrumadora proliferación de las técnicas y de los medios de control, desde siempre profanadores del espíritu de sinceridad.

Sin voluntad de evaluar teorías u opiniones rivales, este libro se inscribe en el amplio contexto trenzado por las más universales y racionalmente cognoscibles experiencias humanas que, preanunciadas en los versos de Antígona, han acompañado la progresión de su filogénesis. Reincidente en el objeto, como cualquier otra obra que tome al *ánthropos* como argumento, tampoco este libro puede arrogarse mayor originalidad, porque los seres humanos no empiezan en cada época ni se presentan en la nuestra como realidades de excepción. Pero la subsistencia de universales antropológicos no puede ocultar que sus atributos no son inventariables y las metamorfosis de su devenir se suceden incesantes, de tal modo que su rostro reaparece rejuvenecido día a día y se renuevan sus formas de vida, injertadas con los nuevos tiempos. Sin fragmentar la raíz ni quebrar su compacta unidad, las milenarias experiencias antropológicas retoñan reactualizadas y con resonancias que justifican la pretensión de intentar explorarlas e interpretarlas una vez más con el bagaje intelectual del que hoy disponemos.

Si las innovaciones científicas deben someterse al rigor de los métodos, con mayores cautelas, asomarse a la condición humana solicita opiniones cauterizadas por la compañía de quienes Hegel llama representantes insignes del progreso del espíritu: los clásicos de la filosofía, argumentalmente ucrónicos. A esta convicción obedece el método seguido que va justificando comentarios, haciendo explícitas procedencias y apoyos conceptuales sin temor a mermar originalidad. Que hoy sea frecuente presentar como novedosas ideas

centenarias o milenarias, simplemente traducidas, cuando no transcritas sin la menor cita, incluso en obras que merecen amplio aprecio, nos ha reafirmado en la convicción de dejar constancia en cada capítulo de los caminos por los que se ha ido transitando. Lo que, a su vez, tranquiliza epistemológicamente al lector puesto que las opiniones plurales, contrarias e incluso contradictorias, son en filosofía garantía de que aquello que se lee no es veleidad, trivialidad u ocurrencia, convictos de que en el campo del conocimiento la comunicación es exigencia del conocimiento verdadero. Ciertamente que la reflexión filosófica será siempre libre, actual y personal, pero eso obliga al contraste, a la discusión y confrontación de opiniones y hechos. Si seguimos a Antígona, reflexionar en soledad equivaldría "... a gobernar en solitario un país desierto": la luz de la verdad solicita acompañantes porque discurre itinerante entre sombras. En nuestro caso, la lectura atenta dejará claro que la secuencia de opiniones se introduce, no por ilustración o erudición histórica, sino integrándolas como contribución a la argumentación general de cada uno de los asuntos. Acudir a autores tan significativos como Aristóteles, Kant, Hegel, Nietzsche o Heidegger, entre otros, tiene como consecuencia la reiteración de algunas de sus ideas clave, si bien retomadas con motivos distintos, según las temáticas de los capítulos. Hemos preferido volver sobre ellas allí donde procedía para mantener la coherencia argumentativa de cada capítulo.

Espíritu en tensión, la figura de Antígona es símbolo de destreza reflexiva por su enfrentamiento con los lugares comunes y la confortable adhesión a las opiniones vulgares, activa frente a lo político y socialmente correcto. Con plena madurez mental y psicológica revela su trayectoria personal proclamando la fidelidad al amor y a la verdad: "Mi persona no está hecha para compartir el odio, sino el amor" (v 524), no sólo a su hermano muerto, sino a la rectitud y a la justicia que deben impregnar las relaciones humanas y gobernar la convivencia política. Sin correspondencias causales, este libro discurre sobre el sustrato que vincula reflexión y sentido ético, perceptible en cada uno de sus capítulos. Indisociables conocimiento y acción, tal propósito no es sino inducción socrática o, por más modernos, sigue la invitación de Espinosa quien, reconocida la necesidad, asimila la reflexión al propósito de hacerse cada cual dueño de sí mismo. Sin ribetes moralizantes, partimos aquí de la comunicabilidad entre racionalidad y moralidad, sintetizada en la idea de Fichte según la cual la filosofía que se hace depende de la persona que se es, ajuste finalista entre razón pura y práctica de la razón.

La fortaleza de Antígona es, por último, testimonio adelantado de una fenomenología de la acción cuya experiencia originaria radica en el poder optimista para ser más, ser de otro modo y ser mejor. Amaestrados de posmodernidad, alimentados de consumo y acomodados por su aliada la tecnología, la reflexión no es invitación a vacilantes fluctuaciones propias del pensamiento débil, sino afrontamiento de la inclemencia

ambiental para que, sin entretenerse, cada cual se adapte a valedor de su personalidad, evaluando la ineludible necesidad en la que vivimos y desde la que pensamos. Si somos individualistas, seámoslo hasta las últimas consecuencias, ejerciendo uno a uno el oficio de cuidador intelectual y práctico de sí mismo (Foucault). Advertido en cada capítulo, todo el libro se encamina a tal propósito, en el bien entendido supuesto de que la amplitud de las experiencias humanas no es transferible y la responsabilidad se asigna singularmente. Si recurrimos a imágenes geométricas, la actitud reflexiva es vínculo y convergencia de la excentricidad de experiencias tipificables sólo a medias, porque los confines de la imaginación y del espíritu, si enlazamos Hegel y Antígona, sobrepasan cualquier previsión. Sin abandonar las exigencias de orden en la exposición, la amplitud de los contornos justifica la heterogeneidad de asuntos por los que transita el libro. Quizá su título más ajustado podría haber sido Reflexión por la experiencia, adelantando su carácter itinerante, casi nómada por la exuberancia imprevisible de la subjetividad.

Reitero aquí mi reconocimiento a Paul Ricoeur por su inolvidable magisterio desde hace tantos años. Él tuvo la amabilidad de escribir un largo prólogo para mi libro *¿Qué es Filosofía?* El hombre y su mundo, incluido en la Bibliografía. En plena lucidez, como había vivido, falleció en la noche del 19 al 20 de mayo de 2005. Comentando unos días antes los propósitos de este libro, se ofreció a prologarlo también, pero la inexorable ley natural de sus noventa y dos años se lo impidió.

No debo ocultar que, como es fácilmente perceptible por el lector, numerosas ideas tuyas subyacen y sirven de referencia en diversos pasajes. A Ricoeur guardo profundo afecto y reconocimiento, más allá de su magisterio: su estilo, talante intelectual y moral, humilde y agradecido a quien le reconocía, rasgos del amigo y del maestro. Así lo evoco en "Trascendencias de la Memoria", breves páginas editoriales en el número que la revista *Pensamiento* tuvo el acierto de dedicarle (vol. 62. n.º 233, mayo-agosto, 2006, 195-198).

Por último, la Bibliografía se sintetiza de acuerdo a los usos editorialmente más cómodos y frecuentes. Sin embargo, no se prescinde de otras referencias específicas que se van citando a lo largo de la exposición, no recogidas en la síntesis final. A su vez, en la Bibliografía se incluyen obras no citadas anteriormente pero adecuadas para una ampliación de los diversos asuntos. Entre ellas se tienen en cuenta autores actuales de nuestro medio, en el que se viene produciendo literatura de ensayo y reflexión filosófica que en nada desmerecen con las de otros ambientes europeos.

1

Contornos de la experiencia y militancia reflexiva

Sometidos a la gravedad horizontal de la vida cotidiana, no parece dudoso que, a pesar de los esfuerzos de Prometeo, los seres humanos no gozamos de clarividencia cognitiva, agudeza psíquica ni destrezas orgánicas para cumplimentar la mayor parte de nuestros propósitos. No disponemos tampoco de suficiencia proporcionada a expectativas en exceso generosas, unánimes en el balance negativo de proyectos colmados y tentativas frustradas, pasos perdidos en los intersticios entre querer y poder, entrelazados riesgo y esfuerzo con azar y necesidad. Tal ambivalencia devuelve nuestra propia imagen perforada con la huella de la contingencia y la limitación, no por sanción o pérdida de privilegios, sino como comprobación ingenua de que la desmesura no es patrón para medir las aspiraciones humanas. Ahormadas libertad e inteligencia al ejercicio de la modestia comprobada, sin embargo poseemos hábitos y destrezas para ir ampliando los alcances y suplir deficiencias, en la actitud gnóstica de querer saber y hacer más, sin límites para las ambiciones.

Las ambivalencias se reduplican si tenemos en cuenta que el ser humano no existe. Existen mujeres y hombres singulares que comparten la misma estructura biopsíquica, pero incluso ella irá adquiriendo caracteres individualizados porque hoy sabemos hasta qué punto las formas de vida y actividad intervienen en la conformación de hábitos, de los órganos y sus funciones, entre ellos el cerebro, ejecutor activo de la totalidad biológica y psíquica. El contrapoder de la individuación revela paradojas amparadas por tópicos y lugares comunes, como la de afirmar que el hombre es racional y comprobar a diario que los hombres singulares no lo somos, o lo somos en medidas y condiciones desiguales, porque los grados de racionalidad no son homologables en los individuos, cuanto no prácticas antitéticas si los comparamos.

Reconocida la matriz antropológica de las ambigüedades, concurrente con su misma armazón molecular, la razón no dispone de territorio más seguro para desempeñar su papel de timonel por la travesía de las experiencias, sin que a nadie quepa esperar otro operador más diligente para gobernar el discurrir de su existencia y orientar los caminos de su libertad, siempre problemáticos porque se entrecruzan con la polivalencia de cosas y hechos, sin poder esquivar la complejidad psicológica y axiológica de las personas.

Estos supuestos sugieren la serie de asuntos del presente capítulo en el que, reconocido el hombre como ser de carencias, se propone la reflexión como actividad encaminada a la salvaguardia de su autonomía mediante la clarificación de la trama de experiencias en la que se ve sumergida cada vida, con el fin de dar con el sentido más cabal de cada cosa. Se justifica así la secuencia lógica del capítulo, que concluye atendiendo a los aspectos epistemológicos asociados al concepto de verdad.

i.i. Articulaciones de situación: de las carencias al dominio de la experiencia

Pico de la Mirándola y Pérez de Oliva, compartiendo el mismo vigor optimista del Renacimiento, sitúan al ser humano en la altura del centro del mundo, por voluntad de su Arquitecto. Sin que suponga sustracción de dignidad, sus ambigüedades y carencias, sin embargo, lo colocan al nivel de superficie, de tal modo que las tensiones a sobrepasar límites y distancias, así como el reconocimiento de sus aptitudes cognitivas y emotivas, se ejercen y prolongan contando con las contingencias de su situación mundana. Así pues, los gestos expansivos de su entendimiento y de su voluntad no gozan de libre espontaneidad, porque están radicados en el subsuelo de sus experiencias, pero no caminan tampoco desorientados, porque el aroma de sus expectativas sapienciales, afectivas, estéticas o espirituales, aun las que puedan ser emanación de otro mundo real o imaginado, deberán contar con éste que circunscribe sus pretensiones. Arnold Gehlen califica al hombre como "ser de carencias" (1980) y Ortega lo interpreta como "ser indigente" que por su quehacer y cuidado deberá suplir las deficiencias, hacerlas más llevaderas, incluso transmutarlas, mediante el tránsito aprovechado de sus limitaciones, aplicando aptitudes y potencias a revalidarse como artífice de sí mismo, con privilegio para conocer el mundo, ampliar sus confines y dominar sus energías.

Antes de que Heidegger lo advirtiese con acierto, proscrito del Olimpo, el *ánthropos* se ha ido reconociendo como ser en el mundo, limitado por circunstancias que no le ha tocado escoger, pero que tiene la facultad imperativa de reconocer y aceptar con lucidez suficiente y no prescindible para alcanzar a dominarlas. Mundo y experiencias heterogéneas, amalgamadas biográficamente en planos distintos, con desigual valor y gravedad que nada afectarían a un ser omnipotente. A veces gratificantes, con frecuencia

problemáticas, incluso trágicas, aunque recompensadas porque dan valor al esfuerzo y curten la responsabilidad, contrapoderes del anquilosamiento y la despersonalización en los que la fuerza centrífuga de la rotación de experiencias acabarían por disolverlo. Sin invocar a la sabiduría divina, el simple oráculo del sentido común previene sobre la doble cara de nuestra condición: indisociable de experiencias, la potencia reflexiva se nos ofrece acompañante de vicisitudes para hacer girar lo pequeño y débil hacia la plenitud de fines y propósitos.

La reflexión es actitud que pone a distancia para ver con nitidez y ponderar mejor el peso y densidad de las cosas, savia que vivifica el injerto del hombre en sus experiencias. Y así como el labrador cuida sus injertos para que las especies se unan, del mismo modo la reflexión, sin esperar milagros, hará fecunda la convivencia del hombre con su propio mundo abriendo camino a las ciencias, proyectos y expectativas prefiguradas en sus ilimitadas ambiciones. La actitud reflexiva, por tanto, no suple carencias, pero es actitud para integrarlas en la biografía intelectual y ética de cada persona. Nada queda fuera de sus alcances: la naturaleza y los demás seres con los que se convive, las cosas de las que usamos, los acontecimientos azarosos, efímeros o no, también las rutas torcidas y las tomadas a derechas. En fin, todo el complejo de realidades exteriores o interiores que se entretejen en la trama de las vivencias personales.

El engarce del hombre con su mundo fue muy bien percibido por todas las grandes filosofías. Se aproxima a lo que Husserl llama *Lebenswelt*, "mundo de la vida", sustrato de experiencias anterior a toda actitud reflexiva (Husserl, 1991). Y Heidegger con el concepto de *ser-en-el-mundo* - *Dasein* - expresa esta condición mundana, propia del tipo específico de ente que es el hombre (Heidegger, 1971). Las filosofías existencialistas, por su parte, tuvieron especial empeño en poner de manifiesto que el mundo del hombre es complejo y problemático, incluso angustioso. Y esto porque no dominamos ni intelectual ni prácticamente el entorno circundante en el que se entretejen pasión, deseo y expectativas con las modalidades temidas, sufridas, combatidas, amadas, esperadas, etc., de manera vehemente, que nos incapacitan para delimitar con claridad ser, verdad y valor. Todo El ser y la nada de Sartre, desde sus primeros capítulos, es un intento por esclarecer esas implicaciones problemáticas que en primer lugar surgen de la intimidad personal y del propio cuerpo. Con propósitos y conclusiones antitéticas a las de Sartre, para Marcel las experiencias de la contingencia y de la comunicabilidad movilizan la inquietud existencial que debe contar con la sobreabundancia de exterioridad. Las referencias podrían extenderse hasta mucho antes de la contemporaneidad, a todas las filosofías, incluso aquellas que, como las de san Agustín o santo Tomás, consideran al hombre encaminado a un fin trascendente a la propia naturaleza. Ellos, con el mismo rigor que las filosofías de la existencia, ponen bien de manifiesto su condición militante,

mundana y exterior. En plena meditación sobre la espiritualidad del alma, el propio san Agustín reconoce:

[...] Nosotros mismos somos almas pero no sensibles, es decir, cuerpos, sino inteligibles, pues somos vida. Con todo, tanta es nuestra familiaridad con la materia, que nuestra atención se asoma al exterior con pasmosa facilidad, y así, cuando tiene que arrancar de la incertidumbre de la materia para fijar su atención, con más firme y cierto conocimiento, en el espíritu, se refugia en estas cosas, y busca su descanso allí donde tuvo origen la enfermedad. Menester es atemperarse a esta nuestra flaqueza... (De Trinitate, XI,1, Bac, vol. V, Madrid, 1969: 494).

Hay que "atemperarse", dice san Agustín, no en el confort de la inacción, sino en la agudeza del espíritu que debe contar con la atracción natural que impulsa a los organismos, también al humano, por altos que sean sus ideales. Supondría exceso indebido pretender sobrepasar la realidad natural, cuando sólo alcanzamos a doblegarla si rehusamos adaptaciones a la horizontalidad. Pero también esto requiere que, antes de ponerlo a distancia crítica, tomemos conciencia de que el mundo nos copertenece, trenzado el libre albedrío con la aleatoria combinación de acontecimientos que van llenando su tiempo.

r.1.1. De madriguera del antropoide a morada del ánthropos

El antropoide es simple pasado, organismo que perdió el tren de la filogénesis, extracción de genealogías inexistentes, heredero de sí mismo atrapado por el círculo de la necesidad. Convertida la vicisitud en destino monovalente, el simio seguirá ejerciendo de mono hasta el fin de los tiempos, de tal modo que su contorno no llegará nunca a ser mundo, anquilosado para siempre como madriguera. Con fortuna nada adversa, sin entrar ahora en razones, el ánthropos forjador de su propia imagen se humanizó porque supo sustraerse a las coacciones originarias, sobrepuesto a los mecanismos ortogenéticos y a las necesidades elementales, transformando aptitudes originarias en potencias que alcanzaron a convertir en morada su madriguera. "Glorioso animal inadaptado" lo llama Ortega y Gasset al comprobar que supo hacer de la necesidad virtud para rebasar las disposiciones de la selección natural y las indigencias arcaicas de su sistema de instintos. Adelantado de exuberancia no acomodada a la gravedad de las estre checes constitutivas, materia prima y energía subterránea sublimadas por las invenciones del espíritu - instituciones, cultura, ciencia y técnica-, supo resolver las complejidades de su mundo acompañado por la satisfacción de transgredirlo. Siendo intramundano, el ánthropos no es un lugar común en el mundo natural, sino quien le presta sentido, sin prescripciones

definidas (cf. *infra*, cap. 6). En contrapartida, podremos admitir sin reservas que el orden natural se expresa a través de sus obras, reconociéndole su capacidad antecedente para nombrarlo y otorgarle sig-nificados. El intercambio de llamadas y respuestas lo reagrupamos a continuación en torno a cuatro áreas convergentes que sirven de hilo conductor para apreciar sus virtualidades, tomando al *ánthropos* como ser-con-las-cosas, ser-con-los-demás, ser-consigo-mismo, ser-con-lo-posible.

El ser-con-las cosas. Sin magia ni sortilegio, las mismas cosas, iguales situaciones e incluso idénticos acontecimientos no tienen significados homologables porque cada cual introduce el sentido en el mundo de los objetos, diversificado en dependencia de motivaciones psicológicas, morales, espirituales, estéticas, utilitarias o simplemente caprichosas. Prendados de individualismo, cada uno aprecia o menosprecia las cosas sin ceñir analogías, hasta tal punto que, reconocidas las utilidades, lo que es mérito para uno puede ser motivo de censura para otro. En consecuencia, las valoraciones van del hombre a las cosas descongelando su cohesión física, pero el trayecto tiene también dirección inversa porque ellas ofrecen diversas caras y contribuyen por sí mismas a articular mundos distintos. Su figura es poliédrica y su densidad desequilibra la balanza de la uniformidad en el aprecio. No en vano Heidegger, pensando en el sol que se oculta, contemplado por el pastor como un disco que no tiene más de medio metro, se pregunta sorprendido:

¿Cuál es el sol real? ¿Cuál es el verdadero: el sol del pastor o el sol del astrónomo? ¿O es que la pregunta está mal planteada, y si es así, por qué? ¿Cómo se puede resolver esto? Evidentemente es necesario saber qué es una cosa, qué significa ser-cosa, y cómo se determina la verdad de una cosa (La pregunta por la cosa. Sur, Buenos Aires, 1964: 21).

La disposición estimativa eleva las cosas a objetos hasta tal punto que por la mediación cognitiva y axiológica hombre y mundo se entrelazan, cerrando el circuito sujeto/objeto, con notables consecuencias. En primer lugar, las cosas pasan de entidades informes y caóticas, a objetos de valor, dignas de aprecio polivalente que otorga profundidad más allá de las apariencias y, por tanto, amplía el ámbito de las realidades. En segundo lugar, si no hay duda sobre los beneficios, tampoco se puede pasar por alto la complicación, porque la recarga axiológica se produce por intervención de las posibilidades imaginativas de la subjetividad, que es singular, identidad propia, celos por la diferencia y, por tanto, origen de divergencia reacia a los arreglos. Si, por una parte, valor y sentido ensanchan el mundo, por otra, paradójicamente, lo complican para alcanzar su cénit problemático cuando se trata de las personas desprendidas del amparo de la especie y apreciadas en su individualidad. Es entonces cuando el juicio rompe las

correspondencias y se inclina a no juzgar personas, sino al familiar o extraño, al amigo o enemigo, al ser querido o indiferente.

La dificultad para reagrupamientos y convergencias axiológicas no inspira sólo disparidad de opiniones o pareceres, sino que introduce en el mundo interpretaciones encontradas sobre los asuntos existencialmente más comprometidos: sentido de la vida y de la muerte, trabajo, familia, sociedad, etc. Como habían adelantado Locke y Rousseau refiriéndose a las riquezas económicas, la abundancia se trueca siempre en motivo de guerra y conflicto. Así sucede también con la sobreabundancia de sentidos y valores, obligados a acertar con los más fieles a la esencia de los seres, a favor de interpretaciones que faciliten compartir acuerdos y no ensanchar divergencias.

El ser-con-los demás. Si la complejidad discordante aparece con las valoraciones, se puede esperar que alcanzará su máxima expresión en las relaciones entre personas, terreno en que las divergencias tienen carácter permanente, en gran medida apremiante, porque cada una es condensación de individualidad orgánicamente fundada. Si rehusamos las abstracciones, debemos reconocer como apriori que el ser-con-los-demás es problemático en cuanto indisociable del intercambio de jerarquizaciones evaluadoras, hasta tal punto que la armonía es estado posterior al reconocimiento de las diferencias, sin que eso justifique actitudes excluyentes de rechazo a los riesgos de comunicaciones y correspondencias. Tal actitud supondría contradecir la evidencia: nadie puede recluirse en la ciudadela de la propia intimidad, bajo pena de autocondena a perecer de inanición biológica y espiritual. Los otros no son profanación de lo personal ni motivo para el asedio: sin el mutuo reconocimiento el mundo humano no habría empezado ni podría continuar. Si la convivencia acrecienta las ambigüedades, también sutura controversias, provee ambiente propicio a la satisfacción porque los méritos no se agotan en su autor, enseña el dominio de sí y el aprendizaje para obras compartidas. En fin, del ser-con-los-demás el individuo recibe la confirmación de su identidad, acompañada por la alerta reflexiva, puesto que en las relaciones intersubjetivas el vaivén es siempre sinuoso, quebradizo sin la artesanía manufacturada del respeto, que estrecha analogías, difumina contradicciones, trenza la estima, neutraliza los impulsos a la degradación y oprobio mutuos. El más provechoso de los cálculos es contar con que en el ser-con-los-demás se sobreimprime el inventario de la máxima belleza moral con la posibilidad de las más deplorables degradaciones.

Quizá el análisis más perturbador de los aspectos negativos de la convivencia sea el que Sartre matiza con todo detalle en la tercera parte de *El ser y la nada*, donde el amor, la amistad o la cooperación, se presentan como expresión de la mutua voluntad de aniquilación, herida no restañable de la condición humana, tan contagiosa que infecta a la

totalidad de la existencia, convertida en trampa precisamente porque los demás son las rejas de nuestra condena. En sentido contrario, obras contemporáneas como las de Martin Buber, Max Scheler, Mounier, Marcel y, más cerca de nosotros, la de P.Ricoeur o E.Lévinas, no ocultan los problemas derivados de la reduplicación intersubjetiva, pero optan por sus réditos, en la confianza de que el-ser-con-los-demás es garantía que reconduce los juegos solitarios del solipsismo hacia una vida más plena, toda vez que nadie puede obtener resultados personales en soledad. Los efectos desventurados de la autarquía los compendia Rosa, protagonista de la obra de G.Marcel, El corazón de los otros, cuando confiesa que en el mundo no hay más que una desgracia: ser sola.

El ser-consigo-mismo. La complejidad de los sentidos se enmaraña si enfrentamos al ser humano con su propensión a la exhaustividad: inagotable fuente de novedosas incertidumbres, problemas insospechados, emergencia de sutiles descubrimientos originados en su propia textura antropológica, psicológica y espiritual, como confirman todas las ciencias humanas, incluida la psicología. Una simple ojeada a las complejidades de la conducta y sus trastornos, al laberinto de la mente tan henchida de razones como propensa a los fantasmas, a los procesos afectivos y emotivos enmarañados en lo digno y en lo trivial, percibirá que todo eso son señales externas que revelan un mundo interior, resguardo de la propia identidad pero también subsuelo minado por las incertidumbres. Tenemos la comprobación diaria repasando los sentimientos hacia los demás y hacia nosotros mismos: la vergüenza, el pudor, el miedo, las frustraciones, los vaivenes del humor y del aprecio, en fin, las disposiciones de ánimo hacia la obligación y el trabajo son la réplica visible de la subjetividad a la complejidad ontopsicológica. Sin generalizaciones escépticas, admitamos que las reglas para entrar en la interioridad no son seguras, ni diáfana la conciencia siempre esquiva al discernimiento, de tal modo que cada cual es el más inhábil espeleólogo de sí mismo.

En polémica con nuestra propia intimidad, la reflexión filosófica ha mantenido actitudes bivalentes: durante siglos ha enseñado a conocer las cosas y el mundo, sin ofrecer muchos auxilios para dar cuenta de la interioridad humana, quizá porque, como reconocía Heráclito, el logos o razón de lo que somos habita en los confines del alma. Pero hoy disponemos de más instrumentos para saber que el fondo de nuestro ser no es planicie sosegada y apacible, sino suelo abrupto, escabroso e impulsivo, sustrato de naturalidad e irracionalidad tan íntimo y personal como el acto de respirar, con potencia para transmitir sus efectos a la razón y a la conciencia. Aprendizaje que se fue abriendo paso desde Platón a Séneca, de san Agustín a Pascal, entre muchos, confirmado explícitamente por Schelling y Schopenhauer, mucho antes de Freud. No hace falta ser freudianos para reconocer que nuestra intimidad es enigmática, la vida problema incómodo que se va resolviendo día a día y los logros casi nunca se adecuan a los ideales

y expectativas, porque el ser-consigo mismo es indisociable de su organismo, núcleo que irradia sentidos problemáticos e inesperados. El ser humano, en efecto, está vertebrado por la dialéctica en que se sobreponen arqueología y teleología: la primera compendia todo lo natural, inconsciente, carácter, involuntariedad corporal; la segunda es espiritualidad, progreso sobre sí mismo, ósmosis de experiencias, creación y libertad no regida por el ritual repetitivo e impulsivo del inconsciente (Ricoeur). El ser humano es, sin duda, entidad unitaria, pero entidad dialéctica, esto es, configurada por la simbiosis de lo naturalmente constitutivo y de todo cuanto va haciendo suyo mediante la interiorización de experiencias a través del ejercicio del espíritu. El espíritu que, con Hegel, significa avance, sobrepasamiento y superación de situaciones y estadios ya alcanzados.

El ser-con-lo posible. La posibilidad, lo que puede ser o no ser, lo no seguro, lo incierto, lo por venir..., son categorías que recubren todos los planos de la experiencia, porque en ella no hay nada que no sea contingente. Para la actividad reflexiva, la posibilidad va asociada a la pedagogía de lo imaginario, sin perder contacto con la realidad: llegar a ser más, ser de otro modo, valer más, tener más e incluso poder más, en cuanto que la posibilidad es conquista vertical, "hormona" para el pensamiento y la acción, diría Ortega. Con efecto reactivo sobre la conciencia, tales disposiciones provocan actitudes como las de descubrir, inventar, remozar cualidades y desplegar virtualidades, todas actitudes ascensionales marcadas por la iniciativa y el dinamismo, que Hegel compendia en el concepto de espíritu, movimiento inmanente a los seres - naturales, históricos, culturales-, impulso y lucha contra el anquilosamiento y la muerte (Fenomenología del Espíritu, BB; VI. FCE, México, 1966: 259).

Detrás del esbozo de la posibilidad, se abren los surcos del quehacer lleno de temores y expectativas, con efectos redundantes sobre la vida cotidiana, puesto que la llamada del porvenir actúa con más ímpetu que los propios apetitos, revitalizando potencialidades en lo que parecía ya clausurado. La categoría fundamental del ser-con-lo posible es la esperanza, actitud psicológica y espiritual inductora del ritmo acelerado hacia lo imaginario que no camina acompasado por el positivismo protector de lo inmediato, sino animado por el aliento del amor, puesto que no se espera lo que no sea ama. Una afirmación rotunda de santo Tomás, con validez intemporal, bosqueja la imagen real de quien espera: *Anima verius habet suum esse ubi amat quam ubi est* (I Sent., Disp. 15, q. 5, art. 3, ad 2).

Traduciendo literalmente, la clarividencia tomista sintetiza el desplazamiento psicológico provocado por la ansiedad de lo amado: "El alma tiene su ser más donde ama que donde está". Con sentido más contextual, la sentencia precisa el matiz ontológico

según el cual "el alma es más por lo que ama que por aquello que realmente la constituye", adelantando idealismo y fenomenología, reincidentes en reconocer la fuerza de las vivencias, sobreabundantes en potencia al peso y densidad natural de las cosas. Pero no se puede desconocer que lo posible es también usurpación de tranquilidad, ansiedad porque la expectativa es riesgo y, por tanto, inseguridad turbadora que acecha la placidez mecida por la costumbre, con desazón por la lejanía de la meta y del azar que pueda surgir en el trecho que separa de ella. Si se sigue la estela de idealidad que introduce la sentencia tomista, no es dudoso que el hombre sobrepuja sus medidas actuales, puesto que su verdadero ser se engrandece por el amor que, sin retracción por la intensidad del presente, se despliega motivado por las posibilidades no resueltas en réplica inacabada con el acoso positivista de las vivencias cotidianas.

Sometido a su propia y progresiva perfección, no hay razones para afirmar que el ser-con-lo-posible esté abocado a la angustia, como propone buena parte del existencialismo llenando de desmesura problemática el riesgo inscrito en la expectativa. Si lo posible excluye certezas, no es menos cierto que compromete la responsabilidad y la iniciativa, protección contra la embestida del desánimo y de la atracción solipsista, acompañantes del angustiado. A la reflexión queda, sin embargo, la tarea de enfrentarse al mundo complejo y problemático del porvenir, previniendo ilusiones fantásticas, destrucción de toda creación.

1.2. Oscilaciones de la experiencia y plenitud de la vivencia

La breve aproximación a las cuatro perspectivas de la experiencia sobre las que hemos fijado la atención pone de manifiesto la dificultad para someter a márgenes la realidad, si está de por medio el hombre. No es menos real, en efecto, el ideal del artista que su obra o el instrumento con el que la realizó. Ni tampoco es menos cierto el miedo que sobrecoge, que la existencia real o imaginada de quien pueda provocarlo. Y el ideal benefactor de la caridad, en quien obra por su impulso, no tiene menos realidad y efectividad que el mundo en que se ejerce. Ciertamente que no todas esas realidades lo son del mismo modo, si bien ninguna es ajena al mundo del hombre, al que le cabe adoptar ante ellas una actitud alternativa: vivir de modo impersonal compartiendo complacencias y certezas comunes, o bien activar la responsabilidad reflexiva asumida como deber y tarea frente a las realidades cotidianas, nunca graciosas o superfluas.

1.2.1. Realidad y densidad de la experiencia: las vivencias

Por experiencia se entiende el conocimiento inmediato o directo de algo, aunque no sea sometible a la comprobación de los sentidos externos, puesto que como sujetos

perceptivos tenemos también constancia directa de realidades sólo interiormente experimentables. No cabe, pues, confinarla en el significado que le atribuyen el empirismo o las ciencias experimentales, asociándola sólo a lo comprobable empíricamente, puesto que incluso la que proviene por la mediación sensible tiene efectos y es percibida interiormente.

Experiencias internas son, por ejemplo, los afectos, pasiones, inclinaciones y sentimientos estéticos, axiológicos, morales o espirituales, de los que el sujeto se percata y a los que otorga existencia real, aunque no ponga en ejercicio ninguno de sus sentidos externos. Porque tienen entidad reconocida, retiene tales experiencias en la memoria y con ellas cuenta porque, con más apremio que las explícitamente exteriores, afectan al tejido de actos intelectuales y volitivos: la esfera del deseo, de los sentimientos, de los afectos y de las prácticas, llegando a modificar profundamente la vida interior y exterior. De este tipo son, como ampliamente expone R.Otto, las experiencias religiosas, que se hacen presentes en la conciencia en forma de fenómenos sobrecogedores y fascinantes (1980).

La diferencia entre experiencia interna y externa es más nominal que real aunque indica la referencia a su origen, no sus consecuencias cognitivas, emotivas, etc. La experiencia interna, en efecto, debe ser reconocida a través de signos o señales con contenido o materia, aunque éstas permanezcan sólo inmanentes a la conciencia del propio sujeto. A su vez, toda experiencia de origen externo no es simple reflejo de un objeto en la vida psíquica, porque lo experimentado queda sobreimpuesto a la interioridad, intelectual o emotivamente. En ambos casos, hablar de experiencia humana supone hacer referencia a fenómenos permanentes o reiterados, persistentes en el tiempo a modo de caracteres asociados al despliegue de la vida psíquica. En ese sentido nos referimos a la experiencia ética, experiencia científica, experiencia estética, etc. Por eso recorrer las experiencias más significativas equivale a la descripción analítica del mundo del hombre, supuesto de fondo sobre el que discurren los diversos capítulos de este libro.

Indisociables de las experiencias se fraguan las vivencias, confirmación interna de la experiencia. La vivencia, en efecto, es reabsorción interior de la experiencia, unificación de la actitud del sujeto con el contenido experimentado en el objeto: mi actitud perceptiva con el sentido de lo percibido, mi tendencia volitiva con lo que quiero, mi inclinación sentimental con aquello que la provoca. Es pues, constancia de la vinculación del interior con el exterior, enlace del hombre con su mundo garantizándole certeza inmediata sobre su situación en él. Aunque cada vivencia tiene contenido propio, según la experiencia que la originó, sin embargo la conciencia tiende a unificarlas confiriendo coherencia a la vida psíquica, por dispersas y caóticas que puedan ser las experiencias. Haciéndose eco de

estas ideas, que tienen su origen en Dilthey y Husserl, Ortega y Gasset entiende por vivencia toda experiencia que de modo inmediato entra a formar parte de nuestro yo. Eso supone usar el verbo vivir en forma transitiva: vivir la música, vivir el amor, la amistad, en fin, cualquier situación experimentada que es recibida de forma estable en la topología de la interioridad (Sobre el concepto de sensación, Obras, 1: 256).

1.2.2. Polivalencia y amplitud de las formas de experiencia

El carácter unificador de la vivencia enlazando interioridad y mundo experimentado facilita una vía para aproximarse a categorías antropológicas fundamentales siguiendo el hilo de aquellas experiencias que actúan como materia prima de las vivencias más específicamente humanas, no siempre favorables al progreso de la libertad y de la autonomía. Dicho de otro modo: la constancia psíquica de las experiencias puede presentar modalidades alienantes, como sucede, por ejemplo, cuando las vivencias subjetivamente enriquecedoras del valer motivan orgullo y vanagloria, las del poder tiranía o las del haber usura y avaricia. Arriesgando simplificaciones, recapitulamos a continuación algunas de las más constantes, a modo de señas de la identidad propia del ser humano y, por tanto, acreedoras de atención reflexiva preferente. Sin que tal tipificación suponga reducción a sistema, ni siquiera a enumeración taxativa, pueden reconocerse como relevantes las siguientes:

Experiencia de la copertenencia natural, muy matizada desde la antigüedad griega, provoca la reflexión sobre los problemas del origen, del orden, la armonía y la teleología, etc., de los seres individuales y de la naturaleza como totalidad. Fuente constante de vivencias a lo largo de la historia, también hoy las filosofías de la ciencia y la propia interpretación del fenómeno humano a partir de la genética actual se sienten interpeladas por experiencias análogas.

Experiencia metafísica, a la que se vinculan las vivencias de la finitud, desarrollada reflexivamente como pregunta por lo que no puede faltar, por aquello que debe existir necesariamente para que todo lo contingente haya podido llegar a ser. Las filosofías de carácter ontológico obedecen a experiencias de este tipo a las que no puede ser ajena la investigación filosófica o incluso científica, si se pretende llevar hasta el final lógico la pregunta por la razón última del universo, con independencia de cuáles puedan ser sus conclusiones, dados los límites del conocimiento humano.

Experiencia gnoseológica, asociada a las condiciones y aptitudes requeridas para alcanzar la representación intelectual del mundo. Por ella emergen vivencias en las que afloran preguntas sobre las capacidades de la razón y el funcionamiento

de facultades intelectivas. Pocas son las filosofías en las que no se propongan asuntos relacionados con el conocimiento: su origen, formas, modo de estructurarse, grado de validez, etc.

Experienciaaxiológica, vinculada a la valoración del mundo, de los objetos y, en particular, de los actos humanos, individual y socialmente considerados. Las vivencias éticas y morales son su más clara manifestación, motivo constante en las filosofías, hasta tal punto que en todas ellas está presente, más o menos explícitamente. De hecho, la filosofía occidental nace como reflexión moral cuando los griegos dejan de contemplar la naturaleza como ámbito o espectáculo y se proponen reconocerla como realidad inteligible con valor y sentido. Si algo en común podemos encontrar en el manierismo filosófico contemporáneo es precisamente la propensión ética que, por su implicación existencial, no puede dejar de acompañar a la reflexión antropológica.

Experienciade la copertenencia corporal, por la que los seres humanos se reconocen como organismos con arqueología articulada por cuerpo biológico, complejo psicológico dotado de necesidades, pasiones, sentimientos y afectos, con un indefinido inconsciente y expectativas vinculadas a las propias tendencias naturales del organismo. Menos presente en la filosofía griega, la escolástica medieval le concederá ya gran importancia, para adquirir presencia privilegiada en la reflexión a partir del siglo XIX, como prueban las filosofías de la vida, de la corporeidad, la psicología racional y experimental, las teorías sobre el inconsciente, el existencialismo, el personalismo, etc., siendo en nuestros días estímulo reflexivo privilegiado.

Experiencia religiosa, origen de vivencias antropológicas constantes a lo largo del desarrollo filogenético como prueban, no sólo las formas religiosas plurales, sino también su presencia en el pensamiento abstracto y en las manifestaciones culturales o populares, desde los griegos. La reflexión sobre tan diverso como permanente fenómeno fue, en estrecho paralelismo con su presencia, uno de los grandes retos para la filosofía. Si bien la reflexión filosófica no es teología, su diferencia no ha impedido el interés racional por la experiencia religiosa, analizada como fenómeno estrictamente antropológico, hasta tal punto que aparece como motivación esencial en gran parte de las filosofías, e incluso como trasfondo implícito a la mentalidad ilustrada y a los materialismos decimonónicos, entre ellos el marxista.

Experienciaestética, desarrollada como percepción de dimensiones de la realidad no aprehensibles por el conocimiento conceptual ni mediante la experiencia moral. Aparece motivada por valores o potencialidades emotivas radicadas en la esencia

misma de las cosas, subyacentes a sus formas físicas, que sólo la genialidad intuitiva del artista alcanza a plasmar objetivamente en obras de arte. Reconocida como real por los griegos, particularmente por Platón y Aristóteles, a partir de Kant adquiere señalada atención en la reflexión filosófica. La obra de Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Bergson, Sartre e incluso Ortega y Gasset, entre otros, muestra la especificidad y universalidad de este tipo de experiencias/vivencias.

Experiencia del lenguaje articulado, asociada a la capacidad de expresión a través de signos, comprensibles y compartibles. Como específicamente identificadora de la especie humana, ha provocado la atención a las vivencias de la comunicación y el lenguaje, hasta tal punto que desde los griegos no hay filosofía ajena a la reflexión sobre la estructura y funciones lingüísticas. En la coincidencia de fondo y más allá de su valor expresivo, a partir de filosofías poskantianas como las de Herder y Humboldt, al lenguaje se le ha ido reconociendo un mayor valor cognitivo en cuanto mediación necesaria para la articulación del entendimiento y de la conciencia. Asuntos analizados en nuestra obra *Metamorfosis del lenguaje* (Maceiras, 2002).

Experiencia de la intersubjetividad, vivencia primera de la sociabilidad derivada del ser-con-los-demás, jalona la reflexión desde los griegos hasta hoy, mediante la atención a los mecanismos y prácticas por los que se vincula la vida personal a sus adscripciones comunitarias, sociales y políticas. Su reflexión adquiere primacía indiscutible desde la filosofía moderna hasta nuestros días, en los que surgen como novedad los problemas de la intersubjetividad asociados al multiculturalismo.

Experiencia técnica, acompañante del desarrollo filogenético desde su origen, por la cual el sapiens se fue reconociendo como operador activo en el mundo convertido de destino en proyecto, de tal modo que su iniciativa superó la ley de la reproducción por la de la transformación, hasta tal punto que, como hoy comprobamos, llegó a romper la armonía con la naturaleza para forzarla e incluso manipularla por la técnica, del Paleolítico a nuestros días. Por ella, el trabajo se convirtió en fuente universal de vivencias con profunda influencia en el mundo.

Limitándose sólo al ámbito del conocimiento, Habermas sintetiza la experiencia de la racionalidad en torno a tres grandes intereses que, según él, movilizaban la actividad de la razón: el de la autodeterminación, el práctico y el técnico (Conocimiento e interés). Sin embargo, la preceptiva epistemológica no puede ocultar que el ser humano va cumpliendo consigo mismo y con el mundo a partir de una gama de experiencias mucho más amplia. A ella quiere responder, sin exhaustividad, la tipificación anterior, que los

signos de los nuevos tiempos no desautorizan. Son experiencias básicas que hoy se manifiestan, sin duda, mediante expresiones y concreciones diferentes e incluso distantes de las tradicionales. Ahora bien, puesto que el ser humano no es invención de cada época, su imagen actual guarda profundas semejanzas con la del pasado, precisamente porque sus formas de experiencia y, por tanto, la estructura de sus vivencias más significativas, guardan estrechas analogías. Y esto porque, a pesar de sus fragilidades, algo no es precario en las conexiones del hombre con su mundo: el carácter abierto y la disposición ilativa de la conciencia, sin la cual su ontogénesis habría sido un fracaso, incapaz de romper el círculo encantado de las coacciones naturales. Antecedente y consecuente de sus contactos con el mundo,

la conciencia no es reclusión, sino, al contrario, es esa extrañísima realidad primaria, supuesto de toda otra, que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, de mundo. Esta es la soberana peculiaridad de la mente que es preciso aceptar, reconocer y describir con pulcritud, tal y como es, en toda su maravilla y extrañeza. Lejos de ser el yo lo cerrado, es el ser abierto por excelencia. Ver este teatro es justamente abrirme yo a lo que no soy yo. (Ortega y Gasset, 1982: 170-171).

La conciencia, pues, no es movimiento de refracción y rechazo sino reflexión que retorna a su fuente trayendo consigo la agravada de las realidades encontradas en el trayecto trazado por sus experiencias. Con precisión fenomenológica: la conciencia es intencionalidad y trascendencia, que da y recibe en operación recíproca de destilación y ósmosis, de tal modo que su orientación hacia el curso de las cosas para conocerlas, sentirlas, dominarlas o dirigirlas, tiene la contrapartida de que ellas se ponen a su nivel, no a escondidas, sino a descubiertas en la claridad de las vivencias.

1.2.3. La reflexión como cuidado y afrontamiento de la experiencia

El carácter abierto e intencional de la conciencia en el que se articulan las vivencias es al tiempo provocación de la reflexión como actitud dirigida a superar lo particular, desbordar la circunstancia con perspectiva de totalidad y de verdad no circunscrita por lo inmediato, bajo el imperativo de tomar postura, romper la neutralidad, poner a distancia y evaluar críticamente todo el campo de las experiencias. La composición misma del vocablo "re-flexión" introduce la noción de reiteración, de vuelta o retorno, en nuestro caso del pensamiento sobre sí mismo tras el paso por lo observado, lo visto, lo vivido, en fin, por lo experimentado. Es precisamente este movimiento del volver sobre lo que en definitiva caracteriza a la reflexión como cuidado en doble dirección: cuidado de sí mismo por parte del sujeto para no extraviarse en el juego del ser y del parecer, y

cuidado para que la realidad y la verdad de los objetos no se confundan con la fugacidad de sus apariciones. Recurriendo al lenguaje de Sartre, la reflexión es cuidado para no confundir el fenómeno del ser con el ser del fenómeno. Lo que equivale a decir que la sustancia reflexiva no es contemplación desinteresada, sino protección intencionada de la libertad, en cuanto fortalecimiento de la autonomía para valorar, deliberar, decidir y ejecutar, momentos que constituyen el circuito que recorre toda acción libre. No es, por tanto, construcción intuitiva acomodada al instante, sino impulso transformador progresivo y vertical de primeras impresiones, inserto en las tramoyas de la vida cotidiana.

La vigilancia reflexiva como reacción crítica a lo inmediato es una de las tesis más sólidas de Platón, continuada sin mayores hallazgos por la farragosa historia de la epistemología. Recurriendo a la célebre "analogía de la línea" (República VI, 511 a-e), Platón expone gráficamente cómo nuestro modo de conocer es un proceso ascendente y cualitativamente perfectible: a) comienza por las imágenes de las cosas, b) se perfecciona con la visión directa de ellas, d) adquiere categoría intelectual cuando las consideramos bajo el prisma de la ciencia que estudia su estructura, c) y culminaría si alcanzásemos a tener de ellas un saber intuitivo que nos presentase translúcida su esencia. Estadío último que no nos es dado alcanzar en esta vida porque el ejercicio de la inteligencia está cercenado por las limitaciones que impone el cuerpo. Por ejemplo, conocer un objeto redondo supone ascender desde: a) ver simplemente su trazo en la pizarra, b) perfeccionarlo si observamos una rueda, c) conocer su estructura esencial cuando aprendemos geometría y descubrimos las relaciones entre radio, longitud de la circunferencia y superficie del círculo, con los demás teoremas de la geometría analítica. Y concluiría si, después de ese recorrido, d) por pura intuición y sin razonamiento, fuésemos capaces de seguir deduciendo todas las posibles ecuaciones y aplicaciones geométricas y trigonométricas implícitas en la circunferencia. Las dos primeras etapas pueden ser cubiertas por los sentidos, las dos siguientes sólo el entendimiento las facilita. La razón por la que Platón pedía que nadie entrase en su Academia "si no sabía geometría", obedecía a que sólo quien pone en ejercicio el conocimiento intelectual puede acceder a la verdad de los objetos: de lo que se trata no es de saber empíricamente lo que es una rueda, sino de comprender lo que supone la circunferencia con todo el complejo de relaciones matemáticas que lleva implícitas.

La ascensión propuesta por Platón no es manía de enfermizo irrealismo, sino convencimiento normal de que los seres humanos normales son capaces de sobrepasar todo lo que a primera vista le presentan los sentidos, aquello que previene sus juicios, los lugares comunes o las convicciones usuales de la vida ordinaria. Frente a ellas la razón alza la barrera de separación en forma de reflexión crítica, protectora de la verdad de los

objetos y de la autonomía de los sujetos, con la consecuencia de ser considerada intelectualmente incorrecta por cuantos entienden que las meras apariencias o las convenciones vulgares no dejan ya cabida para más sorpresas. La reflexión filosófica ha sido ejemplo de la actitud contradictoria con ese conformismo con valores comunes, generalmente tergiversados. Porque algunos griegos se apartaron de las opiniones usuales, fueron capaces de articular la matemática, configurar un saber razonable sobre la estructura de la naturaleza y proponer las líneas maestras de la acción moral y política. No menos contraria al sentir común fue la filosofía medieval: la fe compartida como experiencia popular sin cautelas racionales fue estímulo para que los grandes filósofos cristianos, entre ellos san Agustín y santo Tomás, se empeñaran en responder al reto de justificar y hacer comprender su razonable aceptabilidad, precisamente en un medio y ante quienes no la problematizaban en absoluto. En fin, las filosofías en general, con Descartes, Kant, Hegel, Marx u Ortega a la cabeza representan la competición a favor de la acción mentalmente consciente y críticamente esforzada ante los lugares comunes de su tiempo.

En diversos momentos del pensamiento occidental la acción reflexiva se ha asimilado a los propósitos de las ciencias: la matemática, la astronomía, la física, la biología, la nueva química, entre las principales. Y esto porque las ciencias buscan también hacer al hombre sabio, consciente de cuanto le acontece, y no cabe duda alguna de que la epopeya de su progreso, con su aliada la técnica, fue contribución sin precio al desarrollo de la autoconciencia de la humanidad y, por tanto, a los avances de la libertad, porque todo conocimiento amplía horizontes y posibilidades de elección. Pero, sin entrar en rangos o prioridades, las ciencias no caminaron solas, desde siempre acompañadas por la actividad reflexiva, lo que no impidió también sus mutuas perturbaciones, a la postre nada significativas. La reflexión teórica abrió caminos a las ciencias, de lo que es ejemplo el Renacimiento y no pocas parcelas de las ciencias actuales; las ciencias, a su vez, fueron y siguen siendo motivo preferente y estimulante para la reflexión filosófica, sobre todo en los últimos siglos. Su concurso mutuo abre el horizonte a un futuro de complementariedad, de encuentros felices, no de competencia, porque el territorio de lo que es real y sus articulaciones no está cerrado, exigente de conjunciones convincentes para hacerle frente, como ya pedía Jaspers:

El ser queda para nosotros "sin cerrar"; nos arrastra por todos lados hacia lo ilimitado. Y, no obstante, queda siempre como un ser determinado que nos viene al encuentro (1961: 14).

Sin embargo los métodos filosóficos y científicos no se identifican ni sus propósitos inmediatos son los mismos. Tampoco sus argumentos, por eso sus ajustes no pueden

permanecer desatendidos, lo que obliga a precisarlos y asegurarlos, objetivo de la parte final de este capítulo.

1.3. Naturaleza histórica y persona: la protección reflexiva

El mundo circundante de los seres vivos guarda estrecha relación con su complejidad: es sencillo el de los animales sencillos y sus complicaciones se acrecientan en estrecha dependencia de su ascendente complejidad (cf. infra, 6.4). No son mundos aislados sino circundantes el uno del otro, con interferencias y mutuas dependencias, ajenos a las tangencias geométricas. Por eso la piel del oso de las nieves es blanca, verde la del lagarto que serpentea en el musgo y el ala del ave proporcionada a la altura y distancia de sus travesías. Apurando analogías, el mundo del hombre tiene máxima complejidad porque sus disposiciones, de las biológicas a las espirituales, no tienen parangón con el agua adaptadora de la aleta del pez o con el musgo que la piel mimetiza. Ahora bien, con esencial diferencia de los demás, su configuración no es independiente de un principio interior, si bien sus experiencias, historias, relaciones y dependencias entran en la composición molecular de su progresiva morfogénesis orgánica y espiritual. Como diremos en el capítulo sexto, la suya es una evolución culturogenética, cronogenética o, si se prefiere, pendular con el exterior porque su biografía queda afiliada a la ocupación del mundo de experiencias con las que comparece. Surge entonces la duda sobre sus facultades para mantener su vigor interior, duda que quedaría resuelta, como sugiere Ortega y Gasset, si conociésemos "cómo es la figura y la anatomía de lo que vagamente solemos llamar `alma" (Vitalidad, alma, espíritu). Ahora bien, convictos de contingencias antropológicas, tenemos evidencias de que para tal empresa nos faltan instrumentos. Las dudas se acrecientan si hacemos caso a Sartre cuando diagnostica que el ser humano es realidad agusanada, agujereada por la nada que habita en su seno (El ser y la nada). Tampoco Heidegger aporta mayores estímulos para la esperanza puesto que, a pesar de las reconocidas proezas de la técnica y del arte, al ser-en-el-mundo no le queda otro horizonte que la muerte.

Desdramatizando las categorías ontológicas, por mermados que sean sus atributos (Kundera), basta una mirada a la historia de sus logros cognitivos para tener certeza de que el *dnhropos* está dotado de capacidad reflexiva y vigor suficiente para dominar y transformar su mundo, cuidarse de él, al tiempo que se perfecciona a sí mismo y acrecienta su autonomía teórica y práctica, por grandes que sean las coacciones de la experiencia, reactivo contra los poderes racionales o irracionales que tienden a supeditar su iniciativa. Capacidad vinculada y derivada de la alianza indisoluble de su naturaleza con su historia, y porque su organismo se ha visto ennoblecido por la racionalidad, elevándolo a la dignidad de persona. Ambos conceptos, historia y persona, solicitan

algunas precisiones.

1.3.1. La singular naturaleza histórica del *ánthropos*

Hablando del *ánthropos*, naturaleza e historia se unifican sintagmáticamente, sin lugar lógico para la alternativa puesto que la suya es naturaleza histórica. Quizá conceptualmente puedan ser pensadas por separado, pero como categorías antropológicas su disyunción carece de sentido. La propia interpretación de Aristóteles, reincidente en afirmar el valor de lo natural, avala que el *ánthropos* no es ser forjado como el mineral, el vegetal o el irracional, ni tampoco como un dios, si atendemos a una de sus páginas más memorables al inicio de la *Política* (1253 a 9-11). Su naturaleza se articula por la progresiva interacción entre su estructura orgánica natural y sus disposiciones históricas, operativas en la convivencia social y política. Sacando partido a la categoría ontológica de relación (Met. IV, 1003 b), la actualidad y grandeza de la antropología aristotélica radica precisamente en la reincidente confirmación de que la naturaleza humana, distanciándose de los demás seres, es crecimiento permanente y enriquecedor en el equilibrio dinámico de la convivencia o interacción regida por el *logos*, que es principio racional y palabra inteligible. Ésta es, sin duda, su singularidad pero también razón de supremacía sobre los demás animales, de los que se diferencia, no cuantitativamente según el más o el menos, sino por atribuciones cualitativas. Confirmación reiterada por todo el contexto de la *Ética* a Nicómaco, en particular por el libro IX (1256 b 12), cuando diferencia la sociedad humana del rebaño de ganado, precisamente por su naturaleza históricamente comunicativa, social, interactiva y culturalmente ordenada. Sobrepasando tiempos y circunstancias, tal punto de vista se ve reforzado por Lévi-Strauss al recordar que uno de los principios más firmemente rechazados por las ciencias sociales actuales es la diferenciación entre naturaleza y cultura, entre "estado de naturaleza" y "estado de sociedad". Disyunciones y distinciones que no pueden ser mantenidas con coherencia toda vez que la cultura y la historia no son sino la forma de ir madurando o irse fraguando en plenitud las disposiciones antropológicas naturales (Lévi-Strauss, 1971: 3-13).

Tales convicciones se encuentran, antes y después, con las interpretaciones que hacen de la identidad humana hechura exclusiva de la historia, según la tesis del llamado historicismo en su formulación extrema: "El hombre no tiene naturaleza, tiene historia", enunciada así por Ortega y Gasset pero que él mismo supo dosificar con agudeza y coherencia. Con ella se quiere expresar que la ontogénesis es emergencia de las experiencias contextuales, circunstanciales y comunicativas de su propia vida, reforzando una visión fenomenista nada propicia para el reconocimiento de universales antropológicos con carácter permanente y subsistencia identitaria. Sin embargo, evitando

el extremismo puramente positivista, decir que la naturaleza humana se configura en la historia o como historia no supone confundir el quien que yo soy con aquello que yo hago, toda vez que la persona tiene capacidad para dar sentido unitario a sus vivencias, múltiples y heterogéneas, evitando que sean ellas las que determinan su ritmo y dirección. Como volveremos a decir más adelante, el concepto de identidad narrativa sintetiza las mediaciones entre sustancialismo naturalista y fenomenismo historicista: Yo soy el mismo que unifica mi pasado y mi futuro, pero eso no quiere decir que sea lo mismo a lo largo del discurrir biográfico (Ricoeur, 1996). De este modo, si por una parte se admite el valor de la historicidad, por otra se reconoce que cada cual se erige y sustenta como núcleo unificador de su propia diacronía (cf. infra, 3.3). Por tanto, no se volatiliza la naturaleza ni la base psicológica de la persona, pero tampoco se sustancializa la historia. Lo que tiene como consecuencia que tampoco se diluye la responsabilidad ética ni pasada ni por venir, como veremos en el capítulo tercero.

Las transacciones entre naturaleza e historia tienen una versión más psicológica vistas desde lo que llamamos carácter de las personas. Si atendemos las lecciones de la psicología, el carácter se va configurando, formando y adquiriendo contornos, pero no dejamos por eso de reconocer su estabilidad y, en gran medida, tenemos constancia de que permanece como señal indeleble de la persona. Es lo que expresamos al afirmar que alguien tiene mal carácter, o lo tiene afable, violento o benevolente, reconociendo así que, a pesar de su mutabilidad, se dan disposiciones duraderas más o menos dependientes de factores tanto heredados como culturalmente adquiridos por la persona.

Aunando mentalidad ontológica con sugerencias de la antropología cultural, Xavier Zubiri sintetiza con acierto la relación naturaleza/historia con palabras que citamos ampliamente por su claridad:

En la historia, el hombre se va haciendo. Por consiguiente cada forma concreta suya se va edificando no sólo conforme al esquema filético transmitido, sino también apoyado sobre las posibilidades de realización que recibió de sus predecesores... Este proceso... tiene un carácter prospectivo propio: constituye el tiempo histórico. Cada momento no sólo viene después del anterior, sino que se halla apoyado positivamente sobre éste. En su virtud, la tradición tiene constitutivamente lo que llamaríamos "altura de los tiempos"... Tratándose de la vida de una sola persona humana, esa altura constituye la "edad". Pues bien, existe una "edad histórica" que es, por así decirlo, una edad de la comunidad. En su virtud, los hombres de una misma edad histórica son en comunidad "coetáneos". La forma según la cual refluye la prospección específica sobre cada uno de los miembros del phylum es la

coetaneidad (1986: 210).

Las palabras de Zubiri expresan con lucidez la imagen de la historia no interpretada como puro transcurrir diacrónico, sino como tiempo culturalmente lleno por la propia acción humana que, a su vez, va recargando el devenir antropológico de cronología histórica progresiva. El tiempo humano, en consecuencia, no es puro devenir o sucesión sin rastro, sino aporte y acumulación de experiencias, esto es, tradición memoriosa que previene el presente y prepara el porvenir.

1.3.2. La persona como centro de acción e interacción

El segundo referente de las capacidades humanas es su naturaleza de persona, sobre la que discurren las transacciones entre lo natural y lo históricamente adquirido. El concepto griego de persona designaba la máscara del actor, disfraz variable según los roles representados en las tragedias, lo que suponía cierta dotación de identidad porque, aún siendo pura figuración, en realidad transmitía las formas de comportamiento y de acción personificadas por el actor. Recogiendo de la tradición griega sólo el nombre, ya en el contexto de la filosofía cristiana, la historia atribuye a Boecio, en pleno siglo V, la definición de la persona como substancia individual con naturaleza racional (*Persona est rationalis naturae individua substantia*). Individualidad en cuanto realidad sustentada en su propia entidad, no dependiente de otra; racionalidad porque su atributo específico y diferencial es precisamente su dotación intelectual. El concepto adquirió connotaciones estrictamente éticas al elevar Kant la racionalidad a principio de la dignidad humana, causa y motivo de su primacía como fin que debe ser respetado de modo absoluto, categóricamente insumisa a condición de medio. El respeto se eleva así a estructura ética del mundo de las personas, como comentaremos en el capítulo quinto.

Husserl amplía el concepto de persona al enriquecer ía subjetividad en forma de intersubjetividad, esto es, al insistir en que el otro y los otros pertenecen a la esfera del yo, hasta tal punto que nadie puede reconocerse como sí mismo auténtico sin contar con los demás. Ideas que recogerá Max Scheler, para insistir en que la persona es la realidad supuesta por nuestras propias vivencias, la condición para reconocernos como sujetos activos de ellas. Tal es el sentido de sus palabras:

Así podemos decir: la persona vive dentro del tiempo, ejecuta sus actos transformándose dentro del tiempo; mas no vive en el interior del tiempo fenoménico que es dado inmediatamente en el flujo de los procesos anímicos interiormente percibidos; ni tampoco en el tiempo objetivo de la Física, en el cual no existen ni de prisa ni despacio, ni duración..., ni siquiera presente,

pasado y futuro; porque... los puntos del pasado y del futuro del tiempo fenoménico se manejan "como" posibles puntos del presente. Carece de sentido pretender aprehender la persona en las vivencias, puesto que la persona realiza su existencia precisamente en el vivir sus posibles vivencias (Scheler, 2001: 515-516).

Las palabras de Scheler no encierran ningún enigma; son sólo advertencia de que la persona no puede ser confundida con ninguna de sus experiencias, ni es reducible a cualquiera de sus actos o vivencias, puesto que es la condición de su posibilidad. Ella no se sintetiza en ninguno de sus momentos, del mismo modo que mil fotografías fijas no alcanzan a configurar la imagen de alguien que camina, y se convierten en perturbadoras si por ellas se pretenden adivinar los motivos de los sentimientos o pensamientos que puedan intuirse en la expresión de su rostro (Scheler, 2001: 552 y ss.). Siguiendo análogos principios, Emmanuel Mounier es autor de una obra extensa y comprometida con la demanda del respeto a la persona en todos los ámbitos, de los privados a los políticos (Mounier, 1988).

Atributo esencial de la persona es la estima de sí, condición práctica del ejercicio reflexivo en la medida en que cada ser humano se enfrenta al permanente esfuerzo por sustentarse y vivir por cuenta propia. Sus sentimientos se reagrupan, en primer lugar, en torno a la reivindicación del propio valer y del propio poder, de tal modo que el principio reflexivo práctico por excelencia es la permanente afirmación de los atributos personales como principio de subsistencia personal (cfr 3.1.1). Así deben entenderse expresiones como estima de sí, cuidado de sí, amor a sí mismo, que no significan egoísmo individualista, sino apelación a la decisión personal, siguiendo la acepción de la *filautía* de Aristóteles (*Étic. a Nic.*, 1112 b 18). Basta mirar a la historia de cada cual para constatar que las muchas situaciones de debilidad y contingencia que puedan impregnar su vida fueron superadas por la experiencia del poder para defender su proyecto biográfico. Para el mantenimiento de tal empeño adquiere lugar predominante la acción reflexiva, entendida como acto por el cual la persona busca recabar de sí misma la razón de sus propias capacidades con el propósito de vivir en libertad de conciencia, como confirma Ricoeur, siguiendo a Espinosa y Fichte: la reflexión no es tanto actividad intelectual para justificar la ciencia y el deber, sino cometido ético encaminado a reapropiar el esfuerzo por existir.

1.3.3. Formas empíricas de identificación personal

Más allá de la identificación que cada persona se va otorgando a sí misma mediante la asunción de responsabilidades sobre su proyecto biográfico (cfr infra, 3.3), si nos

situamos en el contexto de las múltiples correspondencias y enlaces experimentales y sociales, los procesos de identificación personal caen bajo el dominio de distintos saberes: sociología, reflexión ontológica, ética, cultural y política, también la biología, como se apunta en el capítulo sexto. Restringiendo territorios, son en nuestros días apreciables modalidades identificadoras que pueden ser calificadas de empíricas, con profunda influencia en la percepción que la persona va formando sobre sí misma y los demás, tales como la identificación por la expectativa, por interacciones de resistencia y por sentimientos de copertenencia.

A) Identificación por la expectativa

Lo posible y lo esperado genera experiencias no exentas de virtualidad identificadora. Es lo que acentúa, con notables tintes hegelianos, E. Bloch, para quien la experiencia más inmediata del propio vivir se origina en el impulso del todavía no, expectativa motivada por la insatisfacción o falta de determinación del presente (Bloch, 1984: 43-44). En una superficial y somera reflexión sobre la existencia, los seres humanos se conciben a sí mismos no tanto por lo que han llegado a ser, sino a partir de sus previsiones de vida entendida como proyecto, ambición, meta que demanda acción y esfuerzo (Bloch, El principio esperanza). En definitiva, lo que define a la persona no es lo que propiamente ya es, sino lo que puede llegar a ser: el no ser que habita en el ser, aproximándonos a tesis de la dialéctica hegeliana. La esencia del vivir se manifiesta entonces como negatividad, mediante el sentimiento de contingencia práctica que impide afirmar y detenerse definitivamente en lo que nos va pasando, en la facticidad, bajo la conciencia de insatisfacción y carencia. A eso se añade la negatividad biológica manifestada por los estados de hambre, sed e insatisfacción de las esferas del deseo y la sensibilidad.

Con tintes entre psicológicos y existenciales, las variantes de la expectativa pueden ser muy diversas. El todavía no puede suscitar y animar sentimientos religiosos y espirituales que, sin zozobra existencial, mantiene la serenidad esperando que llegue lo que en la actualidad todavía no se posee. Otra muy distinta es la vivencia del todavía no experimentado como desasosiego o incluso desesperación, génesis de angustia existencial y motivo de permanente desequilibrio vital y psicológico, camino abierto a la neurosis obsesiva, a la conciencia del fracaso, ante el presentimiento de que nunca se verán colmadas las expectativas. Quizá más frecuentes y usuales, por eso menos advertidas, es el impacto del todavía no como estímulo para la acción y el trabajo, en la convicción de que nada llega si no se prepara su advenimiento. Por tanto, la interacción entre lo real y lo esperado tiene como consecuencia la difícil previsión sobre lo que pueda llegar a ser la identidad biográfica.

B) Identidades por interacciones de resistencia

Contrariando complacencias, la resistencia implica oposición, contraste, confrontación o enfrentamiento. En el ámbito individual, la persona se va identificando en la medida en que afronta y domina su vida cotidiana por el trabajo y la iniciativa, reivindicando la mayor autonomía e iniciativa en motivaciones y decisiones. En un plano psíquicamente más complejo, sin necesidad de ser freudianos, la identidad se configura como resistencia a las pulsiones de la involuntariedad corporal y del inconsciente, imponiendo el principio de realidad - pragmático, cultural, social- sobre el principio de placer que tiene su continuidad como pulsión de muerte, esto es, como destrucción de la propia personalidad. Sin tintes ontológicos aunque con notables consecuencias éticas, se pueden distinguir otras formas de identificación por resistencia frente a la técnica y a la sociedad de consumo que nos toca vivir, como advierten A.Tourain y A.Guiddens.

A.Tourain señala que el individuo actual no puede renunciar a forjarse una historia personal coherente en la que vayan adquiriendo sentido la diversidad de experiencias que se entrelazan en su propia vida, situada en la plenitud de interacciones y dependencias. En este amplio contexto, el sujeto se encuentra con dos campos de experiencias irrenunciables, profundamente influyentes en su yo: la sociedad de consumo indisociable de la producción y su aliada la tecnología. Frente a ellas, la persona está llamada a la afirmación de la individualidad y la libertad, precisamente mediante la actividad reflexiva cargada de connotaciones éticas, en cuanto actitud tendente a la salvaguardia de la iniciativa frente a las formas invasivas del mercado y al determinismo de la producción tecnológica (Tourain, 1993). Precisamente porque ambas son en sí mismas positivas e imprescindibles, la identificación personal no vendrá guiada por el rechazo o la condena, sino por la resistencia a dejar que la subjetividad, la libertad por tanto, claudiquen abdicando de los valores de la propia individualidad.

Por su parte, A.Guiddens retorna conceptos filosóficos para poner de manifiesto que la identidad moderna no puede ser sino "un proyecto reflejo", entendiendo por tal la permanente tarea que el yo debe ejercer sobre sí mismo para ir haciendo y planificando su propia vida a partir de la interacción que está obligado a sostener con el medio. Medio cada vez más amplio y extenso, de dimensiones cosmopolitas, en cuanto que hoy vivimos, no ya bajo la influencia de lo próximo, sino por la presencia de un generalizado cosmopolitismo, que recubre el entero campo de la experiencia antropológica, puesto que se extiende desde los productos de primera necesidad hasta formas de vida y valores admitidos. Frente a tal extensionalidad social, el yo moderno está obligado a oponer la intensionalidad subjetiva, la afirmación de sí mismo y de los universales antropológicos para acompañar y hacer frente a la inevitable mundialización de la vida y de la

experiencia actuales. Por esta razón la identidad actual debe ser calificada como "proyecto reflejo", puesto que su configuración pasa por el afrontamiento de la experiencia externa - consumo, tecnología, globalización, intereses - por cuya mediación la subjetividad se impregna de realismo para volver a sí misma reafirmando la primacía irrenunciable de su propia iniciativa. Proyecto reflejo, por tanto, significa que nuestros actos subjetivos deben encontrar físicamente a los objetos del mundo en que vivimos, pero mediante la acción racional con vigor para retornar a su origen sin claudicar ante la fuerza de la exterioridad a la que no se puede renunciar (Guiddens, 1988).

Con gran presencia en los medios de comunicación de masas y divulgación cultural, son hoy frecuentes identificaciones de resistencia derivadas de situaciones de exclusión, marginación, discriminación, etc. tanto de individuos como de grupos que, precisamente por su condición de excluidos o postergados, buscan identificarse enfrentándose a lo usual, común, tradicional e incluso institucional. Tal es el caso del feminismo militante, homosexuales, tipos de enfermos, marginados, diferencias raciales y otras formas de vida que suelen calificarse de alternativas. Es todo un ambiente con motivaciones explícitas bien reconocidas, como en el caso del feminismo reactivo a la larga historia dominada por lo masculino, como ya reconocía Platón en el libro V de la República, regido más por la prepotencia física que por la fuerza de la razón, sin el menor respeto a la dignidad idéntica de las personas. Otras diferencias, como la homosexualidad, reivindican legitimidad identificadora plena en la medida en que lo individual, particular y singular deben ser preponderantes frente a lo genérico, natural y universal. En este sentido, tales formas de identificación se presentan como modalidades sociológicas solícitas del reconocimiento del orden subjetivo, del hablar y actuar por cuenta propia.

C) Identidades por copertenencia: inclusión y exclusión

Nuestra actualidad se desenvuelve en la paradoja que reconoce el cosmopolitismo pero vive según patrones individualistas. En la encrucijada, la persona no puede evadirse de sus marcos referenciales éticos y reflexivos: etnia, tradición, familia, escuela, medio social de convivencia, etc., que siguen manteniendo su eficacia identificadora a pesar del actual cosmopolitismo. La pertenencia a una religión tradicional prefigura sentimientos, formas de percepción de sí mismo, de los demás, de una amplia axiología, alcanzando a la imagen de la escatología. Y la descendencia de una raza, de un pueblo con historia y tradiciones estéticas, institucionales, comunicativas, etc. tiene dimensiones identitarias de la máxima significación, en cuanto que afectan a los sustratos más profundos y prerracionales de la personalidad, con efectos sobre la vida individual y comunitaria. Su influencia es tan profunda que los sentimientos derivados de copertenencias tradicionales se erigen en referencia para juzgar y prejuzgar, prescindiendo de la lógica y de la

racionalidad.

Tal situación no es excepción, sino una variable cultural y política de nuestra actualidad, no exenta de consecuencias con más frecuencia perversas que socialmente funcionales. A diario afloran situaciones de intransigencia y hostilidad amparadas en la copertenencia a tradiciones simbólicas, culturales y religiosas, orientadas a imponer sus visiones del mundo, de la sociedad, de la familia, etc. Con el mismo excluyente resultado, acontecimientos fundadores de pueblos y tradiciones - guerras, conquistas e incluso genocidios - así como personajes ancestrales contrarios al más remoto sentido de la libertad, son asumidos y valorados como hitos ejemplares y efemérides imborrables de la historia de comunidades y naciones.

Una variable racional y razonable de identificación por copertenencia es la del llamado comunitarismo, bien representado en la actualidad por el canadiense R. Taylor. En su contexto, la pregunta ¿Quién soy yo? no solicita un nombre o una identificación personal, porque lleva implícita una respuesta de orden genealógico que dé cuenta de dónde me encuentro, en qué medio, con quién "vivo y convivo", a qué nación o tradición pertenezco (cf. infra, 4.4.2). Y esto porque la identidad personal, con privilegio sobre cualquier otro motivo, se deriva precisamente de la copertenencia al sustrato tradicional en que se nace y vive (Taylor, 1989).

Ampliando las analogías al terreno de los sentimientos, los individuos percibimos que nuestra capacidad reflexiva está en parte prevenida por ciertos compromisos morales o espirituales como ser cristiano, budista o ateo. Tal convicción no quiere decir que estemos prerracionalmente determinados pero sí que tales antecedentes referenciales proporcionan el marco dentro del cual se toman posturas y actitudes éticas, sociales, espirituales, políticas, estéticas, etc., con dos notables consecuencias. La primera es la fuerza coactiva de las ideologías derivadas de referentes de copertenencia que llevan a valorar y apreciar los mismos hechos en sentidos contradictorios. Eso sucede con los nacionalismos y así puede apreciarse también, descartados intereses y prejuicios, en el campo de las evaluaciones políticas. La segunda advierte sobre las consecuencias derivadas de la pérdida de referentes tradicionales y/o comunitarios, circunstancia en que las personas pueden experimentar desorientación sobre sí mismas, sobre el mundo y los acontecimientos. Es lo que conocemos como crisis de identidad.

Desde la perspectiva psicológica, la crisis de identidad puede ser una forma aguda de desorientación que la persona expresa en términos de no saber quién es. Pero también puede ser percibida como incertidumbre respecto al lugar en que se encuentra por carecer de marco u horizonte dentro del cual cosas, personas y hechos adquieren

significación estable. Se pone así en evidencia el vínculo esencial entre reflexión y orientación, de tal modo que saberse orientado es reconocer su espacio de copertenencia psicológica, axiológica, espiritual y moral, con notables repercusiones biográficas. Ahora bien, en el ámbito colectivo, con frecuencia y en no menor grado, los referentes se pierden por la inconsistencia y el desvanecimiento de valores, costumbres e instituciones tradicionales, degradadas o postergadas en virtud de coyunturas de conveniencia política, económica o de poder. En este caso, políticos, autoridades institucionales y responsables sociales son los primeros llamados a enfrentarse con la situación, puesto que en ellos radica la máxima responsabilidad y, de no responder adecuadamente, también la máxima culpabilidad.

1.4. Reflexión y órdenes de verdad

Sin complacencia con el problematicismo, la actividad reflexiva es actividad experta para no sucumbir a las apariencias o primeras impresiones, voluntad de discernimiento porque las cosas no se ofrecen diáfanas, dotado el más simple de los objetos de densidad no translúcida contraria al juicio sumarísimo sobre sus disposiciones variables y las capas aparentes que dificultan apreciar las articulaciones de su núcleo esencial. La complejidad produce efectos contrapuestos cuando se trata de enjuiciar el ser y el hacer humanos porque aquí los patrones de referencia no son homologables ni permiten ceñir analogías, hasta tal punto que no sólo nos sentimos desarmados para atisbar la interioridad de los demás, sino que somos incapaces de penetrar en el fortín de la nuestra. El territorio humano, puro acontecimiento vital animado por la subjetividad, ni mensurable ni observable, no tiene linderos pre formados. Pero incluso en aquello que podemos medir y pesar, nuestro conocimiento no sorprende a las cosas intuitivamente, sino que actúa sometido a la presión de la sensibilidad y a las reglas y formas de nuestro propio entendimiento, como Kant no se cansó de repetir. Si no podemos albergar dudas de que no hay entidad sin verdad, debemos dar también por cierta la dificultad para alcanzarla, convictos de contingencia aunque no nos falten habilidades, si bien la verdad que podamos formar a partir de las cosas casi nunca coincide con la verdad de las cosas. El empeño por colmar ese inevitable desajuste tiene dos consecuencias: revela, en primer lugar, la más entrañable de las inquietudes humanas, su aspiración constante a la verdad; en segundo lugar, engrandece a las cosas porque se reconoce que su entidad sobrepuja la atracción de su materialidad sensible, elevadas a reserva de significados para quien busca captar sus secretos.

- La verdad reflexiva, compartida e itinerante

El esfuerzo tenso y perseverante de dar con la verdad de las cosas puede inducir su confusión con la certeza, lo que supondría amalgamar la realidad con nuestra representación de ella. Previendo ambigüedades, la certeza se sustenta en la propia subjetividad, a modo de seguridad suficiente y fundada que alguien pueda tener sobre algo. Sin confundirse con las simples impresiones, las certezas son creencias subjetivas aunque con fundamento objetivo, esto es, basado en evidencias, testimonios de autoridad reconocida o justificado por razones convincentes y racionalmente fundadas, como ya pedía Kant. La verdad, sin embargo, se constituye sobre el mismo ser de las cosas y en comunicación con ellas para desocultar todas sus articulaciones, sometidos a la primacía progresiva de su revelación cuyo despliegue pide invertir los impulsos de la subjetividad personal para dar oportunidad creciente a lo que nos vamos encontrando. El seguimiento de este proceso no sólo nos va aproximando al núcleo de lo real, sino que conduce al encuentro con cuantos estén motivados por el mismo propósito. La fidelidad realista, en efecto, obliga a que toda afirmación verdadera deberá ser comuni cable y su validez verificable mediante evidencias, argumentos o buenas razones compartibles.

Con independencia del terreno en que nos movamos, del filosófico al científico o incluso teológico, lo verdadero debe ser aceptable comunitariamente, con la exigencia del contraste con apreciaciones distintas. Una afirmación universal, por ejemplo "El hombre es libre", no pasará de certeza subjetiva si no puede justificarse y verificarse intersubjetivamente para ser dada por verdadera. Un conocimiento científico, con más razón, no será tenido por verdad sino en la medida que sea aceptado por la comunidad de científicos o contrastado con otras teorías. Sin relativizar su autoridad, la revelación de los contenidos de una fe tiene carácter verdadero en la medida en que aparecen como palabra dirigida a una comunidad, a un pueblo, no a una persona individual. De este modo, la verdad abre un camino en doble dirección: hacia las cosas, reacias a ser disueltas en los meandros de la subjetividad; y hacia los demás, requeridos como condición de validez para poder afirmar que algo es verdadero.

El carácter intersubjetivo y complementario de la verdad fue percibido con claridad y agudeza por el propio Aristóteles quien, perspicaz y genialmente contemporáneo, enuncia el problema al comienzo del libro segundo de la Metafísica, donde textualmente afirma:

La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil, pero en otro fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la naturaleza; individualmente, no es nada, o es poco lo que contribuye al conocimiento de la verdad; pero de la unión de todas las contribuciones individuales se obtiene un resultado considerable (Metafísica, 993 a 30 y ss.).

En consecuencia, las razones de la dificultad para alcanzar la verdad son de dos clases: unas radican en las cosas mismas, puesto que ellas no se brindan transparentes; otras son debidas a las limitaciones propias de nuestro entendimiento. De hecho, las dos se reducen a la segunda, a nuestra forma de conocer, limitada y horadada de contingencia, que empieza en los alcances estrechos de los sentidos y continúa con el sometimiento a las reglas que regulan la propia razón. Por eso continúa Aristóteles,

el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza (ibíd., 993 b 10-11).

No se trata, pues, de contemporizar con la simetría, puesto que la dificultad está fundamentalmente en las limitaciones intelectuales, de tal modo que la verdad, más que don o dominio conquistado, será siempre compromiso con su búsqueda, horizonte más que límite, tarea y proceso itinerante, con frecuencia fracasado porque la constitución cognitiva del ser humano, además de limitada, es influenciable por conveniencias contrarias al desinterés realista. Y aunque el empeño es personal e impide imitaciones, sin embargo no puede desplegarse en solitario y solicita convergencias, trabajo en común, contando incluso con aquellos que no van por el camino que pueda no parecer acertado. Siguiendo el magisterio aristotélico, la búsqueda de la verdad exige convertir la comunicación en método, de tal modo que el rigor epistemológico requiere que

debemos estar agradecidos no sólo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se han expresado más superficialmente, pues también éstos contribuyen con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar (ibíd., 993 b 12 y ss.).

Desechando las polémicas, porque es compromiso compartido y resultado de la acción recíproca, la verdad no es sólo patrimonio de los que aciertan, sino de la comunidad de investigadores con desigual fortuna en sus alcances. Porque nadie puede sorprenderla por entero ni espera al primer llegado, todos cuantos emprenden el compromiso de buscarla están en la verdad y se hacen acreedores al reconocimiento de amantes de la sabiduría con igualdad de rango, puesto que cuanto más y cuantos más la buscan, más se estrecha el campo de lo desconocido, pero también la percepción de la propia ignorancia. No en vano Poincaré, ilustrado de sagacidad política, reactualiza la antigua y secular convicción platónico-aristotélica cuando afirma que "los científicos avanzan, pero la verdad retrocede". Prueba de ello es que los especialistas en cada campo son los que mejor perciben las limitaciones de sus alcances.

A pesar de las limitaciones, el alejamiento de la meta no es justificación para

profanar las aptitudes mentales negando la capacidad del entendimiento para buscarla y alcanzarla, entronizando así disposiciones escépticas, antítesis del espíritu de verdad, en las que se confunde limitación con ineptitud. Escepticismo que se reforzaría si se confunde el proceso de búsqueda con la verdad buscada, puesto que ella está radicada en las cosas, irreducibles a la actividad de quienes pretenden conocerlas.

Para no cometer la falacia de asimilar la verdad con el proceso de su búsqueda, se requiere empeño comprometido e incesante, para el que Platón exigía educación, ciencia Aristóteles, fidelidad a las cosas santo Tomás y Heidegger atención a los entes y escucha al lenguaje. En todo caso, la verdad implica constancia itinerante y sin prejuicios en la investigación, adecuando los métodos al objeto investigado, porque la naturaleza de cada cosa solicita su propia forma de ser desvelada, sin detrimento de la seriedad racional que, en todo caso, debe ir acompañada de fidelidad a las evidencias, lógica argumentativa rigurosa y coherencia con los principios que regulen el campo propio de los objetos investigados. Es éste un marco lógico de racionalidad general que, sin embargo, no permite analogías metodológicas ni extensiones miméticas para aproximarse a la verdad o conocimiento verdadero de ámbitos de saber tan diferenciados como puedan ser el metafísico, el ético y moral, el social y político, el estético y artístico, el sentimental y afectivo, el de las ciencias físicas, químicas, botánicas, etc. En cada campo los métodos adquieren connotaciones precisas según la modalidad de sus objetos. Incluso un mismo objeto puede ser sometido a diversos métodos para conocer su verdad, conclusión a la que llega W.V.Quine después de referirse a las divergencias entre teorías científicas, cuando escribe:

Sea cual sea la convención por la que nos inclinemos finalmente, lo cierto es que las teorías rivales describen uno y el mismo mundo. Limitados como estamos a nuestros términos y dispositivos humanos, nos hacemos con el conocimiento de este mundo a través de medios dispares. Pensemos, por ejemplo, en las diferentes formas de obtener el diámetro de una esfera maciza: podemos aprisionarla entre los brazos de un calibrador, o podemos rodearla con una cinta métrica y dividir entre π , pero no hay manera de acceder al interior (La búsqueda de la verdad, 1992: 152).

De la esfera de Quine nos queda todavía el interior que, con la sorpresa de lo que pueda contener, implica otras tantas maneras, no sólo de acceder a él, sino de analizar luego su contenido. Bastante más problemática que el interior de la hipotética esfera sería la verdad de cuanto tiene que ver con los usos de la libertad: formas variables de orientar la vida, de tratar a los demás, de conocer lo mejor y lo desaconsejable en cada circunstancia. Y no menos si debemos emitir un juicio sobre lo más o menos verdadero

en el campo de las ideas políticas, por su propia naturaleza territorio regulado por opiniones y no por leyes.

Conscientes de la restricción epistemológica, aquí aludiremos sólo a dos grandes áreas de conocimiento, usual y tópicamente diferenciadas como saber científico y saber humanístico/filosófico.

r.5. Opinión y verdad en el conocimiento científico

Las ciencias son un inmenso y variado territorio que impide reducir sus métodos a uniformidad homologable para todas ellas, tan incontables como sus objetos. Desde el punto de vista de sus pretensiones de veracidad, la ciencia contemporánea se asignó un cometido mucho menos pretencioso y más instrumental que el reivindicado por la nueva ciencia moderna, deduciendo consecuencias de la doble cara del conocimiento científico: inseparable de la experiencia, arrastra buena dosis de contingencia y limitación, aunque la razón lo ilumine y reelabore; a su vez, la razón es también moldeable y perfectible, rebajada en su poderosa función trascendental, puesto que la experiencia tiene influencia sobre ella, acentuando su maleabilidad cognitiva. A esto se añade la paulatina pero cada vez más comprobable contingencia de ciertos principios y conclusiones científicas, que se van mostrando revisables, reformulables y, por tanto, rectificables, a partir de nuevas teorías: geometrías no euclidianas por obra de Riemann y Lobachevsky, la física cuántica de Planck, la relatividad de Einstein, las teorías sobre estructura y funcionamiento atómico, la termodinámica, las diversas teorías sobre la estructura celular y genética, etc. Es todo un ambiente que promueve la revisión del absolutismo científico, alentando la idea de que las teorías no pueden ser consideradas como calco de la estructura invariable de la naturaleza.

El científico es hoy consciente de que su tarea no sobrepasa la de brindar un sistema de signos, apto para la descripción y la comprensión de los fenómenos, técnicamente operativo, pero sin descartar que pueda ser encontrado otro más adecuado para los mismos fines. Por eso, entre teorías científicas no coincidentes en el análisis de determinados fenómenos, el científico se cuida hoy de valorar como cierta una sola, considerándola como síntesis de absoluta racionalidad con pretensión de presentarse como explicación en la que todo, del principio al final, queda explicado y demostrado. Ello no elimina el carácter objetivo de las leyes científicas, pero pone cautelas a su indefectibilidad universal y a la convicción de que ellas expresen de modo acabado todos los posibles estados de cosas.

Las condiciones sociológicas del conocimiento son ya valoradas por la sociología de

Mannheim en su clásica obra *Ideología y utopía*, que lleva por subtítulo: *Introducción a la sociología del conocimiento* (1973), bajo cuyos conceptos se quieren señalar los límites y factores contextuales que intervienen y comprometen cualquier proceso de conocimiento, aunque sean en principio ajenos a la esfera de la actividad de la razón. Hoy se opta, para expresar tales contingencias, por el concepto "sociología de la ciencia".

Recogiendo esa larga tradición, son conocidas las ideas de Thomas Kuhn, quien amplía los gestos contextuales insistiendo en que la ciencia no progresa sometida a la lógica del desarrollo continuado, derivado de su propia racionalidad, sino a través de revoluciones o momentos excepcionales, a modo de discontinuidad serial ilimitada, incluso con contradicciones entre modos de pensar. Lo normal es que cada período de la historia con longi tud variable se caracterice por una constelación de conceptos y métodos aceptados generalmente como válidos, que llama paradigmas. El progreso científico supone el paso de un paradigma a otro, lo que implica una pacífica pero real revolución en sus recursos conceptuales y metodológicos, mutación en la que intervienen factores sociológicos de muy diversa naturaleza (Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México, 1971).

Superados los fervores experimentalistas, la ciencia contemporánea no se guía sólo por la retroacción empírica y el impulso del determinismo experimental, sino también por las virtualidades inventivas de hipótesis, modelos, previsiones, incluso elucubraciones. Tampoco sus propósitos se dirigen sólo a la explicación o formalización de los resultados de la observación empírica, aunque éste sea su cometido esencial, sino también a dejarse motivar por las actitudes heurísticas de la razón que pueden encontrar más estímulos en la imaginación que en la experimentación, porque lo propio del sabio es descubrir la conexión entre las cualidades sensibles, atributos y poderes de la naturaleza con la creación y la invención, asociados a los usos prácticos de la libertad. Se justifica así una concepción de la verdad científica mucho más cauta que la propia de la ciencia renacentista, a cuyas leyes Kant ofreció el soporte racional para justificar su valor universal y necesario, que posteriormente sustentaron los diversos positivismos hasta el siglo XX, no pocos confiados en el fanatismo experimentalista.

Sin embargo, no por el reconocimiento de su contingencia veritativa, la ciencia actual es menos rigurosa, porque toda verdad queda en ella sometida, no sólo a los hechos, sino a la razón que corrige y revisa, a las demás teorías que controlan y a la lógica de los procesos investigadores, siempre abiertos y por sí mismos en inacabada progresión. Sería ingenuo, por tanto, pensar que la ciencia actual no goza de objetividad porque ella misma considere revocable o revisable el alcance de sus teorías. Por grande que sea la influencia de los factores ateóricos y contingentes muchas de su conclusiones, los lenguajes y

métodos de la ciencia no dejan por eso de tener consistencia interna, lógica rigurosa y léxicos unívocos precisos aptos para jerarquizar, evaluar, individualizar, diferenciar y establecer relaciones de orden, precedencia y consecuencia. Supondría desconocer la naturaleza del conocimiento científico actual si se lo vinculase a lo subjetivo, cuando no a lo arbitrario, porque él mismo se va dando métodos y controles para su propia verificación. Su objetividad no es discutible, precisamente porque se considera a sí mismo en la obligación permanente de rectificar sus propios resultados ante razones o hechos que ofrezcan mejores argumentos. Por eso la ciencia se autopercibe hoy sometida a crecimiento, cambio e incluso contradicciones, consciente de que no alcanza tanto a reflejar lo real, cuanto a traducirlo mediante teorías, quizá cambiantes e incluso refutables entre sí.

Todo conocimiento científico, también hoy, debe responder a la exigencia de control, sea directo o indirecto, lo que no supone restaurar la simplificación neopositivista dando por válido sólo lo que tenga referencia empírica. La verificabilidad puede ser directa, por medio de hechos o confirmada por otras teorías o razonamientos. Puede ser también operativa: un dato o conocimiento es aceptado por su coherencia con lo ya conocido. También porque lo reclaman verificaciones de control que, sin experimentarlo, lo postulan como necesario para explicar resultados probados. Recordando a K. Popper, la verificabilidad no tiene por qué ser empírica, pero debe caracterizarse por la presencia de elementos que puedan ser controlables y de los que sea susceptible inferir la posible falsedad de la teoría a la que pertenecen que, por esa razón, lleva implícita su propia reversibilidad (falsación). En consecuencia, todo conocimiento científico no puede refugiarse en proposiciones propias e independientes de las demás teorías.

También en la actualidad, a pesar de su profesión de contingencia, la ciencia progresa por mediación de enunciados, lenguajes y leyes ajenos a la ambigüedad.

Nada más lejos de la ciencia que la veleidad lingüística o la imprecisión propia del aficionado. Ella está sometida al uso de lenguajes dotados de sistematicidad teórica segura, lógica o matemáticamente aquilatada. A pesar de la reversibilidad, hoy como en tiempo de Galileo, el lenguaje matemático sigue siendo la matriz expresiva del conocimiento científico. Y lo que no es matematizable o se escapa a procedimientos explicativos deberá ser expresado mediante recursos lógicos, razones y argumentos que mantengan la coherencia con aquello que es susceptible de ser expresado matemáticamente.

Nos aproximamos a una conclusión: lo que hoy llamamos verdad científica no es sólo subsidiaria de métodos explicativos. La explicación, en su significado primero y

principal, exige que todos los principios y datos se hagan evidentes mediante la experiencia o por procedimientos regidos por la lógica de la necesidad, deductiva o inductiva. Pero ése no es el caso del conocimiento científico, en el que persiste un ancho margen de puntos de partida, axiomas, intuiciones e incluso conclusiones que sólo pueden ser comprendidos, interpretados y aceptados en virtud de razones no regidas por la necesidad explicativa de la matemática o la comprobación experimental. Incluso el matemático es consciente de sus limitaciones y, con más apremio, eso mismo sucede al físico, al químico o al biólogo, de tal modo que buena parte de sus certezas lo son más por interpretación que por explicación. Como advierte Heisenberg (1962), para salvaguardar el rigor, la explicación de las propiedades de los fenómenos naturales, objeto de las ciencias, no puede llevarse a cabo sino evitando definir previamente tales fenómenos, lo que implica una gran dosis de interpretación.

Con ocurrente agilidad, un breve libro de Ana Rioja y José Luis González Recio recapitula con desenfado el contexto sobre el que discurren la seriedad y el rigor de buena parte de la ciencia actual: Galileo en el infierno. Un diálogo con Paul K.Feyerabend (2007).

1.6. Conocimiento y verdad en la reflexión filosófica

Sería ingenuidad elemental proponerse encontrar contradicciones entre ciencias y filosofía o hablar de doble verdad, una científica y otra filosófica, porque todo conocimiento es obra de la misma razón, de tal modo que lo verdadero en ciencias lo será para todo el mundo, con más razón para el filósofo, así como una evidencia en el ámbito filosófico lo será igualmente para el científico. Si ceñimos el argumento y miramos a la historia, la filosofía fue la acompañante reflexiva del desarrollo científico, adelantada en ocasiones y consecuente con más frecuencia. Ahora bien, entre ciencias y filosofía existe heterogeneidad de tal modo que cada una tiene propósitos y alcances diferentes, incluso cuando transitan por los mismos territorios. Por tanto, la rectitud epistemológica requiere aquilatar los juicios para mantener y respetar el orden en el que una y otra buscan sus objetos y definen sus objetivos, descartada la manía polémica de discutir si la filosofía es o no ciencia.

Aristóteles definió la filosofía como ciencia de los primeros principios y causas, pero es claro que aquello que es primero y causa no puede ser sometido al mismo tratamiento cognoscitivo que lo que es segundo y efecto, tal como recordaba Heisenberg. Si se sigue el razonamiento aristotélico y con más motivos el tomista, parece claro que la filosofía fue y sigue siendo un saber fundado en el análisis, en la argumentación y la demostración, pero sin homologación metodológica con los que son usuales en las

ciencias tal como hoy las concebimos. Carece, por tanto, de sentido toda comparación de rangos o atribuciones de mayor o menor rigor y valor. Destacaremos sólo ciertos caracteres inherentes al conocimiento filosófico que, sin tendencias escépticas o eclécticas, con todo realismo puede situarse entre la opinión y la certeza.

Verificabilidad. En cuanto vinculada a experiencias, la filosofía no puede cobijarse en la libertad discursiva de la literatura de invención, de tal modo que en su contexto aquellas afirmaciones que optan a ser tenidas por verdaderas, quedan sometidas a la obligación de presentarse lingüística y discursivamente mediante formas coherentes, fortalecidas por argumentos y buenas razones. Exigencia mayor, si cabe, que en los enunciados científicos, porque no pueden acogerse a instrumentos lógicos y matemáticos necesarios. La filosofía, por tanto, no puede confundir subjetivismo con hermetismo, solipsismo y mucho menos con incoherencia.

Por su vinculación a la subjetividad, nadie podrá demostrar con precisión matemática principios o convicciones ontológicas, morales, psicológicas, sociales, políticas, en fin, la inabarcable gama de asuntos que pueden ser objeto de la reflexión personal. Ahora bien, eso no impide que también en el contexto de la filosofía lo lógico y lo ilógico tenga que ver, no sólo con la coherencia interna de un sistema de enunciados, sino con la exposición inteligible que reclama elementos suficientes para su comprobación y reconocimiento por los demás, mediante la confrontación intersubjetiva. En analogía con la falsación científica, todo enunciado, sistema o conjunto de ideas debe ofrecer elementos mediante los cuales se pueda verificar su grado de veracidad y evaluar sus consecuencias, desde otras formulaciones o experiencias distintas a las que su lógica interna articula.

Coherencia lingüístico/discursiva. Frente a los métodos explicativos de la ciencia, la filosofía propone lenguajes encaminados a hacer comprender lo que se afirma, a partir de principios o experiencias de referencia. Ahora bien, nada más opuesto a la comprensión que los lenguajes absurdos, excéntricos, divergentes de la coherencia analítica y del sentido común. Si la argumentación comprensiva no puede atenerse a las exigencias de la necesidad matemática, sí está obligada a la coherencia racional, condición de cualquier pretensión veritativa. La comprensión no es operación aleatoria sino un proceso de justificación razonada sin connotaciones idealistas, configurada por un conjunto de operaciones lógicas como las siguientes: diferenciar lo sustancial de lo accidental, lo estable de lo pasajero, advertir congruencias e incongruencias, diferenciar lo legítimo y lo alienado, prever consecuencias, inferir lo probable y lo improbable, justificar criterios de valor, distinguir lo deseable, aceptable, preferible, lo que equilibra o destruye. En fin, interpretar para hacer comprender supone capacidad de discernimiento para atribuir

prevalencia al ser sobre el aparecer, a la causa sobre el efecto, al origen sobre lo originado, al significado sobre el significante, a lo principal sobre lo subordinado. La comprensión, pues, camina al ritmo del lenguaje medido por el realismo analítico y la coherencia expositiva.

La comunicación como principio veritativo. Como ya adelantamos con Aristóteles, cada filosofía lleva implícito el convencimiento de que la verdad es tarea común de todos y no patrimonio individual. Expresiones de contingencia simultánea, entre las filosofías no hay modelos absolutos y cada forma de pensar debe ser estimada como compendio de opiniones, no como portavoz de un código de verdades. Por sólidos que sean sus principios y criterios, ninguna filosofía es palabra revelada o ciencia demostrada, ni sus convicciones están sometidas a legalidad matemática. Debido a ello, la racionalidad del conocimiento filosófico no se legitima sino por la comunicación y el diálogo de todos con todos, disposición entendida como principio epistemológico encaminado a promover la comprensión coherente. Escuchar y respetar la pluralidad de opiniones no es resultado de la condescendencia, ni puede ser interpretado como fomento de disolución escéptica, sino como exigencia derivada de la reconocida contingencia de cada forma de pensar. Las voces autárquicas autopropuestas como agentes singulares en la marcha de la historia de la verdad, no pueden ser consideradas sino como barricadas interpuestas en el itinerario hacia su búsqueda.

Poder absoluto en demanda de vasallaje, la interpretación dogmática de las filosofías conduce a su perversión ideológica, de la que no faltan ejemplos en la historia. Sin entrar ahora en su funcionalidad social y política, las ideologías son por sí mismas totalizadoras y excluyentes, reguladas por el principio utilitario de la mutua aniquilación: el triunfo de una busca la desaparición de las demás, en movimiento contradictorio con el de las filosofías.

Reconocer la contingencia no viene, pues, fijado por convenciones sofisticas, ni obedece a arreglos de equilibrio, sino que nace de la competencia comunicativa, no encaminada a reducir al adversario sino a usufructuar su desacuerdo como estímulo contra la propia inmovilidad para recomenzar a cada paso el razonamiento. Evitando malentendidos, de este espíritu de concordia polémica es buen ejemplo la filosofía medieval, contradiciendo los tópicos de sus interpretaciones al uso. El concepto de adversario, con el que discute el filósofo escolástico, no es enemigo que se debe excluir o abatir, sino interlocutor que se debe convencer mediante la argumentación meticulosa articulada al hilo de sus objeciones. Que más tarde muchas de sus tesis se hayan alzado como barrera de intransigencia no es atribuible a quienes integraron la disidencia en el núcleo de su búsqueda de la verdad.

En este contexto epistemológico las filosofías trenzan el tejido de razones y argumentos objetivamente suficientes para renovar y sostener la voluntad de verdad, reflexionada y responsable, en relación con nuestras experiencias actuales. Su contribución, en consecuencia, no entra a formar parte del progreso del pensamiento por su destilado cultural, su textura lógica o por ser testimonio de un pasado interesante, con la atracción gratificante de repetir sus tesis, tolerables por desvitalizadas. Tal fundamentalismo equivaldría a sustraer su sustancia y convertirla en biblioteca, neutral apropiación del pasado ajeno, contradictoria con la mentalidad reflexiva que, si estudia a los griegos, no es para conocer mejor su mundo sino para comprender con más hondura el que nos toca vivir y poder así transformarlo. Aproximarse a los textos filosóficos con voluntad de verdad es saber encontrar en ellos estímulos mentales y revulsivos espirituales que, sin prejuicios historicistas o culturalistas ocasionales, reactiven a diario la voluntad liberadora de las coacciones a las que se ve sometida la subjetividad ignorante.

1.7. Conclusión: racionalidad compleja, progresiva y compartida

Sin disyunciones alternativas, no son dudosas las diferencias entre ciencias y filosofía a pesar de sus confluencias y territorios compartidos. Sus objetivos y métodos no son identificables. Sin embargo, por las razones que hemos comentado, no parece ya acorde con la situación actual de ciencias y saberes seguir manteniendo la dicotomía de métodos invocada por Dilthey: explicar para las "Ciencias de la naturaleza", comprender para las "Ciencias del espíritu". Parece más adecuada la vertebración dialéctica de metodologías, porque el conocimiento científico debe contar con una buena dosis de interpretación, ponderación subjetiva, adivinación incluso. Por su parte la filosofía no puede perderse formulando de modo poco argumentado sus supuestos específicos, sin atender a las conclusiones y lecciones de las ciencias. Hoy podemos concluir que filosofía y ciencias se contentan con una racionalidad progresiva y compleja que comparte la idea según la cual la verdad avanza a través de errores y conjeturas, lo que exige colaborar en los métodos, comunicar como cimientos, relacionar proyectos para la integración de voluntad reflexiva y peripecias técnicas.

Este modo de interpretar los métodos lo ilustra con sabia sencillez Max Black cuando, después de exponer el papel de los modelos y metáforas en el conocimiento científico, escribe con tanta claridad como acierto:

Acaso toda ciencia tenga que empezar con metáforas y acabar con álgebra; y es posible que sin la metáfora nunca hubiese existido álgebra alguna... Todas las empresas intelectuales, por diversos que sean sus métodos y finalidades, descansan firmemente en ejercicios de imaginación..., de modo

que es posible que las personas interesadas en excavar los supuestos previos y los arquetipos científicos tengan algo que aprender de la industria de los críticos literarios (1966: 237).

El reconocimiento del valor de los elementos y recursos imaginativos es hoy un lugar común en la elaboración de proyectos y en la prospección de la propia realidad, como se pone de manifiesto tanto en investigación física y química, en biología y no menos en el conocimiento del espacio cósmico o en el microcosmos atómico. Del mismo modo, la investigación antropológica y el conocimiento reflexivo de los aspectos menos cuantificables de la realidad humana se deja ilustrar por la fenomenología que atiende a vivencias, esto es, a realidades, puesto que éstas son las formas en que la experiencia es percibida en la conciencia. Se dirige, por tanto, a algo que garantiza objetividad al discurso y a la argumentación más estrictamente filosóficos. A su vez, la descripción y el conocimiento de los fenómenos puramente intelectivos adquiere connotaciones cognitivas en las que son tenidos en cuenta los factores y marcadores orgánicos y cerebrales como indisociables de la interpretación de conceptos, motivaciones, afectos y sentimientos. Esto supone recubrir el vacío entre las ciencias y las humanidades, valorando las funciones de la imaginación que Kant ya situaba en el centro de las capacidades intelectuales. Lo que da razón a Max Black cuando concluye que tanto las ciencias como las humanidades, la literatura o la filosofía son "un asunto de la imaginación" (1966: 238).

2

La reflexión sobre la experiencia del absoluto

Lo necesario y lo contingente

Mirándose a sí mismo, la principal escisión que sufre el hombre es reconocerse autónomo y, al tiempo, comprobar que la fuerza gravitatoria de los hechos le enseña que la autonomía no le ha sido dada por entero y sin condiciones. Se equilibran así suficiencias con disposiciones de dependencia, fragmentando el carácter autárquico de su esencia, para traer a primer plano el de sus relaciones, compendio de contingencias que impiden eludir la evaluación de sus límites.

Soslayada la parcialidad, plantear el problema de las relaciones supone situarse en el núcleo de las inquietudes humanas de todos los tiempos, históricamente constantes, porque si algo está claro también para la ciencia actual, es que el mundo y el hombre son un tejido de conexiones e interacciones. La llamada posmodernidad no es otra cosa que la elevación de la categoría de relación a la de sustancia, pero atendiendo sólo a las atracciones horizontales y, dando por evidente que su tejido es suficiente para sustentar al hombre y su vida, justifica el silencio sobre las relaciones verticales hacia la verdad, el bien, la conciencia, la razón, el ser como fundamento o Dios como posible horizonte absoluto. El convencimiento de que excluir estas últimas del campo de la reflexión mutila gravemente su pretensión veritativa, motiva el propósito de fondo del presente capítulo en el que, al amparo del concepto de absoluto, se atiende al significado de las relaciones que acabamos de llamar verticales en las que, con diversas formulaciones, aparecen asociadas reflexión y creencia.

Ciñendo los conceptos, reflexión significa aquí, como en todo el contexto de este libro, la actividad de la razón enfrentada al complejo de experiencias que circundan al hombre, para cuestionar su sentido a partir de la voluntad de autonomía a la que no puede renunciar sin dejar de serlo. Por creencia entendemos la actitud que acepta o da

algo por cierto aunque no esté demostrado, admitido por su coherencia razonable, autoridad o tradición reconocida con valor epistemológico. Tal significado, si bien la incluye, no se identifica con la fe, entendida ésta como aceptación libre de la palabra revelada o manifestada por quien previamente es reconocido como Verdad, Ser y Fundamento. A su vez, absoluto es sustantivación del atributo que designa lo ajeno a relaciones o dependencias, reconocido como supremo en todos los órdenes. Es, por tanto, lo inconmensurable con las entidades relativas o finitas. Sentido propicio para identificar absoluto con Dios, sobre todo en la tradición judeo-cristiana, aunque no sólo en ella.

Precisando la implicación entre conceptos, siendo obra de la razón, la reflexión no es ajena al ámbito de las creencias, en cuanto que son precisamente éstas, entre ellas la fe, las que deben ser sometidas a reflexión para que su verdad, no ostensible racionalmente, si es aceptada lo sea razonablemente, esto es, con conciencia de lo que lleva implícito, intelectual y prácticamente. Pero las creencias no son exclusivas de las actitudes de fe, en cuanto que pueden extenderse a todos los ámbitos del acaecer humano: creemos en la palabra de otro, en los supuestos no demostrables de las ciencias, en la verdad de la amistad o del amor, etc. Ello es particularmente significativo en el ámbito de la reflexión filosófica, asociada desde los griegos a creencias y supuestos aceptados como verdades de hecho, no demostrables pero admitidos como puntos de partida argumentales. A su vez, el absoluto, aunque conceptualmente pueda definirse como ajeno a relaciones, aparece siempre como sujeto y objeto de muy diversas formas de implicación. Así sucede con la *Physis* griega, el Bien platónico, el Acto puro aristotélico, el Dios cristiano o con la energía o la materia, elevados a absolutos por buena parte del pensamiento científico actual.

Con tales supuestos, el presente capítulo se propone tipificar la reflexión sobre diversas concepciones del absoluto, siempre asociadas a creencias que, desde los griegos y sintetizando otros atributos, lo presentan como admirable y desconocido. En mutua solicitud, lo admirable y lo desconocido acuciaron secularmente la reflexión y la curiosidad intelectual. Lo admirable, provocando el deseo incesante de alcanzar aquello que suscita admiración. Y lo desconocido, reanimando a cada paso el ansia de saber más y buscar otras razones que acerquen a su inefable condición. Precisaremos algo más los dos conceptos.

Lo admirable, entendido como maravilloso o digno de respeto y reverencia, es motivo que provoca inquietud psicológica e intelectual por ser algo fuera de lo común y cotidiano. Por eso, su ámbito privilegiado no es el de la experiencia ordinaria, ni su manifestación se produce en el lenguaje usual. Siendo real, se nos presenta a través de

experiencias y vivencias psíquicas - afectivas, intelectuales, morales - "extra-ordinarias", como puedan ser, entre otras, aquellas por las que nos percibimos como seres libres, esperanzados o desesperanzados, religados a valores morales, estéticos, afectivos. Y quizá con mayor apremio, también en las vivencias que emergen de la insuficiencia y de la carencia de claridad sobre los fines humanos. No en vano Sócrates confiesa en el Teéteto (155 d) platónico que la admiración provocó la reflexión. Y, con buena lógica, Aristóteles acepta que también es filósofo quien reflexiona motivado por las cosas dignas de admiración que se encuentran en los mitos. De ahí su convicción de que

[...1 también quien ama los mitos es en cierto modo filósofo, pues el mito se compone de cosas admirables (thaumásion) (Met., 1, 2, 982 b 19).

En el sentido griego de maravilloso, digno de reverencia y respeto, lo admirable aparece no sólo como materia de mitos y creencias religiosas, sino también como estímulo de la actividad reflexiva de las filosofías al ofrecer motivos para impulsar la vehemencia interrogativa de la razón hacia ámbitos que le son desconocidos. En este sentido, las religiones, tan diferentes en sus motivaciones y creencias originales, fueron acicate para el fomento de la actividad intelectual, moral y social con implicaciones profundamente antropológicas, de tal modo que las creencias fueron provocación al entendimiento que busca conocer para que atienda, reflexione y plantee los problemas que no alcanza a explicar, contando con la palabra extraordinaria que se alberga en cuanto hay de admirable - digno de reverencia y respeto - en toda creencia religiosa, natural o sobrenatural.

Lo desconocido es también motivo de reflexión, precisamente porque de él no sabemos nada por su naturaleza incognoscible. El propio Aristóteles es un excelente testimonio de cómo la reflexión sobre lo desconocido - "desde los cambios de la luna hasta... la generación del universo" (Met., 982, b 16) - ha provocado la búsqueda de lo admirable. Su Metafísica comienza enunciando, casi como axioma: "Todos los hombres desean por naturaleza saber", y concluye que nuestro saber sería perfecto si conociésemos las últimas causas de los entes. Y de las últimas, la última entre todas es Dios, admirable por excelencia, digno de reverencia y respeto, porque "es lo más excelso" (1074, b 34). Se hace así razonable que el entendimiento tienda a compensar sus límites ordinarios buscando satisfacción intelectual en su tensión hacia lo extraordinario.

Como Aristóteles, la filosofía occidental no fue ajena al modo de pensar según el cual la inquietud por el saber alumbra la experiencia de lo divino. El reconocimiento de que todo saber es limitado y la experiencia de que es más grande nuestra ignorancia que

nuestros conocimientos provocó la solicitud de lo absoluto, supremo o divino, cuya posibilidad aparece en la misma experiencia de las limitaciones de la razón, incapaz para explicar todo y hasta el final. No en vano el problema de Dios es una constante en las filosofías, también en aquellas, como la de Kant, que establecen con claridad los límites del conocimiento racional legítimo, vinculado a la experiencia sensible, pero perciben al mismo tiempo que, si bien el entendimiento no es capaz de conocerlas, son pensables otras realidades no sensibles para que tenga sentido el mundo, la moralidad, los sentimientos humanos e incluso la propia sociedad.

Ahora bien, cada filosofía aborda de modo distinto el problema de tales realidades suprasensibles, si bien la heterogeneidad de perspectivas permitirá un diseño aproximado, quizá sólo con valor analógico, al rostro de aquello que invocan como absoluto.

2.1. Identidad ontológica y moral del absoluto

Estableciendo diferencias por exigencias puramente analíticas, se pueden distinguir dos categorías de atributos del absoluto: los de orden ontológico y los de orden moral.

Desde el punto de vista ontológico, admitida la heterogeneidad de sus concepciones, una profunda fisura recorre la reflexión filosófica en cuanto a las concepciones del absoluto: o su identidad pertenece al mismo modo de ser de todos los demás entes, aunque superior o más fundamental, o es una realidad cuyo modo de ser es esencialmente diferente al de las demás entidades naturales. Dicho de otro modo, o es un ser natural o un ser supranatural. La alternativa puede hacerse más explícita a través de las tres formulaciones siguientes:

El absoluto es concebido como divinidad immanente a la naturaleza (cosmos, universo, mundo), tal como sucede en las diversas formas de panteísmo, deísmo y naturalismo religioso. Contemporáneo e immanente a la propia naturaleza, su atributo principal es el de artífice, organizador, espíritu o causa ejemplar de los demás seres, actuando siempre desde dentro de la propia realidad natural. La filosofía griega, incluso en sus formulaciones menos naturalistas, como la de Aristóteles, no fue más allá de este immanentismo, precisamente porque para los griegos la naturaleza es totalidad omniabarcadora, que incluye a los dioses, cuyo privilegio es ocupar un lugar más alto o más excelso pero dentro de los linderos naturales. Debido a ello, el pensamiento griego, también el Mundo de las Ideas de Platón o el Motor inmóvil de Aristóteles son ajenos al concepto de trascendencia ontológica. Los diversos tipos de panenteísmo como el de Espinosa, el deísmo de ilustrados como Voltaire o el panteísmo de Hegel, extensivo al

Romanticismo, pueden adscribirse con muchos matices a este modo de pensar.

El absoluto aparece como energía, fuerza, vida, impulso o potencia material e incluso espiritual de la naturaleza, tal como sucede en los materialismos, fisicalismos y energetismos que reducen el problema de Dios y de lo divino al de las posibilidades de alguna de tales entidades naturales. Es ésta una forma de inmanencia, aunque más moderna, si bien sus esbozos aparecen ya en la filosofía griega, como acabamos de ver. En gran medida, es variante de la anterior, si bien se diferencia de ella en cuanto que no se plantea el problema del absoluto como realidad en sí misma, tampoco el problema de Dios o de los dioses, sino que afirma la autosuficiencia estructural y funcional de la propia naturaleza. Formulación que se especifica en múltiples variantes del pensamiento científico y filosófico actual, en materialismos como el de Marx o energetismos como el de Schopenhauer.

El absoluto es afirmado como realidad ontológicamente trascendente a todo cuanto pueda darse o pensarse como existente en el universo. En este sentido, nada podemos decir de su modo de ser, ya que no guarda relación con el que atribuimos a los demás entes. Sólo el lenguaje analógico y simbólico puede aproximar a su realidad. Así se afirma en las religiones judía y cristiana y, con variantes notables, también en el islamismo. Con esenciales diferencias, la afirmación de un ser trascendente al mundo subyace a buena parte de la filosofía occidental, de lo que son sólo ejemplos toda la filosofía cristiana, Descartes, Kant, Jaspers, Zubiri, Ricoeur o Lévinas y en gran medida Husserl. Es también un implícito de la ontoteología de Heidegger y, por contraste, estimula a no pocos ilustrados, como Bayle, al propio Nietzsche y al ateísmo de Sartre ya que, como él mismo reconoce, su filosofía nace de la actitud polémica con el cristianismo. Existencialmente eterno, esencialmente infinito en todos sus atributos, el absoluto se caracteriza por la libertad de su acción creadora respecto al universo, si pensamos en la tradición judeocristiana.

Atendiendo a su identificación moral y racional, en las filosofías occidentales el absoluto aparece bajo los atributos genéricos del bien y la verdad, estableciendo con ello una profunda diferencia con otras tradiciones asiáticas o incluso de la Grecia preclásica. El concepto de "dios malvado", todavía presente en la mitología griega, desaparece de la tradición racional inaugurada por Sócrates. La inserción en la filosofía helenística de la idea cristiana de Dios refuerza la asimilación absoluto/bien/verdad, que estará ya presente incluso en las filosofías más estrictamente materialistas o simplemente humanistas de los siglos XIX y XX, como muestra la filosofía de Feuerbach. Incluso el genealogismo de Nietzsche y su crítica a la moral cristiana no elude la vinculación Dios/bien/verdad,

tomando a Dios como símbolo de los valores supremos.

Que la reflexión sobre el absoluto fue una constante reflexiva, en cuanto experiencia profundamente antropológica, podrá apreciarse con la aproximación a algunas de las filosofías más significativas.

2.2. El absoluto como sabiduría, bien y causa en la filosofía griega

La Physis (=Naturaleza) era, para los griegos, el ámbito preexistente omnicomprendido y ontológicamente constituyente de todos los entes que, por su pertenencia a la Naturaleza, son calificados como naturales y están dotados de naturaleza (Physis). El verdadero absoluto es, por tanto, la Physis, puesto que a partir de ella y por ella tienen existencia y sentido todos los entes. Ninguno, en consecuencia, puede entenderse como esencialmente original ni con naturaleza sustancialmente diferenciada de los demás, puesto que todos son en y por la Physis, en sí misma eterna y organizada a partir del caos original, si seguimos los bellísimos mitos recogidos en la Teogonía o en Trabajos y días de Hesíodo. Como ya hemos adelantado, esta copertenencia universal de los entes, hace que el pensamiento griego sea ajeno a las nociones de trascendencia y de creación. Todas las cosas son según el mismo modo de ser. Se diferencian por su composición, poder y lugar en el seno de la Physis, pero no por su naturaleza esencial. En la totalidad de su entidad se configuran mediante combinaciones, modificaciones y determinaciones de los elementos propios de la Physis: fuego, tierra, agua y aire.

Tales convicciones, en gran medida heredadas del primitivo animismo y con arraigo en la tradición cultural helénica, no permiten aproximaciones ontológicas entre lo que los griegos llamaban divino o el dios, con el absoluto entendido a partir de la concepción judeocristiana de Dios. Así es incluso en las formulaciones más depuradas de Platón y Aristóteles. Lo divino es para ellos natural, perteneciente a la Physis que, a su vez, es divina. Sus divinidades están en la naturaleza, no tanto como seres individualizados, sino como personificación simbólica de sus poderes excepcionales: Zeus simbolizaba tanto el poder en general, como la fuerza del rayo, lo más fuerte e imparable en la naturaleza. Y Afrodita era tanto símbolo de la belleza de una mujer o una flor, como la belleza toda de la naturaleza.

Ahora bien, a pesar de esa generalización del absoluto/divino, impersonal e indeterminado, la filosofía griega personifica los atributos de su poder mediante el concepto de logos, puesto que algo o alguien debe gobernar y regular el orden natural. El logos es, en el seno de la Physis, el organizador, el responsable último de la forma, del comportamiento y del sentido de los entes. Por eso, en primer lugar, representa la fuerza

generadora de la naturaleza, su impulso originario por el que ella engendra a partir de sí misma, de tal modo que los mismos dioses y divinidades se supeditan a los designios del logos. Ellos no son menos hechura suya que todas las demás cosas, por eso dirá Tales que "Los dioses juran por el agua". Por el logos, las cosas tienen entidad compartida y por él están dotadas de coherencia: en sí mismas, unas con otras y en relación con el hombre.

Si en los primeros filósofos el logos coincide con alguno de los cuatro elementos, pronto adquiere carácter muy específico, atribuyéndole causalidad inteligente encaminada a la producción del orden y a la ejecución del bien. Tal es el caso de Heráclito al reconocerle su condición de "sabiduría única" (Diels, B 32) que, como el timonel, "gobierna todas las cosas" (ibíd., B 64), puesto que él es el absoluto, "el dios" (ibíd., B 102, B 114). Divinidad, pues, que es razón o sabiduría universal, pero también impersonal y, por tanto, en cierto modo paradójica. El logos adquiere en Anaxágoras el carácter de inteligencia (Nous) cósmica, ordenadora del caos, con poder activo sobre él y, por tanto, causa de lo bueno y de lo mejor (Diels, B 12). Pero también aquí la mente ordena algo que coexiste ya con ella. Confirmando su carácter cósmico, Anaxágoras no llama divina a esta inteligencia. El atributo infinito que le reconoce Anaximandro debe entenderse en el contexto griego: indeterminado, falto de límites (ápeiron), pero en nada próximo a realidad trascendente.

2.2.1. El bien como absoluto, modelo y causa

No es ajeno Platón a la indeterminación y ambigüedades de lo divino y de dios, comunes en el pensamiento griego. Su afirmación rotunda en Leyes, 716 a: "Dios es la medida de todas las cosas", contrapuesta al humanismo sofístico de Protágoras, se ve oscurecida, como él mismo reconoce, por la dificultad de conocer la naturaleza de la divinidad (Timeo, 28 c) y por el carácter divino de otras entidades: son divinas las ideas, sobre todo la idea de bien, el "alma cósmica", el demiurgo que en el Timeo (27 a y ss.) actúa contemplando las ideas para ordenar el mundo sensible tomándolas como modelo.

A pesar de las ambigüedades, Platón es el primero que establece la necesidad de un primer principio o realidad que, desde fuera de las cosas, sea responsable de su ser y de sus cualidades. Tal principio no puede entenderse como ente con transcendencia ontológica: es una idea asimilada a la belleza en el Banquete (210 a y ss.), al bien en la República (508 a y ss.), a artífice de la naturaleza y regulador del movimiento en las Leyes (886 a, 996 e), para culminar en genio o demiurgo, síntesis mítica de la acción divina ordenadora, identificado con la idea de la bondad en todo el diálogo Timeo. Platón sintetiza todos los atributos de la divinidad - eternidad, inteligencia, inmutabilidad,

cuidado del mundo - en esta bellísima descripción:

Digamos, pues, por qué causa el autor del devenir y del universo los produjo. El era bueno, y en el que es bueno jamás surge envidia alguna hacia nadie: libre de ella, quiso que todas las cosas empezasen a ser lo más parecidas a él. Que tal sea la razón principal del devenir y del mundo, es opinión muy acertada, recibida de los hombres sabios (Timeo, 30 a).

Se atribuye así al genio ordenador o demiurgo la capacidad de causa configuradora, a modo de causalidad eficiente, productiva, inherente a la divinidad en la que el propio Aristóteles no ha insistido, asignándole más bien eficacia de causa final. Relacionando los textos anteriores con los finales del libro VI de la República, puede concluirse que Platón afirma la existencia de un principio activo que, tomando a las ideas y a sí mismo como modelos, ejerce su acción ("genera") sobre la naturaleza. Este principio es el bien, al que se atribuyen virtualidades eficaces. En este sentido, el bien es para Platón lo absoluto y lo divino por excelencia. No es una idea como todas las demás, sino principio activo de ser y de verdad:

[...] A las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder (República, 509 b).

Lo divino/bien aparece así como "causa de la esencia", "superior a la esencia" (hyperousios en lenguaje neoplatónico) y principio de inteligibilidad: por él los seres sensibles son y tienen sentido. A pesar de tales afirmaciones, todo el platonismo está vinculado al presupuesto griego de la preexistencia del sustrato material de la Physis y de las convicciones animistas órficas, de las que emerge la afirmación de la existencia de un ser o noumen superior y poderoso que impregna el mundo sensible. A él se sobrepone la trascendencia intelectual de las ideas, en ningún caso interpretables como seres de un mundo distinto al de la Physis. Por esto el mundo de las ideas o lugar supraceleste, como aparece en las bellísimas páginas del Fedro (247 c), está más allá del cielo, pero sometido a las mismas órbitas y con caminos expeditos que llevan hasta el más acá, de tal modo que las almas que lo han contemplado y se han nutrido de las ideas en compañía de los dioses, por olvido y dejadez, pierden las alas y caen a la tierra. Nada, pues, justifica asimilar la trascendencia platónica con la propia de la tradición judeocristiana. Sin embargo, el platonismo nos legó riquísimas sugerencias sobre el ser y las formas de acción de lo divino. Por eso tantos filósofos y teólogos, motivados ya por el cristianismo,

verán en Platón a uno de sus más elevados predecesores.

A pesar de toda esta nomenclatura, inspirada en la mitología órfica, el platonismo debe ser interpretado como una filosofía de la significación, esto es, como la más notable tentativa para hacer ver que nuestro lenguaje, los nombres que ponemos a las cosas y los atributos con los que las distinguimos, en fin, las cosas mismas, perderían su ser y su verdad si los significados no tuviesen una referencia originaria trascendente, anterior y exterior al uso empírico que hacemos de las palabras. Pero es una trascendencia intelectual de los significados y del sentido del lenguaje, que nada tiene que ver con la aceptación de las ideas como realidades separadas de las cosas. En el fondo, el platonismo se orienta a proponer el ámbito de los contenidos intelectuales como referencia de significación objetiva, sustrayéndolo a la manipulación del locutor, según conveniencias. Por esta razón todo el andamiaje de las ideas está presidido por el bien, que otorga ser y verdad a las cosas y obliga al que habla a buscarlo analizando y respetando lo que son con el fin de nombrarlas con exactitud para no convertir el lenguaje en jerga convencional dependiente del arbitrio de cada locutor.

2.2.2. El absoluto como inteligencia y acto puro

Aristóteles tampoco es ajeno a la ambigüedad del concepto de absoluto/divino, propio del contexto cultural griego: divinos son los astros, las esferas celestes, los diversos motores que las mueven, también y de modo privilegiado, el alma racional. Tales fueron sus primeras convicciones, como muestran los fragmentos de su perdida obra *Sobre la filosofía*, citados por Cicerón en el *De natura deorum* (Aristóteles fragmenta, Ed. Rose, Teubner, reed. Stuttgart, 1966). Con las mismas convicciones culmina su *Metafísica*, sobre todo los capítulos que van del VI al X del libro XII. A pesar de todo, Aristóteles es consecuente con sus tesis metafísicas sobre la composición y la causalidad, a partir de las cuales concluye y solicita como necesaria una sustancia no compuesta y no causada, ya que, de otro modo, no sería posible explicar la existencia de las sustancias compuestas, corruptibles y contingentes. Argumentación que lleva a cabo recurriendo a la afirmación de la eternidad del tiempo y del movimiento, entendido éste como cambio cuya medida es el tiempo.

El razonamiento aristotélico se articula en torno a la lógica y no a la cosmología, puesto que sea cual fuere el comienzo real del cosmos, el problema radica en que su explicación encaje en la coherencia racional. Y en buena lógica no cabe pensar que el tiempo y el movimiento, un buen e inexistente día, hayan comenzado a existir, de donde se deduce el postulado de su eternidad. Eso quiere decir que por lo menos ellos son incorruptibles, esto es, no tuvieron principio por lo que tampoco sería racional asignarles

un fin. Y si el tiempo y el movimiento son eternos, eso exige la existencia de un principio ontológico que sea razón suficiente o causa adecuada de su eternidad, que no puede ser sino en sí mismo eterno (Física, VII, 1, 241 b y ss.). Pero la eternidad lleva implícitos otros atributos: que sea acto puro o perfección absoluta, ajeno a la composición y, por tanto, a la corrupción. De lo contrario se cometería la falacia de declarar eterna una realidad perfectible y corruptible. Debe ser además autosuficiente, sin dependencias de nadie o de nada, de lo contrario no se entendería que fuese primero, tal como exponen los admirables capítulos VII, VIII y IX del libro XII de la Metafísica.

Así entendido, en cuanto acto puro, tal principio es motor no movido por otro, que actuó eternamente por sí mismo y del mismo modo, por eso el mundo no puede ser entendido más que en contemporaneidad con su propio principio. En consecuencia, el mundo es un viviente eterno, aunque las cosas hayan cambiado en apariencia. Si no queremos caer en la paradoja de afirmar que los seres vienen de la nada, debemos admitir que

[...] no existieron por un tiempo infinito caos o noche, sino que siempre existieron las mismas cosas, o cíclicamente o de cualquier otro modo, si verdaderamente el acto es anterior a la potencia (Me., XII, 6 1072 a 8).

Acto es perfección real, potencia lo posible, por tanto de sus palabras se deduce con claridad que Aristóteles acepta la eternidad de la Physis, como todos los griegos. Pero que eso sea así cosmológicamente no elimina el problema lógico puesto que si es eterna, exige un principio de tal eternidad, presente y activo en el seno mismo de la naturaleza. Aceptando las ambigüedades, este supuesto lleva implícita una notabilísima consecuencia: como el acto puro es contemporáneo con la existencia del mundo, su relación con él no puede ser la causalidad eficiente. No es creador ni su actividad es la del artífice sobre la nada, el caos o la materia informe. Su acción sobre el mundo es análoga al movimiento que provoca el ser amado atrayendo hacia sí a quien lo ama, o tal como sucede en el deseo que es movido por el objeto deseado (ibíd., XII, 7, 1072 b 3). La eficiencia del acto puro sobre las cosas se ejerce, en consecuencia, a modo de causa final, como lo hacen el objeto de amor y de deseo.

Este principio, designado ya con el adjetivo divino, ya con el sustantivo singular Dios (ó Zeós), "es viviente eterno y óptimo, de tal modo que a Dios pertenece una vida eternamente continua y eterna" (ibíd., 1072 b 30). Vida que no puede tener otras dependencias que respecto a sí mismo, de tal modo que pensándose a sí mismo actúa como "pensamiento de pensamiento" (ibíd., 1074 b 34). Debemos también admitir que tiene inteligencia porque en el mundo encontramos inteligencia, luego ella solicita la razón

suficiente de su existencia. Con lógica extrema, Aristóteles insiste en que, siendo acto puro y absoluto exento de relaciones, no puede pensar en el mundo, ni amarlo ni mucho menos preocuparse de él, porque esto supondría dependencia del mundo y haría ilógico reconocerlo como perfección plena e invariable. Sin embargo, aunque no ame a los seres, éstos se sienten atraídos por él, cual objeto de amor y deseo. Como es perceptible, la lógica aristotélica es, quizá, más exigente que incluso la tomista puesto que, fiel al concepto de acto puro, mantiene a lo divino exento de toda relación. Son las cosas y el mundo los que tienden, se orientan y aman a Dios, sin reciprocidad por su parte. También por este motivo, el acto puro aristotélico nada tiene en común con el de creador y padre providente respecto a sus criaturas, que el pensamiento cristiano atribuye a Dios.

Pero Aristóteles da un paso más, determinando el diseño ontológico del absoluto al argumentar su unicidad. Advirtiendo que los seres no quieren ser mal gobernados, cierra el libro XII de la Metafísica con esta elocuente convicción: "El gobierno de muchos no es bueno; uno solo debe ejercer el mando" (ibíd., 1076 a 5 [Aristóteles no proporciona la fuente pero pertenece a *Iliada* II, 204]). Aunque concede categoría de divinos a los diversos motores de cada una de las esferas celestes, sin embargo existe entre ellos jerarquía, y sólo el primer motor es realmente digno de ser llamado Dios de modo propio. La tendencia de su teología, en consecuencia, sigue así el esquema de su metafísica: si en el orden ontológico de los seres sensibles concede carácter primordial a la sustancia, haciendo depender de ella a todos los demás modos de ser (categorías, accidentes), en sentido análogo los diversos seres llamados divinos lo son por su dependencia y referencia a una sustancia jerárquicamente superior y única. Por tanto, el absoluto divino no son los cuerpos celestes ni el alma humana.

El recurso a la cita poética expresa, quizá, las vacilaciones de un griego inteligente para hacer compatible el politeísmo naturalista de su cultura con la conveniencia lógica de un único principio del ser y del orden, reclamados por la armonía y la organización del cosmos. Aquello que la razón no alcanza a explicar lo sugiere la poesía, parece deducir Aristóteles de la cita de Romero. Incapaces de demostrar la unicidad del absoluto, los símbolos hacen comprender su conveniencia. Adelanta así la convicción según la cual "el símbolo da que pensar" (cf. *infra*, cap. 7).

Como es perceptible, el dios aristotélico es un principio absoluto si bien vinculado lógicamente a otro absoluto - el tiempo eterno-, que atrae y moviliza hacia sí la naturaleza entera. No se trata, en consecuencia, de una realidad que trascienda a la naturaleza, sino de una especie de tensión ordenadora de sí misma, bien es cierto que lógicamente primera y ontológicamente perfecta, identificada como inteligencia. Como venimos reiterando, el razonamiento está motivado por la coherencia lógica porque, si

hay algo eterno, debe haber un principio de eternidad. Para Aristóteles, por tanto, el problema no radica en aceptar algo o alguien como eternos, sino en evitar las contradicciones que surgen si se afirma que, si no hubiese algo eterno, de la nada se habría originado todo lo que por simple experiencia empírica constatamos que hay.

La organización del razonamiento aristotélico dio pie a toda una línea de pensamiento que propone demostrar la existencia de Dios, aun reconociendo su trascendencia, a través de la generalización del principio de razón suficiente y del de causalidad, que no sólo reclaman una causa, sino que ésta sea adecuada a la realidad que constatamos: si hay inteligencia, libertad, afectividad..., en el mundo, es lógico preguntar por la causa adecuada o principio de razón suficiente de tales realidades. Tal es el modo de pensar de santo Tomás, con las precisiones que veremos, y de las teologías racionales o teodiceas. Pero Aristóteles inspira también un cierto neoaristotelismo en el campo de la filosofía de la ciencia, según el cual los procesos naturales y evolutivos son difícilmente comprensibles sin el reconocimiento de una razón suficiente y, aunque se diga con menos claridad, también teleológica en la naturaleza y en los seres. La teleología, de la que las ciencias actuales, sobre todo las biológicas, abjuran en público, sin embargo se introduce en privado y aparece como huésped implícito en cualquier investigación, como veremos más adelante. Y esto porque azar, determinismo o necesidad natural no aparecen tampoco suficientemente demostrados para explicar los desarrollos ontogenéticos y filogenéticos, así como las formas de vida en el progresivo desarrollo del universo (cf. infra, cap. 6).

2.2.3. El absoluto y su consustancialidad con el mundo

Evocamos aquí esta forma de pensar porque, aunque antigua, la interpretación del absoluto como totalidad omnicomprensiva tuvo y sigue teniendo amplio eco incluso en la actualidad. Parménides desde el punto de vista metafísico y el pitagorismo a partir de una interpretación más cosmológica habían introducido la posibilidad de concebir la *Physis* como unidad absoluta, sustancialmente idéntica, en la que los seres son sólo manifestaciones plurales meramente aparentes de la unidad a la que pertenecen. Desde una visión de pureza intelectual como la de Parménides, la razón confirma que "el ser es" uno, único y absoluto, de tal modo que los entes reales percibidos por los sentidos pertenecen a esa unidad omniabarcadora. Para el pitagórico Filolao, lo perfecto y divino es "el uno" (Diels, Filolao, B 8), y los demás seres son "lo otro", esto es, determinaciones plurales del uno. Interpretado Platón desde estas concepciones monistas, se originó una corriente de pensamiento que encuentra en Plotino su exponente antiguo más conspicuo, pero que no dejará de estar presente en otras formas reflexivas modernas, en Espinosa y Hegel, entre otros.

Plotino entiende el Uno como realidad absoluta, ni simple ni vacía, puesto que encierra en su perfección todo lo múltiple. Es posibilidad o "potencia de todo... superior a la realidad primera" (Enneadas, 11, 8, 10), en cuanto que del Uno proceden todos los entes, sin que guarde analogía su modo de ser con el de ellos. Porque está más allá del ser, de él nada puede decirse. Proclo dirá que "es suprasustancial", "supraexistencial" y "suprainteligente" (Elementos de teología. Aguilar, Buenos Aires, 1965: 115-116). Con esta reivindicación, es difícil interpretar lo que signifique el uno plotiniano si no es mediante la analogía con el Dios cristiano.

Del amor del Uno hacia sí mismo se genera el espíritu o inteligencia, que participa de la unidad a través de una actividad contemplativa discursiva, no intuitiva, multiplicada emanativamente para constituir las estructuras sustanciales del ser. Posterior a la inteligencia, procede el alma, equivalente al demiurgo platónico que, contemplando las ideas en la inteligencia, a modo de rationes seminales, produce el mundo visible. Eso quiere decir que el Uno se identifica con Dios, y los seres participan de su sustancia única, aunque entre ellos exista una distancia infinita. Interpretación panteísta que se acentúa porque el proceso de emanación a partir del Uno es necesario y no libre. Ahora bien, todos los seres llevan en sí mismos la aspiración a retornar al Uno del que son emanación, lo que sucederá con su muerte. Uno, inteligencia y alma constituyen así una tríada que se reclama recíprocamente en la realidad del absoluto.

A pesar de las distancias, la influencia de Plotino fue muy acusada en toda la historia posterior, tanto a partir de su obra como a través del bizantino Proclo, en sus comentarios a Platón y en los Elementos de teología, consagrados a la tríada emanantista plotiniana. Proclo insiste en que el proceso emanativo se realiza a partir de la inmanente actividad del Uno: éste, en un primer momento, se reconoce a sí mismo; se diferencia de sí en un segundo momento, por un proceso de diversificación; y, en un tercer momento busca su unidad con el retorno de todos los seres a la unidad del Uno. Hegel dedica amplia atención a Plotino y Proclo (Hegel, 1955: 111, 31 y ss.) y no cabe duda de que recibe de ellos profunda y amplia influencia, tanto en la interpretación de los seres naturales como en el concepto mismo de espíritu. Y con Hegel la prolija pléyade de románticos contemporáneos, de actuales rapsodas sapienciales, espiritualistas y naturalistas, recuerdan a cada paso que tales ideas no están tan envejecidas como pudiera parecer.

2.3. El absoluto como Dios creador a partir de la nada

La representación bíblica de Dios y su identificación como creador hará llegar a la filosofía occidental una concepción nueva del absoluto. La revelación judeo-cristiana no

es una filosofía, sino una doctrina originariamente aceptada por la fe de los creyentes. Pero eso no impide que haya introducido en la historia de las ideas y de las mentalidades nuevos presupuestos que, siendo verdades para la fe, supusieron para la razón nuevas formas de ver las cosas e interpretar el mundo. Derivada de esos nuevos presupuestos cristianos es la interpretación del absoluto como Dios creador, no sólo como artífice o arquitecto, sino como padre de los hombres y creador de la totalidad del universo. A partir de la creación, se establecen dos concepciones ontológicas, o modos de ser absolutamente diferenciados: el modo de ser de Dios y el modo de ser de las criaturas. La filosofía escolástica en general, y particularmente el tomismo, propone la posibilidad de relacionarlos a través del conocimiento analógico. El concepto de ser puede, en efecto, emplearse según significados en parte iguales y en parte distintos, que tienen en común la designación de algo como entitativamente real, aunque de distinto modo. A Dios se le atribuye ser en sentido propio, es el ser, en cuanto que existe por sí mismo (*suum esse subsistens*). A las criaturas, sin embargo, se les atribuye el ser en sentido derivado en cuanto que son porque reciben de Dios su entidad: *habent esse*. Se puede decir que, cada una según su esencia, la criatura participa en el ser, analógicamente entendido, no en el "ser de Dios".

La analogía en el ser justifica cierta analogía entre las perfecciones de las criaturas y los atributos o perfecciones divinas. Podemos por eso decir que la bondad de Dios es al ser de Dios, de modo análogo a como la bondad de la criatura es al ser de la criatura. Sin embargo, estas filosofías dejan bien claro que a Dios se atribuye tanto el ser como las perfecciones por vía de eminencia, esto es, en su grado absoluto. No hay, pues, continuidad entre la criatura y el creador, ya que lo eminente es por sí mismo infinito/absoluto, que trasciende o queda fuera del orden gradual, del que no es su culminación. Dios es absolutamente-otro.

Aceptando las sugerencias aristotélicas, santo Tomás busca razones para hacer comprender la relación de Dios, como absolutamente-otro, con las criaturas. Parte del supuesto de que la existencia de Dios no es evidente para nosotros, por eso debe ser demostrada (*Suma Teológica*, 1, q. 2, art. 1 y ss.). Para organizar el razonamiento, recurre al principio de causalidad y del más ontológico de razón suficiente, según los cuales nada existiría sin una razón adecuada a su existencia. Por tanto, todos los seres del universo cuya contingencia es evidente porque pueden o no existir, no son ni lógica ni ontológicamente causa o razón suficiente de su propia existencia. Tal insuficiencia exige un ser necesario, que no pueda dejar de ser y que, por tanto, tenga en sí mismo la razón de su propia existencia. Con sus palabras:

Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en

que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa (Suma Teológica, 1, q. 2, art. 3).

Las cinco vías tomistas estructuran el razonamiento sobre la necesidad de una primera causa o primer principio de todo lo que hay, puesto que sería ilógico prolongar el proceso causal hasta el infinito. Cada vía organiza el argumento a partir de la experiencia sensible: movimiento, causalidad, contingencia, perfección y orden, concluyendo en la necesidad de un primer principio. Santo Tomás, por tanto, no extiende el razonamiento directamente desde las criaturas hasta Dios; llega sólo a un primer motor, una primera causa, un ser necesario, un ser perfectísimo o un ordenador del universo, advirtiéndolo al final de cada vía que a cada uno de tales principios "todos lo llaman Dios" (ibíd., 1, q. 2, art. 3). Eso quiere decir que, en la mentalidad tomista, la noción de Dios es anterior a la conclusión de la argumentación, que viene a confirmar cómo la reflexión sobre la experiencia no contradice el contenido de la fe.

La agudeza tomista deja, pues, a la razón frente a sus propias limitaciones, si bien le sugiere lo que parece más razonable: adherirse a la fe - "a lo que todos llaman Dios" - como solución más coherente, ante la imposibilidad de encontrar otro principio con más garantías explicativas. En consecuencia, no cae en la corruptela conceptual de confundir la fe con la conclusión del argumento lógico de la vía, tal como indebidamente se le reprocha. Sabe que la fe es virtud teologal, don de Dios otorgado por su benevolencia a quien se sitúa en el proceso intelectual que se interroga, pregunta y reflexiona hasta los límites de la lógica. Esto quiere decir que la demostración es, de hecho, una demostración de hasta dónde la razón puede llegar, sin que en ese punto deba terminar la búsqueda, si ella quiere ser coherente. Ahora bien, la argumentación tomista deja también dudas sobre la asimilación que en ella se hace de Dios con el ser y con el absoluto. Por eso no son pocos los que aprecian cierta confusión entre el orden racional y el de la fe, con la dificultad de mantener la trascendencia divina respecto al orden racional. Sin embargo, la conclusión de las vías no es la afirmación de Dios, sino la exigencia lógica de dar contenido y poner nombre a ese primer principio que reclama la argumentación basada en la experiencia: movimiento, relaciones causales, etc.

La teodicea o teología natural se funda, en sus formulaciones más clásicas, en argumentaciones próximas al tomismo, injertado en la convicción aristotélica según la cual resulta ilógico aceptar la existencia de seres contingentes y temporales si no se afirma algo o alguien necesario y eterno. Entre las formulaciones más explícitas

posteriores es de gran solidez la de Leibniz, para quien la realidad de Dios culmina toda su metafísica y su teoría de la mónada. Es Leibniz quien introduce el concepto teodicea, entendido como "justificación de Dios" (Teodicea, Discurso de Metafísica).

- Nuevos presupuestos reflexivos

A partir de la concepción cristiana del Absoluto como Dios/Padre/Creador, en continuidad con la tradición bíblica, la reflexión filosófico-racional va a introducir nuevas formas de interpretar la realidad en la cultura occidental, subsistentes en la posteridad hasta nuestros días, incluso en filosofías aparentemente poco próximas a las creencias cristianas. Señalamos las siguientes, evocando los Seminarios compartidos con el gran medievalista, el malogrado Teodoro de Andrés:

Ontologíacreacionista. El cristianismo introduce una novedosa interpretación de la totalidad de lo real al situar la causa eficiente y su principio ontológico, no en el caos mítico de los griegos, sino en la acción amorosa y libre de un ser trascendente al mundo. Si un caos preexistente era el inexplicable supuesto griego para comprender la Physis en su plenitud, ahora lo es el acto creador de Dios, que constituye a los entes "de la nada", ex nihilo sui et subjecti: El concepto de creación, objeto de fe para el creyente, aparece, a su vez, como el nuevo principio ontológico, a partir del cual tiene ser y sentido todo cuanto habita el universo.

Para creyentes o ateos, el acto de la creación se ofrece como el logos o principio razonable, si bien no demostrable racionalmente, para comprender el problema del origen y del fin de los seres. Y esto porque, a pesar del avance de las ciencias, la formulación aristotélica seguirá siendo actual y dando que pensar: algo eterno y necesario tiene que existir, puesto que de la nada no es razonable que se origine entidad alguna, de tal modo que la lógica menos exigente invita a buscar la razón suficiente de "por qué hay algo y no más bien nada" (Aristóteles-Leibniz-Heidegger). La fe cristiana brinda, en consecuencia, una posibilidad menos naturalista que la alternativa que sitúa esa razón suficiente en el determinismo del caos, de la materia, de la energía o en las fluctuaciones azarosas del espacio vacío, de lo que hoy hablan las ciencias.

-Antropología de la libertad. La revelación judeo-cristiana implica una visión del ser humano como persona, esto es, entidad con vocación y destino singulares encomendados a su responsabilidad individual, exentos del determinismo moral y psíquico que caracterizó al mundo griego. La visión cristiana convierte a cada ser humano en dueño de su propio destino, lejano ya a la condición trágica de la

existencia, a la naturaleza no redimible del mal y a los caprichos de dioses vengativos. Lejos del fatalismo y del comprometido providencialismo, la persona como ser libre se sitúa en el centro de la reflexión cristiana sobre la existencia y su sentido. Que providencia divina, mal y libertad no sean fáciles de compaginar no impide saber que el ejercicio de su libertad es el recurso que esclarece dudas, libera de incertidumbres y habilita fines y proyectos para vivir y realizarse en la historia como ser dependiente de sí mismo.

- Interpretación sociológica de la existencia. La doctrina cristiana es reincidente en vincular la persona a sus semejantes, de tal modo que el concepto de pueblo, más tarde el de sociedad, implica relaciones y compromisos interpersonales por los cuales se nace integrado en relaciones de fraternidad, sociabilidad y trabajo. De este modo, el concepto veterotestamentario "pueblo de Dios", con tintes más sociológicos, adquiere la reformulación evangélica más humanista de que los hombres somos "hijos de Dios", con la convicción de que los creyentes forman un "cuerpo místico". A esta luz, se queda corta la interpretación de la vida comunitaria en términos de estricta justicia y se rechaza toda interpretación de las relaciones humanas mediadas por el antagonismo.

Interpretación radicalmente histórica de la realidad. Frente al mundo circular griego, bien testificado por el fragmento de Anaximandro, la Revelación cristiana propone una visión de la historia irreversible, tanto del universo físico como de la vida humana. Para Anaximandro, resumiendo un sentimiento griego generalizado, todavía muy vivo en Platón, los seres por necesidad nacen y por necesidad mueren y vuelven a la naturaleza de la que se han desgajado, en un ciclo de eternos retornos naturaleza-nacimiento-vida-muerte-naturaleza (Diels, 12, B, 1). En el nuevo modo de interpretar la historia, el tránsito temporal de los seres no está encadenado a ciclos de eterno retorno, sino hacia una realización teleológica que cada uno despliega de modo irreplicable en el tiempo de su existencia y, para el creyente, encuentra consumación metatemporal en una temporalidad no perecedera. El ser humano y su historia son, para el cristianismo, originarios por una triple razón: porque un acto singular y personal les dio origen; porque su historia es intransferible e inaplazable; porque su muerte es personal y definitiva.

- Sentido de la muerte. Para el cristiano, la muerte deja de pertenecer al ciclo de las metempsicosis o a los ritmos naturales en los que también el hombre participaba, y pasa a convertirse en acontecimiento ante Dios. No es, pues, trance o realidad absurda, pena, condena..., ni tampoco liberación de un castigo, sino el momento en que la vida se desvincula de su condición histórica y temporal para adquirir sentido "metahistórico" y "metatemporal". De este modo, la muerte se despoja del aspecto trágico y absurdo, para adquirir caracteres de expectativa, mejor, de

esperanza, difícilmente comprensible desde la temporalidad, pero plenamente justificable contando con la eternidad de Dios.

Conocimiento y trabajo como misión. En el contexto cristiano, el conocimiento implica no simple contemplación como para los griegos, sino exigencia de acción y transformación de lo que se conoce. Desde sus primeras interpretaciones, el cristianismo enseñó y practicó la voluntad de intervención en el mundo del trabajo y de las actividades mundanas. Incluso la vida contemplativa y de oración, en sus formas más genuinas, fue entendida como solicitud de intervención de lo espiritual en lo mundano y material, no como refugio en el misticismo intimista y huidizo. El "Ora et labora" de las primeras reglas monacales se perpetúa como permanente exigencia de trabajar para que se haga real la presencia de la voluntad de Dios en el mundo de los hombres. Incluso la oración, con su sentido de adoración a Dios y sin caer en la superstición, se orienta a solicitar su providencia sobre los asuntos mundanos.

Los implícitos de la fe cristiana constituyeron una nueva precomprensión de la realidad influyente en filosofías y en el contexto del pensamiento occidental, incluso en autores situados fuera de las creencias cristianas. Así puede comprobarse desde el clima de fondo de la nueva ciencia de Copérnico, Kepler, Galileo y Newton. Y en el ámbito estrictamente teórico baste citar a Malebranche, Descartes, Kant, Hegel, Fichte, Cocote, Husserl, Jaspers, Heidegger, Unamuno o el propio Ortega. La Ilustración, en sus formulaciones más aparentemente antirreligiosas, y pensadores vinculados al materialismo más radical como Feuerbach o el propio Marx son motivados por la intención de secularizar, esto es, de hacer patrimonio de la naturaleza humana lo que desde la antigüedad venía siendo doctrina cristiana común. Lo que, por asentimiento o contraste, es una muestra más de su influencia. Históricamente, desde sus orígenes el cristianismo fue inspiración de profundo sentido humanista para la ética, la filosofía política y la sociología. Desde un punto de vista estrictamente sociológico, no hay duda de que la cultura europea, incluso en su configuración política, tiene raíces cristianas.

2.4. La razón suficiente del orden natural

Las corrientes humanistas y científicas del Renacimiento se articulan en torno a los problemas antropológicos y las implicaciones sociales y políticas evocadas en el capítulo anterior, pero tal interés por el mundo del hombre no podía tener otra consecuencia que la ampliación de la investigación hacia su entorno: los cielos y la naturaleza. Más conocida desde la antigüedad, la astronomía dará pasos de gigante pero con implicaciones

para la física, distinguiéndose profundamente de las versiones cosmológicas antiguas y medievales. Física y astronomía buscan ahora la explicación de la armonía celeste y del funcionamiento terrestre, interpretados como realidad única y unitaria, con autonomía estructural y funcional basada en sus propios principios immanentes, que las leyes sintetizan en términos matemáticos.

Pero los científicos renacentistas siguen pensando que tal autosuficiencia de la naturaleza debe tener una causa adecuada, autosuficiente e inteligente, lo que induce a la convicción de que la existencia de Dios no es contradictoria con la autonomía del universo, sino más bien su principal garante: si hay armonía y orden, pensaban, lo más lógico es que haya un Ordenador armonizador e inteligente. De ahí que, no tanto por herencias medievales, cuanto por principio de coherencia, la nueva ciencia no prescindiera sino que exigiera un absoluto como condición de todo lo relativo y dependiente, expresión de contingencia en los seres naturales que la experimentación no deja de confirmar.

Instalados en esta línea de coherencia, los científicos renacentistas razonan desde la fe cristiana, confirmando más que poniendo en duda la existencia y la realidad del Dios cristiano como absoluto, interpretado bajo la solicitud del principio de razón suficiente del orden universal. Copérnico es un convencido creyente, Kepler entendía que el universo era imagen visible del misterio de la Trinidad (El secreto del universo, Alianza, Madrid, 1992). Galileo afirmaba que el libro de la naturaleza, con sus propias leyes y formas de manifestarse, es obra del Verbo divino, como la Escritura. Y el deísmo de Newton no se opone a una concepción de Dios como absoluto, haciendo del espacio el "campo infinito de la presencia divina" (*sensorium Dei*). La discusión entre Leibniz y los partidarios de Newton en torno a la interpretación del espacio muestra hasta qué punto el problema de la trascendencia y de la acción de Dios está presente en el origen de la filosofía y de la ciencia moderna. Discusión que suscitó la agudeza de las formulaciones de Kant en torno a la naturaleza del espacio y del tiempo (La polémica Leibniz-Clarke. Taurus, Madrid, 1980).

La nueva ciencia renacentista no participa todavía de un concepto de autonomía natural plenamente sustentada por el determinismo de la estructura de la materia, por las modulaciones y disposiciones de la energía o por el simple azar de los procesos inherentes a la composición de los organismos. Ciertamente que el naturalismo renacentista, Galileo en particular, acabó por despoblar el firmamento de dioses y divinidades, rechazando el concepto aristotélico de divino, pero no desposeyó al universo de la única divinidad, la de Dios, ni al hombre de la condición de hijo suyo. Toda la amplitud imaginativa sobre hados, astrología, magia, fortuna e infortunios, así como sobre los caprichos de antiguos dioses, que recorre la literatura renacentista, no pueden ser

interpretados sino a esta luz.

El desarrollo posterior de la física y el nacimiento de la nueva química, sobre todo con Lavoisier, a finales ya del siglo XVIII, así como el surgimiento de la termodinámica, desde inicios del siglo XIX, acompañada del desarrollo de la biología y de las investigaciones sobre la estructura atómica continuadas en el siglo XX acentúan la reflexión filosófica de los científicos y la conducen hacia la convicción según la cual la energía de los átomos y la vida de las células son suficientes para explicar la estructura y el funcionamiento de la totalidad de los seres. Las diversas clases de fuerza, de energía y sus transformaciones se elevan a últimos principios absolutos, en relación con la explicación del origen de la materia y de los procesos naturales en la totalidad de sus transformaciones. Se continúan así las tesis del materialismo científico (Haeckel, Oparin), no ajenas al materialismo dialéctico de Marx. Ahora bien, en tales modos de pensar se prescinde de cualquier pregunta por causas, teleología o sentidos que desborden los circunscritos por la experiencia empírica y la materialidad de los objetos. Como veremos más adelante, se ve también afectada la interpretación del *ánthropos* al que se pretende inscribir, como la de todos los demás seres, en la circunscripción de la objetividad experimental, con abstracción de su especificidad (cf. *infra*, cap. 6).

Con tales supuestos, se generalizó en los últimos siglos un notable agnosticismo en relación con la existencia de un absoluto, en el convencimiento de que el universo, tal como las ciencias lo van representando, podría funcionar sin Dios. Sin embargo, tal mentalidad no impidió que, por parte de muchos científicos, se haya seguido reivindicando una inteligencia suprema, retomando la pregunta por la razón suficiente, con aproximación a cierto neoaristotelismo (cf. Rañada, 1994, 1995). Y no cabe duda de que si muchos científicos rechazan los argumentos teleológicos, sus teorías no logran desprenderse de ella, porque serían poco inteligibles sin su presencia. Así sucede ya con Darwin y no pocas corrientes en la biología moderna, a las que aludiremos en el capítulo dedicado a la interpretación del fenómeno *ánthropos* (cf. *infra*, cap. 6).

2.5. La identificación absoluto-naturaleza

Un corolario de la homogeneización de los seres terrestres y celestes, introducida por la nueva ciencia y continuada por la posterior, es la interpretación de los fenómenos humanos como un elemento más de los movimientos y combinaciones de la materia. Aunque eso no haya sido lo que Galileo y Newton habían previsto, lo cierto es que a partir de ellos se abren paso dos convicciones en esta dirección, una ontológica y otra práctica. Por la primera, el ser humano deja de ser interpretado como consecuencia de un diseño deliberado distinto al que dio origen a los demás seres, puesto que, como

ellos, se reduce a una resolución más de las disposiciones de la materia (cf. *infra*, 6.1). Por la segunda, su historia y su vida quedan asociadas a la buena o mala fortuna de sus encuentros y desencuentros con los demás seres naturales, en parte azarosos, en parte consecuencia de su acción. El propio Maquiavelo no es ajeno a este modo de pensar, pero las consecuencias más intensivas y extensivas de tales supuestos se hacen explícitas mediante tres grandes formas de pensamiento que, tomadas como modelos, evocamos a través de Espinosa, Hegel y Schopenhauer, este último influido ya por la física del calor y la nueva química, de inicios del siglo XIX.

Baruch Espinosa puede ser considerado como un fruto maduro de la mentalidad que acabamos de evocar. Su convicción fundamental es la afirmación de la naturaleza como entidad totalizadora, identificada con Dios, sustancia única e infinita que existe en sí como causa de sí misma. En cuanto tal, la sustancia omnicomprensiva es infinitud-totalidad, si bien está configurada por infinitos atributos o distinciones que el entendimiento percibe como constitutivos de su esencia. Los atributos, a su vez, se concretizan en infinitos modos, que se expresan en todo lo existente: seres, pensamiento y extensión, que no son sino manifestaciones particulares de la esencia divina. La sustancia única o Dios es *Natura naturante*; los modos existentes en cuanto que son su objetivación real los constituye la *Natura naturata*. El primer libro de su *Ética* deja asentada toda la concepción del absoluto-totalidad y sus derivaciones, en los términos siguientes:

Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, esto es, una substancia constituida por infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita (*Ética*, 1, def. VI).

Pero la derivación de los modos, esto es, la infinidad de seres, no se efectúa ni por libertad ni por emanación. La unicidad de la sustancia tiene carácter absoluto de tal modo que de ella se deducen necesariamente todos los infinitos modos de existencia, en forma análoga a como de los axiomas e intuiciones geométricas se deducen necesariamente teoremas particulares, corolarios y lemas. El mundo, por tanto, es en su totalidad deducción material del orden formal de la sustancia.

A pesar de las ambigüedades, el concepto de atributo y modo invita a pensar que para Espinosa los seres no se confunden con Dios, si bien ellos son en Dios, puesto que la idea de absoluta perfección que se le atribuye contiene toda perfección relativa. Idénticas sustancialmente, las cosas se distinguen de Dios esencialmente en cuanto seres distintos entre sí. Por esta razón Espinosa, más que panteísta, es llamado "panenteísta", todo en Dios, aunque es difícil no percibir en su filosofía el panteísmo al hacer de los

seres deducciones necesarias de la substancia divina. Como pone de manifiesto buena parte del espinosismo contemporáneo y sus comentaristas, Espinosa es susceptible de una interpretación materialista según la cual la sustancia única, o sea Dios, coincide con la Naturaleza tal como la conocemos por las ciencias, quedando reducidos los seres a los movimientos y disposiciones de la materia, de la energía, de su desarrollo evolutivo y sus transformaciones.

Capítulo privilegiado para Espinosa merece la interpretación del hombre y la vida histórica y social, a lo que de hecho dedicó todo su esfuerzo. En su antropología, el ser humano es la conjunción de un modo de extensión con un modo de pensamiento: el cuerpo expresa la esencia de Dios mediante la extensión, como *res extensa*; el alma expresa un modo de pensamiento en cuanto que ella es *res cogitans* (Ética, II, defs. 1.a y 3.a). Inscrita y deducida del orden matemático de la sustancia única, la libertad humana es igualmente una consecuencia necesaria, ajena al libre albedrío, también al azar o a la manipulación de los hados. Como ejercicio individual, consiste en la actitud reflexiva por la que el ser humano reconoce la necesidad del orden natural en el que está inscrita su acción. Eso quiere decir que la libertad es más una actitud racional que una decisión, al coincidir con la visión intelectual de Dios, tal como concluye la Ética (V, prop. 35 y ss.). Ahora bien, reconocer la necesidad no implica sometimiento irreflexivo, sino que solicita enfrentarse a ella: a una pasión no se la combate negándola sino oponiéndole otra pasión más fuerte. El afrontamiento de la necesidad significa que el ser humano debe ejercer poder y esfuerzo para perdurar en el ser y subsistir buscando la felicidad, resultado de dominar el ansia de placeres, honores y riquezas (De la reforma del entendimiento). Para alcanzar tales fines debe empeñarse en convertir las pasiones negativas en positivas y transformar las relaciones humanas, conflictivas o azarosas, en encuentros positivos que se cifran en procurar y contribuir a un orden social dominado por la razón, anhelo de Espinosa que quizá podemos llamar hoy democracia (Albiac, 1987).

Con profundas diferencias, aunque manteniendo la consustancialidad absoluto-mundo recordando a Espinosa, aparece la figura señera de Hegel, al que dedicamos esta referencia mínima, teniendo en cuenta el objeto del presente capítulo. Teólogo inseparable del filósofo, parte del supuesto según el cual los seres reales son manifestaciones naturales, singulares y contingentes, de su idea absoluta: totalidad que contiene en sí misma todas las notas o atributos de los seres, tanto las actuales como las posibles. Pensando en la totalidad de lo existente, la imagen más adecuada del absoluto es Dios, en cuanto que todos los entes o naturaleza no son sino determinaciones finitas y contingentes que tienen realidad en virtud de su plenitud entitativa. Puesto que todo lo finito, esto es, la totalidad de lo que existe, está contenido en el absoluto/infinito, tiene plena racionalidad, incluso el mal, dando sentido al apotegma: todo lo real es racional,

contrapartida lógica a que todo lo racional es real, puesto que las ideas dan sentido a la existencia de los entes. El empeño y esfuerzo que cada ser pone en ejercicio para realizar en sí mismo el infinito que en él se singulariza y enajena es lo Hegel llama espíritu.

Este proceso se hace más comprensible si se interpreta teológicamente identificando Dios y absoluto: el mundo es la determinación finita de Dios que necesita de los seres para su realización. Sin mundo no se podría hablar de Dios, pero todo lo que hay en el mundo está en Dios. Estrechando la identidad Dios-idea absoluta, en ella se pueden distinguir los momentos siguientes:

- a) Considerarla en sí misma, como idea lógica, antes de toda determinación. En términos teológico-metafísicos, equivalente a Dios antes de la creación del mundo.
- b) Conocerla en sus manifestaciones y concreciones mundanas, o sea, en todas las cosas, a través de las cuales se extraña de sí y se hace actual: la idea fuera de sí o naturaleza. Teológicamente, es Dios en sus obras, en la creación.
- c) Identificarla como movimiento de retorno del extrañamiento mundano hacia la recuperación de la unidad plena del absoluto. Es la idea para sí, o espíritu, movimiento de los seres naturales hacia Dios como unidad de la que son manifestación o enajenación.

Apreciado desde la naturaleza, el espíritu es el impulso vital de cada uno de los seres por superar su limitación y su condición finita, en definitiva su muerte, que anima a la naturaleza entera, particularmente al hombre que se va perfeccionando a través de tres momentos: subjetivo, objetivo y absoluto. El espíritu subjetivo o conciencia de la libertad individual se manifiesta como moralidad o voluntad de bien; el espíritu objetivo supone participar en instituciones familiares, éticas, culturales y jurídicas mediante la moralidad realizada o eticidad; el espíritu absoluto implica el enlace político de la eticidad, mediante su integración en forma de Estado, objetivación real del espíritu de un pueblo (Volksgeist). Las formas de manifestación del espíritu absoluto son filosofía, arte y religión, cuyo contenido no puede ser otro que el contenido en la idea absoluta, si bien expresado de modo diferente: la filosofía lo expresa por conceptos, el arte mediante la intuición sensible y la religión con el recurso a la representación.

Si atendemos de modo particular a la religión, ella no es más que un momento y un modo de la manifestación del absoluto. Por eso sus formas a lo largo de la historia coinciden con el desarrollo mismo de la idea de Dios en la conciencia humana. Comienza siendo religión natural, pasa a religión de la libertad (persa, egipcia, etc.), se supera como

religión de la individualidad espiritual (judaísmo, religiones paganas) y alcanza su culminación en la religión absoluta que es la cristiana. Tal proceso de superación es dialéctico, esto quiere decir que sus diversos momentos no son excluyentes, sino superables unos por otros, necesarios todos como expresión del absoluto (Hegel, 1981). Lo mismo que la religión, la filosofía y el arte están configurados por diversos momentos históricos, en su totalidad necesarios para la comprensión de su concepto y el contenido de la idea que manifiestan.

La extraordinaria obra de Hegel, en su totalidad, confirma su vocación teológica y su voluntad de descubrir la imagen de Dios en el mundo, imagen que es difícil no aproximar a un panteísmo dialéctico. La meditada atención que dedica a las diversas religiones, a las filosofías, a la historia en su conjunto es, quizá, la más detallada reflexión intelectual sobre el absoluto. Y por eso también la suya es una de las obras filosóficas más sólidas, matizadas y lógicas, lo que hace comprender su presencia en la reflexión posterior, hasta nuestros días, también en el campo de la religión. No en vano, refiriéndose a su fecundidad teológica, Karl Barth reconoce que Hegel es la "más grande tentativa" (Versuch), pero también "la más grande tentación" (Versuchung), porque el absoluto es en él idea depurada de contingencias, unidad de todo lo real objetivo y lo subjetivo racional. Sin embargo, en cuanto unificación del pensador, del pensamiento y lo pensado, se aparta de la imagen del Dios cristiano (Hegel, 1981).

La influencia de Hegel fue extraordinaria, no sólo entre sus discípulos, sino también en todo el ambiente romántico, al que estrictamente no perteneció en virtud de la necesidad a la que somete las manifestaciones del absoluto. A partir de su obra, retoma actualidad la influencia de Espinosa, motivando el ambiente panteísta que subyace al Romanticismo alemán, al entender que los seres son derivaciones particulares finitas de un absoluto infinito. De ahí el titanismo que, para el romántico, anima a los seres, puesto que cada uno en su orden y según sus posibilidades busca recubrir la distancia entre su particularidad finita y el infinito al que se siente pertenecer, contrariando la propia lógica de la razón. De aquí se deriva el valor del sentimiento, la tensión permanente hacia un más allá, la ironía o el desencanto respecto de todo lo histórico, en fin, la inquietud vital y existencial del romántico al reconocerse sentimentalmente lejano a la perfección ideal absoluta.

La conciencia romántica se manifiesta de modo privilegiado en las expresiones literarias, ámbito creativo propicio para la eficacia sentimental. También en las filosofías idealistas, aunque en su territorio la exigencia de racionalidad conceptual somete a márgenes más estrechos la emotividad, de tal modo que el absoluto se asocia a determinaciones más lógicas que sentimentales. Lo hemos apuntado en Hegel, pero la

secuencia continúa en Schelling, quien ve el mundo y la naturaleza como realización unificada del absoluto. A su vez, para Fichte todo lo real pertenece al pensamiento determinístico de Dios. Por su parte Schleiermacher representa la teología eminentemente romántica en la que Dios y el mundo están esencialmente unidos. Esta unidad es el objeto mismo de la religión, cuya esencia radica en el sentimiento de infinitud que configuran la fusión de Dios y del mundo (Sobre la religión. Tecnos, Madrid, 1990).

Arturo Schopenhauer no es ajeno a este contexto influido por Hegel, aunque se profese su más acérrimo crítico. Todos sus escritos encuentran su precisa y también amplia aclaración en su obra capital, *El mundo como voluntad y representación*, articulada por un romanticismo de la energía natural, llamada voluntad universal, verdadero absoluto, en su sentido más pleno. Voluntad tiene aquí sentido antitético con el de voluntad humana, opuesto a cualquier proximidad psicológica, puesto que ella es esencia única y universal del universo, anterior a la propia vida y responsable originaria de ella. Por este motivo, no parece dudoso que deba entenderse como energía inherente y responsable de la composición misma de materia, realidad análoga a lo que más tarde será conocido como energía nuclear, débil y fuerte, así como la inherente a las fuerzas gravitacionales. En fin, la voluntad de Schopenhauer es adelanto de la hipótesis de la unificación de las fuerzas, proyecto investigador o quizá ilusión de la físicaquímica de nuestros días. En cuanto esencia de todo lo real, la voluntad es constitutiva tanto del grano de arena a la orilla del mar, como de las ideas, el pensamiento y todo el orden vital y moral. Ella es, en plenitud de significado, el absoluto configurado por la unicidad originaria materia/energía (Maceiras, 1989).

Siendo única, en un proceso determinístico de su propio modo de ser, se secciona en grados, equivalentes a los grandes órdenes naturales, inorgánicos y orgánicos, análogos a las ideas platónicas, los que, a su vez, se particularizan en fenómenos, que son los seres en su individual modo de existir. A diferencia de Espinosa, esta diversificación, que va de la totalidad a la singularidad, es un proceso de pura participación, organización y disposición de las propiedades fisicoquímicas de la materia/energía, en el que no interviene ningún promotor, diseñador u organizador. Ella se participa del mismo modo que se diversifica y distribuye la energía eléctrica por todo el campo de eventuales conductores, sin previa previsión de hasta dónde puedan ramificarse sus efectos. El determinismo energetista propio de la voluntad universal se produce de modo análogo.

Inspirado por la física del calor y por los primeros y novedosos comienzos de la termodinámica, pero quizá también con influencia de la química del oxígeno de Lavoisier, que conoce pero cita muy poco, el energetismo materialista de Schopenhauer

homogeniza esencialmente a los seres. Lejos de la teoría, el descubrimiento del oxígeno contribuyó en gran medida a poner en evidencia los lazos y conexiones entre los seres, provocando una notable revolución psicológica, con no pocas repercusiones en todos los órdenes del pensamiento, no sólo en el campo de la química. En efecto, de acuerdo a la nueva nomenclatura y al conocimiento de la composición molecular, se revelan dos importantes novedades en la interpretación de la naturaleza que contribuyen a absolutizarla.

La primera transmite la certeza de que no hay nada misterioso en la organización de la materia, porque de su análisis cualitativo se deduce que su estructura se resuelve a partir del concepto de átomo y de valencia, que llevan implícito el de energía. Conclusión que se irá enriqueciendo durante todo el siglo XIX, como ponen de manifiesto la Tabla periódica de los elementos de Mendeleiev y las teorías atómicas de finales de siglo. La segunda, más importante quizá para la filosofía natural, es la presencia generalizada del oxígeno: está presente en el mantenimiento y renovación de la vida animal mediante su absorción pulmonar a través de la respiración; es responsable de la acción fotosintética del reino vegetal, así como elemento reactivo en los procesos de oxidación/reducción. Ello quiere decir que, en gran medida, el oxígeno unifica lo inorgánico con lo orgánico, lo vivo con lo inerte y enlaza al animal con la planta y el mineral. Esta gran unificación, no de las energías sino de los seres naturales, provoca una nueva mentalidad, a la que no son ajenos Schopenhauer, la filosofía de la naturaleza de Schelling y, desde luego, las nuevas orientaciones de la ciencia como es el caso de la biología evolucionista.

2.6. Suficiencia natural y voluntad de saber: eclipse de los absolutos

Razones de coherencia conceptual y relaciones de influencia aconsejan la inversión en la cronología del presente apartado respecto al anterior. Eso permite la aproximación unitaria al gran momento crítico de la Ilustración, en la que los absolutos se ven eclipsados por la atención focalizada en las capacidades humanas y en los poderes de su razón.

Atender al comportamiento observable de los fenómenos mundanos y desembarazarse de poderes mágicos, de dioses ideales, celestes o terrestres, dispensadores de desdichas y fortunas, en fin, tomar al propio ser humano como origen del conocimiento y de la ciencia, fue destilando convicciones que animaron la progresión de la Edad Moderna. Entre ellas, la fundamental fue la certeza de que el hombre será lo que él mismo sea capaz de hacerse, aquello que se invente y descubra en competición consigo mismo, con el mundo y con los demás, confiado en que su razón está dotada de facultades para conocer el mundo, organizar la vida y convertir el saber en utilidades. A

este fruto maduro del Renacimiento se incorpora el injerto de racionalismo con empirismo, que fomentará el nuevo espíritu de la modernidad madura, la Ilustración que Kant sintetiza en un texto ya tópico:

La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡Sapere andel ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración (1958: 57).

Mayoría de edad, pensar y actuar por cuenta propia, con libertad de espíritu y de acción, bajo la tutela exclusiva de la razón que, a pesar de las limitaciones que le impone la experiencia, debe ser timonel al que queda encomendada la navegación de los destinos humanos.

2.6.z. Autonomía racional y autosuficiencia natural: los ilustrados franceses

Es en Francia donde la Ilustración alcanza su mayor pujanza alumbrando un verdadero nuevo mundo intelectual, moral y político que acabará conduciendo a la exclusión de toda relación de dominio y dependencia que, con la supremacía de la razón, adelanta la proclama revolucionaria libertad, igualdad, fraternidad. Su origen más explícito se sitúa en Pedro Bayle pero, atravesando el Rin, su culminación y cierre lo representa Kant. Entre ambos se despliega la brillante secuencia de los ilustrados franceses, con las repercusiones políticas que culminaron en la Revolución francesa.

Pedro Bayle es quien abre la puerta ancha de la Ilustración francesa, paradójicamente desde la experiencia de su sincero pietismo y de sus convencidas creencias, con una clarísima idea de la imagen y de la acción de Dios y de la religión, que compendiamos en las siguientes ideas matrices. La primera de ellas, no sin cierta contradicción, encierra una crítica severa a la razón a la que, si se aparta de la experiencia, considera más apta para destruir que para construir. Debemos refugiarnos en hechos y no en ideas no avaladas por ellos, lo que conduce a una conclusión ético-religiosa: es más moral aceptar humildemente la palabra de Dios que engañarse con demostraciones inconsistentes. Su segunda idea clave es la negación definitiva del carácter divino de los cielos, privando a los astros y a los cometas de la condición de signos de fortuna, desventura o de cualquier otro atributo de poder. Reflexiones

suscitadas a raíz de la aparición de un cometa sobre los cielos de Francia en diciembre de 1680, motivo de sus Pensamientos sobre el cometa. La tercera convicción, más arriesgada que la anterior, propone que el ateísmo es preferible a la idolatría, puesto que en nombre de falsas divinidades pueden cometerse las mayores atrocidades. Asimismo, es preferible creer ciegamente en los misterios divinos como la providencia, el mal en el mundo, las contradicciones de la libertad..., que pretender dar de ellos razones insostenibles. En cuarto lugar, con notable adelanto sobre el futuro, insiste en que la moralidad no depende de las creencias, hasta tal punto que el ateísmo es plenamente compatible con un sistema moral.

Bayle es el primero que suscita el problema de la historicidad, con la defensa de actitudes críticas con la tradición y el rechazo de testimonios y hechos transmitidos sin comprobación. Tales propósitos de fondo subyacen a su Diccionario histórico y crítico, en realidad una recapitulación de aquello que considera errores y teorías no debidamente comprobadas, con enorme influencia en todo el pensamiento ilustrado posterior.

Ampliando y enriqueciendo las temáticas, Montesquieu hace llegar a la mentalidad ilustrada un progreso crítico con marcado tinte político respecto a Bayle, satirizando el convencionalismo y la superficialidad de la civilización europea, cuyo origen sitúa en el espíritu cristiano falseado por las formas institucionales de la religión y las magistraturas políticas. No es a Dios a quien excluye de las relaciones con el mundo, sino a las instituciones religiosas, a las que quisiera ver desprovistas de cualquier papel en la vida de los pueblos. Sus Cartas persas rezuman la constante actitud de ironía crítica hacia ellas, como puede apreciarse desde la primera línea de la Carta 29: "El Papa es el jefe de los Cristianos. Es un viejo ídolo al que por costumbre se le incienso" (*Oeuvres complètes*. Seuil, París, 1964, 77).

La misma carta continúa señalando cómo los obispos convierten en artículos de fe sus propios intereses, con la presencia entre los cristianos de multitud de los llamados doctores que suscitan infinitas polémicas, de tal modo que "no ha habido ningún reino en donde haya habido tantas guerras como en el reino de Cristo" (*ibíd.*, p. 78). Como es apreciable, no es tanto la realidad de Dios o la legitimidad de la fe lo que se pone en cuestión, sino el papel de las instituciones eclesiales y de cuantos en ellas se amparan. Su obra capital *El espíritu de las leyes* es la culminación adelantada de la ilustración política, sintetizada en la propuesta de que los encuentros de los seres humanos, con frecuencia causa de su mutua aniquilación, sean regulados por el orden racional, respetuoso, en primer lugar, de las leyes de la naturaleza, ante la que todos están en condiciones de igualdad. Esta coexistencia, adelantándose a Rousseau, se pierde cuando se asocian haciendo uso erróneo de su libertad y por sus propias limitaciones, motivos de sus

desvíos de la ley de Dios y del incumplimiento de las pautas naturales (ibíd., 530).

La legislación positiva y la organización del Estado son necesarias para hacer realizable la convivencia a pesar de tales limitaciones. Profundizando en la mentalidad ilustrada, Montesquieu concede papel decisivo a la educación, la familiar y la escolar, y al cultivo de un principio moral que considera constitutivo de cualquier régimen político: la virtud en la democracia, el honor en la monarquía y el temor en la aristocracia, que también debe hacer partícipes a los ciudadanos del gobierno, incluso mediante procedimientos de representación indirecta (ibíd., 534). No le cabe duda de que la democracia es el régimen perfecto, porque en él los ciudadanos son al tiempo gobernantes. Así pues, las limitaciones de la razón pueden ser balanceadas por la legalidad, en donde la educación ocupa un papel de privilegio. A su vez, en el contexto de la legalidad, la moralidad no es ya un simple atributo de la naturaleza humana, porque se hace indisociable de las prácticas que regulan las interacciones humanas. Por la vía política, se confirma el espíritu ilustrado de Montesquieu, puesto que los límites de la razón se subsanan por medio de la acción (ibíd., 536).

Voltaire - Francisco María Arouet - representa, quizá, la expresión teórica y más radical de los caracteres innovadores de la Ilustración, aunque con menos fuste político que Montesquieu. Sin renunciar a difusas concepciones deístas y próximo al empirismo inglés, el supuesto del que parte es la afirmación del mundo natural como morada exclusiva del hombre, en contra explícitamente de Pascal. En coherencia con tal convicción, la religión queda reducida a sentimiento puramente afectivo, inmanente al ser humano, supuesto que motiva su severa crítica a la filosofía escolástica así como a las creencias y tradiciones religiosas, a las que dedica la sátira y el sarcasmo en obras como *Cándido* o el optimismo, desencantada reacción frente al optimismo leibniziano que interpretaba el mundo como el mejor de los posibles.

Voltaire es especialmente sensible a la experiencia de la armonía natural, cuya perfecta trabazón hace incomprensible que el Universo se haya originado de la nada sin la intervención de un artífice ordenador dotado con el atributo de la eternidad porque sería contradictorio admitir que la materia haya podido crearse y organizarse a sí misma (Diccionario filosófico, voz "Dios"). Tal razonamiento le aproxima al deísmo de Locke y Clarke postulando la necesidad de Dios como autor del mundo, si bien inmanente a su misma realidad, en cuya textura material ha infundido las propiedades físicas de la gravitación, el movimiento o la divisibilidad. Dios arquitecto, químico de laboratorio al que se sustrae toda capacidad de intervención sobre la vida y los asuntos humanos. A su vez, confirmando un empirismo psicológico mente ingenuo, reconoce que la espiritualidad y la inmortalidad atribuibles al alma son contradichas por la experiencia y

sólo por la fe pueden ser aceptadas (Tratado de Metafísica, 5-6).

En otra obra capital suya, Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones, el progreso de la historia aparece hermanado con el progreso del espíritu humano en su pugna por liberarse de los prejuicios, entre ellos los asociados a la tradición religiosa. En su última obra, El filósofo ignorante, esboza algunas ideas antropológicas en las que reconoce los límites constitutivos del ser humano, en buena parte dominado por movimientos involuntarios y por deseos que limitan las posibilidades de la libertad y la soberanía plena de la razón.

La marcha del pensamiento ilustrado continúa en la estela del naturalismo motivado por la organización de la estructura de la materia y de la naturaleza, oscilante entre su autosuficiencia y el deísmo que solicita un arquitecto para explicar su trabada arquitectura. Tal es el caso de La Mettrie y de Diderot, quien en su obra Pensamientos filosóficos no duda en reconocer la eternidad de la materia, puesto que el cálculo de probabilidades lleva a admitir un monismo universal. La naturaleza podría ser resultado de infinitas combinaciones de componentes elementales, rehusando todo dualismo como el pascaliano cristiano o el simplemente cartesiano. Convicciones monistas que le llevan, en el Sueño de D'Alembert, a situar en la materia una especie de sensibilidad generalizada por cuya acción se habrían homogeneizado todas las formas de existencia, de las más simples a las más complejas. Sin embargo, volviendo sobre el deísmo, piensa que la existencia de Dios la confirma mejor la física experimental que las elucubraciones de Descartes o Malebranche.

Todo este complejo de ideas heterogéneas, teóricas y desprovistas de avales científicos, confluyendo con las de D'Alembert, Newton, Locke y Condillac, entre otros, marcan la orientación general de la Enciclopedia o Diccionario universal de las ciencias, de las artes y los oficios, fundamentalmente coordinada por Diderot. Esta magna y ya clásica obra puede ser considerada como síntesis del estilo intelectual ilustrado por dos razones. Primero por su autoría colectiva, que conjuga y facilita la exposición de modos de pensar distintos, incluso opuestos. En segundo lugar, porque todos los problemas y asuntos se tratan e interpretan a la luz de la razón y de los atributos humanos.

J.J.Rousseau, amigo de Diderot y colaborador de la Enciclopedia con varios artículos e integrado en su contexto, es autor de una obra voluminosa original que se vertebra en torno a las diferencias y contrastes entre el hombre en estado natural y en estado asociado, que ya Montesquieu había adelantado. Desde este supuesto de fondo se aproxima a temáticas sociales, políticas, educativas y religiosas, cuya orientación recapitulamos en torno a varias ideas matrices.

La primera, clave para interpretar toda su obra, es la visión optimista de la naturaleza y su pesimismo antropológico, como deja claro en las primeras líneas de *Emilio* o de la *Educación*:

Todo es bueno cuando sale de las manos del autor de las cosas: todo degenera entre las manos del hombre... Él todo lo trastoca, todo lo desfigura: ama las deformidades y los monstruos. No quiere nada como lo ha hecho la naturaleza, ni siquiera el hombre (*Oeuvres complètes*. Gallimard, París, 1969: IV, 245).

Por tanto, parece evidente que el origen de nuestros males y enfermedades está en la propia actividad humana, de la que nada bueno se puede esperar, porque incluso el pensamiento y la reflexión deben ser interpretados como una especie de enfermedad, advierte en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (*ibíd.*, vol., III, 138).

La segunda, consecuencia de la anterior, es la reincidencia en la afirmación del origen moral de las desigualdades sociales, puesto que éstas nacieron de las comparaciones mutuas entre los hombres, a partir de las cuales las diferencias naturales, como la fuerza o la salud, pasaron a ser motivo de desigualdades progresivas, generando el orgullo, el ansia de ser más y tener más, de las que se originó la institución de la propiedad privada, a su vez motivo para la injuria y la guerra. Invocando "al sabio Locke", Rousseau suscribe que no hay injuria donde no hay propiedad (*ibíd.*, III, 170). Desigualdades del valer, del tener y del poder individuales que las magistraturas del Estado social incrementan. Pero la convivencia será realizable, sin excepción, mediante el pacto social por el que cada uno pone su persona y su libertad bajo la suprema dirección de la "voluntad general". Únicamente por esta mediación se abre espacio a las interacciones comunitarias en las que no pueden tener cabida los individualismos, según *El contrato social* (*ibíd.*, III, 360).

La tercera idea matriz, extrayendo consecuencias del pacto social como superación de los individualismos, propone la supremacía política, psicológica y moral del estado social sobre el estado de naturaleza. Lo que no deja dudas sobre la condición ilustrada de Rousseau quien, a pesar de su optimismo naturalista, opta finalmente por el Estado racionalmente organizado, ajeno, por tanto, al irracionalismo propio del estado natural. Con sus palabras:

Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes (*ibíd.*, cap. VII, 364).

En cuarto lugar, confirmando el sello de la moralidad ilustrada, Rousseau deja claro que si la reflexión puede considerarse enfermedad en el estado natural, no tiene nada de patológico si se la valora desde su contribución al pacto social y a la regulación racional de las interacciones, sin que esto suponga renuncia a los afectos y a las lecciones que nos dan las cosas. Por eso reitera confirmando sus convicciones ilustradas y solícitas del estado social:

Yo no soy simplemente un ser sensitivo y pasivo, sino un ser activo e inteligente y diga lo que diga la filosofía, yo ambiciono el honor de pensar. Sé solamente que la verdad está en las cosas y no en mi espíritu que las juzga, y que cuando menos introduzco de lo mío en los juicios que yo hago sobre ellas, más estoy seguro de aproximarme a la verdad; de este modo mi regla de dejarme llevar por el sentimiento más que por la razón queda confirmada por la propia razón (Emilio, o. c., IV, 573).

Nada más lejano a su modo de pensar que confinar a Rousseau en el irracionalismo naturalista. Su obra es la tentativa ilustrada por comprender la doble faz de la realidad antropológica: el ser humano no es sólo razón, ejercida como entendimiento lógico, sino que se articula mediante sentimientos sin los cuales ni se comprende ni se puede realizar la humanidad que representa. Amalgama de razón, sentimiento y pasión, la antropología ilustrada suscitó el espíritu exaltado e irracional de la Revolución francesa. Justificada o no por la historia, su estallido estaba implícito en el emotivismo ilustrado.

2.6.2. El absoluto, penable pero no cognoscible

Si Pedro Bayle abre el ciclo del pensamiento ilustrado, Kant puede considerarse su cierre, y también su mejor representante. Con los antecedentes de empirismo y racionalismo, la reflexión kantiana es la que con más precisión y solidez sistematiza la armadura estructural de la razón ilustrada, a la que todos venían recurriendo sin que nadie se hubiese aventurado a proponer el porqué de sus alcances ni los motivos de sus límites. Es lo que hará Kant, verdadero arquitecto original del edificio de la razón y de la demarcación de sus límites, cuyos alcances no permiten conocer científicamente la realidad de Dios que, con el alma y el mundo, son ideas sintéticas, presentes como absolutos en la razón, pero de las que no tenemos datos experimentales en los que fundar su conocimiento. Son, por tanto, una ilusión trascendental de la razón o realidades que pueden ser pensadas, pero no conocidas con conocimiento equiparable al científico, porque a ellas no subyace ningún dato o experiencia sensible. Esto no quiere decir que sean inútiles, puesto que orientan el movimiento de la razón, siempre empeñada en buscar y querer encontrar la condición última de todo lo condicionado, pero se sitúan

más allá del límite que no puede traspasar el conocimiento científico. Tal es el sentido de la "Dialéctica trascendental", parte final de la Crítica de la razón pura.

Kant da un paso más y vuelve sobre las tesis que acabamos de enunciar en su obra *Prolegómenos a toda metafísica que haya de presentarse como ciencia* (Istmo, Madrid, 1999), precisamente comentando el concepto de límite. Por una parte, límite significa perímetro, contorno o circunscripción; por otra, frontera entre dos territorios, que implica la existencia de algo más allá de ella, de otro modo no tendría sentido hablar de límite. Estableciendo analogías, en nuestro conocimiento sucede algo similar: si sus fronteras están delimitadas por lo sensiblemente cognoscible, eso supone que existe un espacio detrás de ellas. Espacio real que no puede ser ocupado como si de sus objetos - Dios, Yo, Mundo -uviésemos intuiciones empíricas, pero sí puede ser alcanzado mediante el uso simbólico del lenguaje. Por la mediación simbólica, Dios puede ser pensado a partir del concepto matemático de maximum, o absoluto en términos metafísicos, al que pueden atribuírsele simbólicamente propiedades que eviten el antropomorfismo. Esto quiere decir que, si es mérito de la razón no extender el entendimiento hasta más allá de lo sensible, no lo es menos buscar instrumentos que, mediante el lenguaje simbólico, hagan posible pensar lo suprasensible (Maceiras, 2002: 305 y ss.).

Continuando su razonamiento, si para la razón científica Dios aparece como absoluto incognoscible y sólo simbólicamente pensable, Kant sustenta su filosofía práctica en un absoluto moral, ideal de la razón al que no se puede renunciar si pretendemos dar sentido a las conductas. En las coyunturas cotidianas de la vida práctica, asociada al uso de la libertad, Dios aparece como soberano bien, a modo de ideal de la razón que quiere guiarse por una norma no válida sólo para cada persona, sino que pueda universalizarse como ley para todos. Pero una moralidad con aspiraciones supresoras del individualismo sería inasequible sin un absoluto moral o soberano bien que confiera sentido a la libertad de cada ser humano que busca actuar de acuerdo a lo que exige su pertenencia a la humanidad. Dios es así postulado como absoluto moral tanto en la Crítica de la razón práctica como en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres.

Las cautelas kantianas respecto a la realidad absoluta de Dios, incognoscible por la razón científica y postulable por la razón práctica, ponen en evidencia una interpretación muy depurada de la imagen y de la realidad divina. Si es ser absoluto, su conocimiento no puede alcanzarse por los mismos medios que el de cualquier otro objeto de la experiencia. La influencia de Kant fue fecundísima hasta nuestros días transmitiendo, también al ámbito de la teodicea y de las teologías racionales cristianas, la exigencia de plantear el problema del conocimiento de Dios por métodos distintos al de cualquier otra realidad, también a la lógica que demanda una causa primera, puesto que en tal concepto

no es evidente que esté conceptualmente incluida la realidad divina. Para Kant, Dios es ser trascendente y absolutamente otro respecto al mundo. Por tanto, permanece fuera del proceso epistemológico apto para explicar la causalidad natural.

2.7. El absoluto, esencia humana y naturaleza material

Además de la inspiración que irradiaron hacia el Romanticismo, Espinosa y Hegel, sin dar de lado a Kant, serán marca que distingue los modos de pensar que les suceden, tanto por derivación como por oposición. Eso hemos visto en Schopenhauer pero así sucede también con Feuerbach, Marx y Nietzsche. Ahora bien, a pesar de sus profundas diferencias y divergencias, a esta secuencia subyace el convencimiento común de que el lugar del absoluto no está fuera del ámbito antropológico. Se rompen así las ataduras con realidades ajenas, más o menos totalizadoras, que trasciendan al propio ser del hombre, entendido como natural, mundano e integrado comunitariamente. Lo que supone reconocer, no tanto un absoluto, sino la absolutización de lo relativo. Como hitos de este itinerario circunscrito a la inmanencia antropológica, nos detendremos en tres figuras significativas: Feuerbach, Nietzsche y Sartre, con la breve alusión a Marx.

Para Feuerbach, "Espinosa es el verdadero fundador de la filosofía especulativa moderna, Schelling su rehabilitador y Hegel su culminador" (Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, 2.a ed. Labor, Barcelona, 1974: 3). Con tales premisas, su propósito se orienta a continuar esta tradición, a partir de la tesis fundamental según la cual Dios y la esencia humana (humanidad) se identifican. Explícitamente,

[...] el ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia. El poder que ejerce el objeto sobre él es, por lo tanto, el poder de su propia esencia. En forma análoga, el poder que ejerce el objeto del sentimiento, es el poder del sentimiento; y el poder que ejerce el objeto de la razón es el poder de la razón misma; y, finalmente, el poder que ejerce el objeto de la voluntad es el poder de esta misma voluntad... Por lo tanto, cualquiera que sea el objeto que se presenta a nuestra conciencia siempre nos hacemos al mismo tiempo conscientes de nuestra propia esencia (La esencia del cristianismo. Claridad, Buenos Aires, 1963: I, 19).

En consecuencia, cada perfección atribuida por la religión tradicional a Dios no es sino la verificación y la afirmación de la propia esencia humana. La conciencia significa afirmación del propio ser humano y sentir alegría por su perfección activando el sentimiento que el hombre tiene de sí mismo y de sus atributos, puesto que sería "una locura ridícula y a la vez injuriosa" considerar como limitada y finita su naturaleza (ibíd., 20). Ello quiere decir que el hombre, al reconocer o atribuir perfecciones, cualidades y

poderes, no puede ir más allá de su propia esencia, puesto es ella la que se autopercibe como infinita. Por tanto,

[...] la esencia divina, percibida por el sentimiento no es, en realidad, otra cosa que la esencia del sentimiento deleitada consigo misma - el sentimiento feliz y embriagado de sí mismo (ibíd., 22).

La reducción de la realidad divina a la esencia humana, convertida en verdad absoluta, no supone solamente la afirmación de una idea, sino el disfrute de una perfección y el regocijo por reconocerla como patrimonio de la humanidad. Cada ser humano singular participa de la infinita perfección, no en virtud de su individualidad, sino como miembro que comparte la esencia de la humanidad, objeto de la nueva y verdadera teología. La humanidad entera está en cada ser humano, por eso,

[...] la religión es la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre, es la confesión de sus pensamientos íntimos, la proclamación pública de los secretos de amor... es la conciencia primaria pero indirecta que tiene el hombre de sí mismo. Por eso la religión siempre precede a la filosofía, tanto en la historia de la humanidad como en la historia de cada individuo (ibíd., II, 25-26).

La conclusión lógica de situar el objeto de la religión en la esencia humana es la conversión de la teología en antropología, puesto que infinitud, perfección absoluta, amor y sacrificio, incluso el misterio cristiano de la Trinidad... son atributos que radican en la humanidad, en cuyo seno los hombres se vinculan por el amor. Para la nueva religión, también el hombre es esencialmente realidad comunitaria, es un yo-tú y su conciencia es, en sí misma, autopercepción de la Trinidad:

Dios padre es el yo; Dios hijo el tú. El yo es la inteligencia, el tú el amor, pero el amor unido a la inteligencia y la inteligencia unida al amor forman el espíritu, forman el hombre entero (ibíd., cap. VII, 75).

Convertir la esencia humana en infinitud absoluta tiene como consecuencia que el hombre no debe ya mirarse más que a sí mismo, a la sublimidad de sus perfecciones, por encima de la indudable contingencia de la individualidad de cuyas limitaciones Feuerbach tenía conciencia, si bien prefirió interpretarlas a la luz de la absolutización genérica de la especie, en un acentuado misticismo antropológico. Su reiterada defensa de la infinitud de la esencia humana será un estímulo presente en todas las filosofías contemporáneas, incluso en aquellas que no participan de sus tesis antiteológicas y no aceptan la sublimación antropológica que promueve (Cabada, 1975).

Como derivación inmediata, aunque con sentido y consecuencias muy diferentes, la absolutización antropocéntrica de Feuerbach encuentra en Marx una extensión más positivista al identificar humanismo con materialismo, haciendo depender la esencia humana de las condiciones de producción. Acepta la reducción antropológica de Feuerbach, pero la critica precisamente por su carácter teórico y por no haber sacado todas las consecuencias de su antropocentrismo (Tesis sobre Feuerbach, 11). Sus primeros escritos esbozan ya las tesis de fondo del materialismo dialéctico, al interpretar la materia como torbellino de átomos regido por el azar, según las tesis del atomismo griego (Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro). La materia se presenta, en consecuencia, como realidad natural autosuficiente, hasta tal punto que a partir de su movimiento dialéctico se explica la realidad en su totalidad, incluso el orden intelectual y moral. Aunque trenzada de relaciones, la materia adquiere, por tanto, rango de absoluto que, en proximidad al darwinismo, excluye cualquier tipo de inteligencia creadora u ordenadora, ni afín a lo divino griego ni al Dios cristiano.

A la materia como absoluto en cierto modo ontológico, Marx añade otro que puede calificarse de antropológico, al convertir la esencia humana genérica en principio de todas las posibilidades. Alienada por la perversión de la praxis en el trabajo asalariado, la esencia humana será restañada en su integridad sólo en la sociedad comunista, sin clases, realizable por la propia acción humana. La confianza en la intervención de Dios y en su justicia en otro mundo que predica la religión, tal como Marx la interpreta, constituye el núcleo de la alienación antropológica, en cuanto que de tal doctrina se deriva resignación inmanente y esperanza en una justicia trascendente, invirtiendo el orden de lo real. A pesar de sus imputaciones, en algunas páginas de la Crítica a la filosofía del derecho de Hegel, Marx sugiere que la religión puede contribuir al humanismo, pero interpretada ideológicamente, esto es, como teoría que, aun sin fundamento real, es susceptible de generar prácticas históricas y sociales positivas para la crítica y la superación de la sociedad capitalista.

Si la influencia de Hegel se hace sentir en el materialismo dialéctico, la reclusión del absoluto en el ámbito de la antropología adquiere modalidades vitalistas en la filosofía de Nietzsche, que aquí evocamos en relación con la experiencia del absoluto. Su solicitud de transmutación radical de los valores al uso puede ser interpretada positivamente como voluntad de retorno al protagonismo del bien y de la verdad, desposeídos de revestimientos culturales, hipócritas e interesados. Para Nietzsche, como para Hegel, el reino del espíritu es superación y lucha contra el anquilosamiento derivado de los valores culturalmente consagrados, puesto que en ellos la espontaneidad vital se ha pospuesto a la tiranía de la racionalidad y al preceptismo moralizante. Pero los valores auténticamente humanos pueden ser restaurados si la riqueza sentimental y vivificante de la vida se eleva

a único absoluto. Quizá por eso Zaratustra sólo predica el tópico "Dios ha muerto", y no "Dios no existe", puesto que quien ha fallecido es el dios cultural al uso de la comodidad moral que se ha ido fraguando la tradición occidental. Si eso fuese así, la filosofía de Nietzsche equivale a un movimiento hacia la verdad y hacia nuevos valores, imprevisibles e indefinibles desde el presente, pero carentes de sentido sin el ideal de un absoluto o dios moral, límite del movimiento de transmutación.

El existencialismo de J.P.Sartre, por una parte, puede ser visto como consecuencia de la ola antropológica que levantó Feuerbach; por otra, es también síntoma de la exaltación humanista recorrió el siglo XX. Y esto porque para Sartre cada ser humano es ideal de sí mismo en cuanto que ninguna esencia prototípica precede a lo que vaya alcanzando en su propia realización existencial, mediante la acción de la libertad que consiste en el movimiento por restañar o recubrir la condición defectuosa, agusanada y agujereada del ser. Empeño necesario, derivado de la propia condición humana, pero fracasado por adelantado porque la nada pertenece al ser, sin expectativa alguna de solución para el agusanamiento que anida en su seno (*El ser y la nada*). Por tanto, el hombre es libre por necesidad ontológica, pero su libertad es frustración prevista porque la nada que lo habita es insuprimible.

Si el hombre es necesariamente libre, la lógica sartreana concluye que Dios no puede existir puesto que sometería la libertad a sus designios, apartándola de su cometido que es restañar la nada que somos: si el hombre es libre, Dios no puede existir. No en vano afirma que su existencialismo es consecuencia lógica de su ateísmo, no viceversa (*El existencialismo es un humanismo*). Para Sartre, en definitiva, los problemas de partida y de llegada radican en el ser humano, de tal modo que aunque Dios existiese en nada cambiarían las cosas para el hombre. Todo en él es contradictoriamente relativo: la existencia precede a la esencia, la libertad es necesaria, en el ser habita la nada, teísmo-ateísmo es alternativa sin consecuencias. Conclusión confirmada en las últimas partes de *El ser y la nada* en donde, después de tan vigorosas reivindicaciones humanistas, llega a la decepcionante conclusión:

De este modo la pasión del hombre es inversa a la de Cristo, puesto que el hombre se pierde como hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria y nosotros nos perdemos en vano; el hombre es una pasión inútil (1943: 678).

La secuencia Feuerbach-Nietzsche-Sartre que hemos seguido no obedece a exigencias de método o discursivas, sino a una convicción fundamental: si el primero rompió el equilibrio de los ideales renacentistas inclinando la balanza a favor de la

humanidad, los propósitos nietzscheanos se orientan a construir un hombre nuevo, pero transmutando los valores antiguos en la confianza de que un absoluto moral tiene sentido, aunque residente en el ámbito antropológico. Sartre, sin embargo, supone la eliminación de todo absoluto, tanto vitalista cuanto moral, sin lugar y cabida en un mundo donde el ser humano, sospechoso de sí mismo, no es más que fragmento, partícula en movimiento sin dirección sometida a fuerzas centrífugas que emanan de los malos humores estructurales de su organismo.

2.8. El absoluto como horizonte y expectativa

El absolutismo antropológico no ha sido sólo patrimonio exclusivo de Sartre porque se ha convertido en sustancia de buena parte de las filosofías contemporáneas, heredero y continuador de las controversias ilustradas y del radicalismo humanista de Feuerbach. Pero no todos aceptaron la herencia, incluso dentro de lo que usualmente llamamos existencialismo. Sin dar por resueltos los avatares que gravitan sobre la existencia, el cuadro reflexivo de la actualidad se ha completado con modos de pensar para los que la realidad se articula en una serie de planos que, mirados desde el ser humano, no todos son horizontales. No es infrecuente en la contemporaneidad un pensamiento replicatorio que, contrariando a Feuerbach y Sartre, toma a las complejidades humanas como motivo de emergencia de realidades absolutas, de las que no queda lejos la imagen de Dios. Imagen empañada, de trazos inseguros porque aparece al trasluz de las insuficiencias racionales y del tejido enmarañado de las complejidades emotivas.

Entre los primeros, un modelo de este modo de pensar es Kierkegaard, todavía en el clima romántico, resuelto en la reivindicación del valor de la singularidad frente a los absolutos ideales de Hegel. La progresión de su iniciativa racional, a la postre, se sustenta en la realidad absolutamente otra del Dios cristiano. Porque la fe sobrepaja los envites de la razón, Dios es silencio incomprensible, solución final de otro mundo que no evita las perturbaciones de éste en que vivimos. Como resultado que emerge de la trascendencia, la fe es creencia contra la naturaleza, escándalo para la razón, sufrimiento y lucha. Ser cristiano, en consecuencia, no supone posesión de verdad alguna, sino lucha cotidiana para poder creer, porque lo más próximo a la creencia es el ateísmo. La fe auténtica es la de Abrahán quien, contra toda razón, ama a Dios y confía en su palabra, estadio último, refugio protector adonde se ve conducida la existencia en virtud de la insatisfacción angustiada en la que concluyen las actitudes estéticas y éticas (Temor y temblor). A la postre, Kierkegaard extrema la distancia finito-infinito hasta tal punto que sitúa al hombre frente a la falaz alternativa de escoger el tiempo o la eternidad, a Dios o a la humanidad. En la disyuntiva angustiada, él opta por la renuncia a la coexistencia para apostar por el ser de excepción que es Dios (Maceiras, 1985).

Miguel de Unamuno, muy inspirado por Kierkegaard, continúa la vivencia angustiosa de la fe, aunque con ecos de influencias espinosistas y hegelianas, en cuanto que para él todos los seres aspiran a perdurar como inmortales (Del sentimiento trágico de la vida). Pero este deseo de inmortalidad sólo puede ser efectivo y tiene sentido si Dios existe como absoluto eterno, puesto que es una evidencia empírica que el hombre es mortal y, por tanto, incapaz de garantizar su propia inmortalidad. Por este camino, el impulso de los seres a la inmortalidad y a la totalidad se convier te en sentimiento que solicita como necesaria la existencia de Dios. Pero, por otra parte, la lógica no tiene argumentos ni el entendimiento certeza para afirmar con garantía de veracidad su existencia, hasta tal punto que allí donde el corazón dice sí la razón dice no. En consecuencia, la fe es paradoja en cuanto que Dios debe existir según las aspiraciones más profundas y sentimentales de nuestro ser, pero nos encontramos desposeídos de recursos racionales para confirmarlo. Por eso creer equivale a crear, en cuanto que la lógica sentimental conduce a dar por existente lo que no tiene cabida en la lógica racional, como reconoce con reiteración:

Afirmo, creo, como poeta, como creador, mirando al pasado, al recuerdo; niego, descreo como razonador, como ciudadano mirando al presente, y dudo, lucho, agonizo como hombre, como cristiano, mirando al porvenir irrealizable, a la eternidad (La agonía del cristianismo. Losada, Buenos Aires, 1973: 22).

La duda es, pues, actitud razonable del ser humano que espera, dando por faltos de validez para probar la existencia de Dios tanto los sentimientos populares, que lo aceptan ingenuamente integrado como un elemento más de las tradiciones culturales heredadas, cuanto los argumentos de la teología racional en los que Unamuno ve más una negación de la trascendencia y de la in-mortalidad de Dios que la confirmación de su existencia. Es lo que puede concluirse de la interpretación del simbolismo que se trenza en el relato San Manuel Bueno, mártir, auténtica parábola de lo que significa el acto de fe (Edaf, Madrid, 1985 [Introducción de M.Maceiras]).

Toda la obra de Unamuno se despliega en la insuperable clarificación de la paradoja entre las exigencias del sentimiento y las insuficiencias del entendimiento. Tanto el simbolismo de San Manuel Bueno, mártir como la expectativa implícita en obras como El Cristo de Velázquez o La agonía del cristianismo transmiten la tensión que discurre de la ansiedad vacilante del sentimiento a la insuficiencia de las convicciones racionales. Vacilación que expresa mediante el concepto de agonía por el que caracteriza la actitud legítimamente cristiana:

La agonía es, pues, lucha. Y el Cristo vino a traernos agonía, lucha y no

paz. Nos lo dijo él mismo: No penséis que vine a meter paz en la tierra; no vine a meter paz sino espada... (Mat, X, 34-37) (La agonía del cristianismo, o. c., 20).

La agonía es, en consecuencia, empeño por sobrevivir y no preámbulo de la muerte, en la certeza de que no cabe sustentar la existencia sobre la resignación o su contraria la desesperación. Vivir con fe, pues, demanda oposición a la ilusión de la tranquilidad de conciencia que convierte la creencia en asentimiento irresponsable a verdades heredadas, culturalmente cultivadas. Testimonio biográfico de lo contrario, para Unamuno creer, sin cálculos de conveniencia psicológica, supone encararse con la difícil conciliación de la necesidad de Dios y las dificultades para su demostrada aceptación. Tarea que supone tanto responsabilidad moral cuanto compromiso para ordenar inteligencia y sentimiento.

La angustia de Kierkegaard y de Unamuno se atenúa en Gabriel Marcel sin descartar el carácter problemático, incluso hiriente, de las vicisitudes que punzan la tranquilidad de la existencia. A pesar de este reconocimiento, la esperanza de superarlas reconforta del mismo modo que la proximidad de llegar al final del camino escarpado aviva la voz alegre del caminante. La existencia, en efecto, es similar al caminar itinerante y arriesgado que no alcanza su meta sin proponerse cada cual cubrir la ruta por sí mismo, conscientes de la dificultad. Tal empeño no es problema que se pueda solucionar de modo neutral, sino misterio que solicita la implicación de la persona para avanzar en su comprensión. Mediante su compromiso, la persona descubre que, más allá de las experiencias vividas en el mundo de los entes, el ser es requerido como fundamento y horizonte de sus esperanzas psicológicas y espirituales. Ahora bien, el sentido del ser se va descubriendo sólo por quien lo espera y solicita con propósito y esfuerzo personal. No hay, pues, resolución del misterio ni tampoco esperanza para quien no se inquieta para clarificar su propia existencia (El misterio del ser). Para Marcel el motivo estimulante de toda esperanza es la realidad absoluta Dios, objeto de amor en el que quienes lo buscan descubren el sentido de lo eterno, contraviniendo limitaciones, sinsabores y dolores derivados de los circuitos de la temporalidad y de la existencia histórica (Homo viator).

Karl Jaspers acompaña la reflexión teórica con notable información psicológica, para concluir en la interpretación de la existencia como manantial de posibilidades, surgimiento y movimiento ininterrumpido que, siendo experiencia vivida, se despliega en el horizonte de un ámbito envolvente o supraexistencial. Existimos en un mundo de ejercicios y prácticas vitales, pero nuestro ser se identifica como un átomo, un punto en la inmensidad de lo que es real y nos trasciende, manifestado y revelado a través de epifanías problemáticas y desgarradoras. Son cifras de lo que nos sobrepasa sentidas mediante el dolor, de difícil comprensión: mal, opresión, desprecio, desamor,

enfermedad, abandono, muerte..., jalonan el camino tortuoso de nuestras vidas pero, al tiempo, orientan hacia la realidad que nos trasciende y envuelve a la existencia. Son, pues, signos que no revelan a ningún Dios, pero invitan a buscarlo. En las mismas religiones la realidad divina sólo se presenta cifrado, vislumbrado, translúcido a sus revelaciones, pero no confirmado como ser con realidad asumible mediante un simple ejercicio lógico. Jaspers, en consecuencia, no interpreta la existencia a la luz de la alegría gozosa de la esperanza, sino bajo el prisma de la problematicidad intramundana. Sin embargo, las expectativas del hombre, como esencia viva que es, no están ceñidas a la forma que imponen los límites empíricos, sino abiertas a una realidad absoluta que se va haciendo acontecimiento a modo de revelación que aproxima al Dios cristiano (La filosofía. La filosofía de la existencia).

La reflexión sobre la existencia adquiere en Heidegger connotaciones de profunda raíz ontológica, alejándolo de la analítica existencialista, en cuanto que su propósito se dirige a determinar los caracteres esenciales sobre los que se articula este ser-en-el-mundo que es el hombre (Dasein). Como Aristóteles había previsto, también para Heidegger la pregunta por el ente que es el hombre induce la cuestión por el ser que lo funda o fundamenta, no sólo a él, sino a la totalidad de los entes con los que comparece formando el mundo. Y esto porque, siguiendo todavía la ilustración aristotélica, también para Heidegger el hombre no puede ser fundamento de sí mismo ni sus atributos justifican la existencia de la infinitud de entes que configuran la realidad. Como ellos, también él es presencia experimental del ser que lo funda, lugar donde se manifiesta y expone su apertura iluminadora, con dos notables corolarios: en primer lugar, el ser necesita del ente, sobre todo del ser ahí (Da/sein) que es el hombre, para hacer efectiva su acción iluminadora; en segundo lugar, el ser no es realidad o cosa que esté detrás de la experiencia de los entes, sino ámbito abierto sobre el que sólo podemos preguntarnos, incapaces de contestar positivamente en qué consista (cf. *infra*, 8.6).

Tantas cautelas heideggerianas, por grande que sea su agudeza discursiva, no pueden sino evocar lo que Aristóteles consideraba principios, metafísicos y matemáticos, que la tradición realista consideró trascendentes, tanto como fundamentos lógicos del razonamiento, cuanto como justificación ontológica de que la entidad no puede fundarse en la nada. Para no caer en paradoja, el ente reclama la precedencia lógica y ontológica de la razón suficiente de su entidad. Son implícitos del libro IV que se explicitan en el libro XII de la Metafísica aristotélica. Volviendo a Heidegger, pero sin abandonar la estela aristotélica, no cabe duda de que el ser, en cuanto fundamento, no puede pertenecer al modo existencial de lo fundado, que es el ente a la mano o bajo los ojos. Eso quiere decir, aunque se orille el término, que trasciende a los entes porque está más allá como su fundamento o más acá como su fin. Trascendente, pues, no significa aquí superior o

supremo sino sólo diferente, confirmando su condición de inefable. La conclusión de tales supuestos es afirmar que la metafísica posee una estructura onto-teológica, en cuanto que se orienta a reponer el ente (opto) en la estela de aquello que lo ilumina, pero reconociendo que pertenece a un modo de existencia trascendente a los entes (-teológica).

Evitando el teísmo explícito, Heidegger rechaza asimilar a Dios con el ser del ente, a pesar de su naturaleza teológica, lo que parece lógico, puesto que la dirección de su pensamiento postula al ser como realidad absoluta y relativa al mismo tiempo: absoluta por su modo de ser fundante e iluminador; relativa porque necesita del ente para manifestarse, asociado a su despliegue temporal. Ahora bien, una realidad dotada de tales atributos no puede ser domiciliada ni asimilada al orden puramente contingente y mundano, el de los entes al que se contrapone, razón por la cual le atribuye la categoría nada, lo contrario de ente, pero con connotaciones positivas en cuanto que es fundamento iluminador.

Heidegger señala el camino de su búsqueda, que deja abierta para que la responsabilidad reflexiva no se detenga por los cantos de sirena del mundo cultural y técnico para seguir en pos de aquello que, si no tiene imagen definida, tampoco está extraviado en la selva de las utilidades, a las que no sólo se opone sino que también sobrepuja en valor y verdad. Quizá ése pueda ser el sentido de sus propias palabras, en todo caso no desposeídas de tintes enigmáticos:

La filosofía no puede realizar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto es válido no sólo de la filosofía, sino de todo sentimiento y aspiración puramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. A nosotros nos queda la única posibilidad de, con el pensamiento y la poesía, preparar una disponibilidad para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso (Der Spiegel, n.º 23/1976, p. 209 [Citado por Rodríguez, R., 2006: 182-183]).

A pesar de su aparente desencanto, las palabras de Heidegger recapitulan un programa y diseñan un proyecto, vinculados de lleno a la reflexión sobre el absoluto, objeto de este capítulo. En efecto, ellas hacen explícita la denuncia del humanismo banal que sitúa en el actualismo práctico la totalidad de lo que el mundo y el propio ser humano pueden llegar a alcanzar. Sin embargo, de ese porvenir no se descarta el papel del hombre, al que se le pide razón e imaginación - pensamiento y poesía - para que ese sentido más pleno - un dios - se vaya revelando y, cancelada su condición inefable, se haga presente con gestos reales. No se trata, pues, de actitudes gratuitas, de distracción o

capricho, resignación o desesperación, sino de ejercitar la excelencia reflexiva liberadora del cerco que encierra al ser humano en su mundo y lo sobreponga a las presiones pragmáticas. Evitando interpretaciones teológicas, símbolo de un mundo mejor para la humanidad, el dios puede venir a condición de que se allane su camino por el pensar imaginativo, obra del espíritu, liberador de urgencias empíricas, si interpretamos a Heidegger por Hegel.

2.9. Emergencia y fenomenología, vías al absoluto

En coherencia con la primacía concedida a la subjetividad en el pensamiento contemporáneo, la reflexión sobre el absoluto ha adquirido formulaciones fecundas y heterogéneas entre las que son destacables los llamados métodos de emergencia y las entroncadas con la fenomenología de Husserl, entre ellas las fenomenologías de la religión.

Por emergencia se entiende el peculiar impulso del ser humano que propicia la apertura de su acción hacia situaciones reales sucesivamente ascendentes, resituándolo gradualmente sobre cuanto le rodea en la vida cotidiana y coacciona de manera empíricamente exigente. Supone, por tanto, un movimiento de incesante superación que no repite el mismo gesto, como demuestra el dinamismo de la acción en el terreno psicológico y, con no menor evidencia, en el moral, estético, espiritual, en fin, en todo el amplísimo arco de la vida práctica. Según esta interpretación, la conciencia no sale de sí para perderse en los vericuetos de apremios interesados, sino para ejercer el compromiso de superarse a sí misma, cumplimentar sus virtualidades con el objetivo de perfeccionarse y hacer mejores cosas.

M.Blondel, con notable coherencia, diseña todo su proyecto intelectual para poner de manifiesto que la acción es el principio originario de toda la actividad humana: moral, científica, estética, etc. Su carácter permanente es la apertura y movilidad por cuya mediación va alcanzando niveles psicológicos e intelectivos progresivamente superiores que prefiguran un horizonte en el que aparece la experiencia de la trascendencia. Siendo fuente de toda actividad, la acción es anterior a la intervención del entendimiento y al dominio de la voluntad, de los que es origen común. Por su dinamismo emergente se sitúa en el gozne entre las experiencias de la inmanencia, históricas y empíricas, y las de la trascendencia que aparece en el seno mismo de la actividad de la conciencia. Esto no quiere decir que lo trascendente y sobrenatural se revele por la acción, pero sí que están implicados en su propio movimiento al descubrir que nuestros propios actos están siempre inacabados, hasta tal punto que la conciencia no se adecua a sí misma sino saliendo de sí. Ahora bien, éste sería un movimiento vacío si la trascendencia no viniese

a colmarlo, lo que lleva a concluir que la trascendencia está implicada en la propia inmanencia.

Los supuestos que acabamos de sintetizar son los originales de Blondel, articulación de su tesis doctoral que lleva por título *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (Alcan, París, 1893; PUF: 1950). Pero se refuerzan en su voluminosa obra *La pensée* (Alcan, 1934), cuyo primer tomo lleva el título significativo y revelador *La génesis del pensamiento y los peldaños de su ascensión espontánea*, en donde se hace explícita la tesis de que el mundo material es una "decepción sistemática" por la multiplicidad inestable. Debido a ello, el pensamiento no se reconoce a sí mismo más que cuando alcanza a pensar un Pensamiento trascendente, esto es, cuando se hace efectivo como "pensamiento de Pensamiento", del tal modo que pensar, lo que se dice pensar y no sólo hilvanar ideas, es "Pensar a Dios". La trayectoria de Blondel, iniciada con análisis más próximos a la psicología y continuada por la epistemología, concluye en el campo específico de la ontología con su obra *L'Etre et les ¿tres* (Alcan, 1935) en donde reitera que la experiencia del ser no se completa sino mediante la afirmación del Ser absoluto, puesto que ninguno de los seres finitos alcanza a colmarla.

Culminación y síntesis de ese itinerario pueden ser sus propias palabras en una de sus últimas obras:

Parecería natural, por poco que se piense en la diferencia profunda entre el hombre y Dios, concluir con Aristóteles que es desatinado y absurdo establecer un vínculo de semejanza y de acceso entre seres tan desproporcionados. Sin embargo, el normal conocimiento que, según la razón y las definiciones dogmáticas más formales, debemos tener de Dios, prueba que la desproporción no impide la analogía y tampoco impide la congénita aspiración de la inteligencia y de la voluntad humanas hacia Dios, concebido como causa primera, como verdad suprema, como fin perfecto y beatificante. Luego, no podemos impedirnos de tener que conocer lo más posible y poseer ese bien infinito al que nos lleva nuestra inclinación fundamental (Blondel, *Exigencias filosóficas del cristianismo*. Herder, Barcelona, 1966: 225).

Volvemos a encontrarnos con Aristóteles a quien, por caminos distintos pero no divergentes, había conducido también Heidegger. Y esto porque el mundo al que el hombre se enfrenta al pensar en sí mismo no coincide con ninguno de los entes que lo componen. Por eso no es irracional, ni siquiera extraño preguntarse por el Ser, por lo perfecto infinito y absoluto del libro XII de la *Metafísica* aristotélica. Digamos, por último, que el método de Blondel no parece satisfactorio, entre otros a Ricoeur, porque el

mal, la culpa y la desproporción entre el querer y el poder que impregnan la acción humana desde sus primitivas raíces antropológicas impiden el acceso a la trascendencia por el camino de la emergencia.

X.Zubiri, ajeno a métodos próximos a la psicología, en una obra de calado ontológico retoma tesis de la metafísica aristotélica para reincidir en la idea según la cual la realidad - lo que es real - desborda los contornos empíricos, de tal modo que sus formas de darse no caben en los estrechos márgenes de la experiencia sensible. Integrado en tal amplitud, el hombre aparece con identidad específica en cuanto que su modo de ser viene determinado por el "apoderamiento que de él hace lo real". Lo real es una talidad fundamentadora frente a la cual el hombre se define a sí mismo, vinculado de manera positiva con ella por la estructura de su propia personalidad. En eso consiste la religación, que podemos definir, no como un acto puntual, sino como

la inexorable remisión del hombre hacia el todo de la realidad como ultimidad fundamentante. La religación no es el acto de ninguna facultad, sino que es la actitud radical que en todos sus actos personales toma la persona, precisamente por ser persona. El ser subsistente de sí mismo, que es la persona humana, es un absoluto finito. Y el carácter de la actitud como absoluto finito es precisamente la religación (Sobre el hombre. Alianza, 1986: 151).

La religación supone que la realidad se da como exigencia de la estructura específica del modo de ser humano, puesto que el hombre es "animal de realidades". Con lo cual, la realidad de Dios es una donación, pero donación experimental, no abstracta como la de la causa en el efecto, sino otorgada en virtud de lo que realmente es la persona, irreconocible sin su religación a lo real. Por tanto

decir, entonces, que Dios es experiencia del hombre consiste pura y simplemente en decir que está dándose al hombre en un darse que es experiencia. Una experiencia que no es consecutiva al ser del hombre, sino que es una experiencia en la que a una se constituye el hombre como tal. El hombre es Dios dándose como fundamento intrínseco y forma de la religación, en el animal de realidades. Es la forma concreta como Dios se nos da (El hombre y Dios. Alianza, 1988: 317).

Por caminos no homologables con los que acabamos de recorrer, la Fenomenología de la Religión engarza estrechamente con la fenomenología de Husserl, sustentada por su interpretación de la conciencia como intencional - "la conciencia es siempre conciencia de algo" - y por el interés reflexivo focalizado en las vivencias, esto es, atendiendo a la

forma en que la experiencia aparece en la conciencia. Las vivencias, en cuanto experiencias interiorizadas, no son simple reflejo, representación o imagen con duración variable, sino afecciones dotadas de intensidad y permanencia, influyentes de modo regular en la sensibilidad y en las formas de pensar.

Aceptando las tesis anteriores, la Fenomenología de la Religión articula su argumentación a partir del supuesto según el cual las vivencias de naturaleza religiosa son una constante antropológicamente permanente, independiente de tiempos, lugares y formas de manifestarse. Religiosidad, sentido de lo divino, de lo sagrado, percepción de lo trascendente, conciencia de la finitud, acatamiento de absolutos... han estado presentes en la conciencia de los seres humanos, como uno de los fenómenos más persistentes y regulares, universalmente vinculados a la solicitud psíquica de realidades sagradas, últimas, abarcadoras, con influencia en los sentimientos, en las formas de pensar y en la vida práctica de los más diversos pueblos. Mitos, ritos, relatos religiosos, textos admitidos como revelados, etc. así lo testifican.

Dando por cierto que los fenómenos religiosos son constantes y profundamente influyentes, la reflexión debe clarificar por qué la conciencia aparece vinculada a vivencias de este tipo y no a otras, con el fin de distinguirlos de simples efectos fantásticos o impresiones afectivas pasajeras. Es ésta una tarea estrechamente derivada de la investigación histórico-cultural, a través de la cual puede decantarse lo estable y lo pasajero, lo que es pura movilidad, simple aparecer y aquello que permanece con disposiciones fijas. Tarea que de modo ejemplar ha llevado a cabo, entre otros, Mircea Eliade. Su Tratado de historia de las religiones, subtítulo Morfología y dinámica de lo sagrado, deja bien documentado que las manifestaciones antropológicas y culturales que en ella se recapitulan son auténticas hierofantas que, como fenómenos en las conciencias, han tenido efectos muy heterogéneos pero con profunda influencia en la vida de los pueblos. También su obra monumental, Historia de las creencias y de las ideas religiosas (Eliade: 1978), hace acopio de un material que facilita al fenomenólogo datos para comprobar que el fenómeno religioso no es esporádico o excepcional, sino permanente y universal. En la misma dirección, la obra de Otto, Lo santo (1980), concluye sus análisis asociando lo sagrado a su manifestación permanente en la vivencia bajo las formas de sobrecogedor y fascinante.

Pero la descripción analítica de las formas de lo sagrado es sólo un primer momento que requiere pasar de la descripción a la reflexión, para preguntarse por las condiciones subjetivas que en la conciencia hacen posible tales fenómenos. Sin esta cautela crítica, la fenomenología de lo sagrado no pasaría de ser descripción de fenómenos psicológicos, en este caso, bien documentados. Superar este estadio requiere la confrontación de lo vivido

con la reflexión trascendental, que encuentra en Kant su modelo ejemplar al reconocer los límites del entendimiento y la exigencia racional de un absoluto intelectual y moral. Siguiéndolo, podemos comprender que el fenómeno religioso se da precisamente por el carácter abierto y emergente de la conciencia, asociado a la percepción de la distancia entre un pensar del entendimiento, regulado por la experiencia, y un pensar de la razón dirigido a aquellas realidades que den sentido al propio entendimiento. Reflexión que auxilian Hegel, situando la religión entre las formas del espíritu, Heidegger, reiterando la pregunta por el ser, ámbito iluminador y fundamento de los entes, pero no menos la ilustran Aristóteles y santo Tomás, a partir de su bien argumentado interés por la relación contingente/absoluto.

Con tales evocaciones pretendemos señalar que la fenomenología da cuenta de los fenómenos o modos de darse las vivencias, pero es insuficiente para aproximar al ser que los causa. Recurriendo al lenguaje de Sartre, se puede decir que la fenomenología aproxima al fenómeno del ser pero no al ser del fenómeno. Facilita los datos de su aparecer pero a la reflexión corresponde la responsabilidad de hacer coherente su aceptación. Por eso, más que descartarla, la fenomenología solicita la reflexión trascendental para plantear las condiciones de posibilidad de la afirmación de un absoluto, divinidad, ser supremo, en fin, de la razonable existencia de Dios.

La extensión posterior de la fenomenología confirma su amplísima presencia en el ámbito de la ética de M.Scheler, como veremos. En ella se recurre al valor primordial del amor, entendido como movimiento originario, distinto de la simpatía, y dirigido siempre hacia los valores más elevados. Como fundamento último de todos los demás valores, el amor es un absoluto que se identifica con la esencia divina.

La obra de Lévinas continúa las tesis fenomenológicas haciendo hincapié en el principio de alteridad, a partir del cual se origina la ontología y la ética, sintetizada en la actitud de disponibilidad frente al otro, en forma de "heme aquí". El reconocimiento del otro se eleva a condición de mi propia identidad, de tal modo que su realidad precede y configura mi modo de ser, en sentido inverso al de Heidegger. La verdadera diferencia ontológica no es, pues, ser/ente, sino la del otro/yo. La alteridad, por tanto, precede a la propia mismidad: las relaciones y la mirada, símbolo de todas las actitudes subjetivas, deben moverse en el horizonte ético que proviene del otro. Por tanto, la responsabilidad implica tomar a su cargo el mantenimiento de la alteridad, lo que equivale a convertir el no matarás en principio supremo de la identidad personal. Con esta perspectiva, la intencionalidad se encuentra con un horizonte exterior de responsabilidades infinitas derivadas de las relaciones con los otros. Tal reconocimiento quiere decir que la ética precede a la metafísica. El olvido, la separación o falta de referencia al otro constituye el

ateísmo, en cuanto que no permite concebir a Dios como totalmente otro. Ahora bien, el suelo más firme para una ética es Dios, alteridad irreducible y, por tanto, la representación más adecuada del origen de la responsabilidad. Dios no se da como ser, sino como amor, ámbito infinito de sentido, irrealizable fuera de la relación de alteridad (Lévinas, 1987; 1974).

P.Ricoeur articula la reflexión a partir de una antropología realista vertebrada por la secuencia dialéctica arqueología-teleología-escatología. El ser humano está por entero recorrido por la involuntariedad radicada en su propio cuerpo y en un indefinido inconsciente (arqueología). A su vez él es, en su totalidad orgánica y espiritual, movimiento de superación, proceso de interiorización e integración de experiencias que proceden de fuera de sí mismo (teleología). Completando la secuencia, la finitud y desproporción entre el querer y el poder testifican la finitud antropológica que apunta más allá de sí misma (escatología), cuya eventual confirmación no corresponde a la reflexión filosófica por quedar fuera del orden racional. Sin embargo hacia esa realidad se abre un camino a través de la "vehemencia ontológica" del lenguaje simbólico, cuya significación introduce referencias de orden distinto a las denotadas por el lenguaje usual. Su impulso significativo desvela, provoca a pensar más y pensar de otro modo.

El lenguaje religioso es plenamente simbólico, muy particularmente el de los textos que componen la Biblia. Leída como cualquier otro libro, con mentalidad atenta y abierta a las solicitudes de la significación, se concluye que la palabra bíblica no está regulada por las exigencias del sentido común. Los símbolos y expresiones límite a los que recurren los diversos géneros literarios bíblicos y los propios nombres que atribuyen a Dios son contradictorios entre sí desde el punto de vista racional: padre, hijo, juez, reo, pastor, oveja, redentor, víctima, liberador, etc. El cruce de referencias denota una realidad lógicamente indefinible, no reducible al significado del ser tanto según la ontología aristotélica como la ontoteología de Heidegger. En consecuencia, la lectura del texto bíblico concluye en una alternativa: para el creyente el Libro Sagrado es palabra de Dios, revelación de la fe; al no creyente sus símbolos le transmiten el mensaje de que la totalidad de lo real pudiera no ser reducible a las dimensiones empíricas conocidas y que no es impensable otro tiempo no marcado por la diacronía. No le revelan, por tanto, una fe, pero le invitan a pensar las cosas a partir de las referencias simbólicas.

Ricoeur es reincidente al insistir en que los símbolos abren el camino pero, al tiempo, sitúan a la reflexión ante la responsabilidad de replantear racionalmente la cuestión de los múltiples significados del ser, entre los que no hay razones para excluir el modo de ser absolutamente otro y la temporalidad no diacrónica que se prefiguran y sugieren en los lenguajes simbólicos. En todo caso, Dios como realidad absoluta, aunque indisociable de

la fe, otorga coherencia a la dialéctica de la falibilidad, a la desproporción y a la contingencia que recubren el campo entero de la antropología en sus dimensiones orgánicas, psíquicas, morales e intelectivas.

2.1o. El absoluto, ¿inmanente o trascendente a la naturaleza?

La aproximación a las formulaciones filosóficas del absoluto transmite el convencimiento de que, en el seno mismo de la experiencia antropológica, aparecen amplios márgenes pendientes de clarificación que siguen impulsando la actividad intelectual común y ordinaria, de tal modo que preguntarse por razones últimas, indisociables de creencias, no es consecuencia del nivel de ilustración o saber científico que se pueda poseer. Por sí mismas, ciencias y filosofías ni proporcionan creencias ni alejan de ellas. Sólo facilitan conocimiento marcado por las aptitudes y capacidades del entendimiento que, por su mismo testimonio, no está dotado para arrogarse un saber absoluto y totalizador, extensible no sólo a los principios y fundamentos de la realidad objetiva, sino también a las motivaciones y realizaciones propias del ser humano. Libertos del absolutismo cognitivo, como Kant advirtió con acierto, el movimiento intelectual llevado al límite concluye, sin paradoja, en una fe alternativa: fe en un ser absoluto sobrenatural, Dios al que se reconoce como principio, origen y fundamento de lo que hay, o fe en la naturaleza y sus poderes - materia, fuerza, energía, vida - en los que radicaría la razón suficiente de la totalidad de lo existente.

Situada ante la alternativa, para la actitud creyente la realidad sobrenatural no puede concebirse sino dotada de un modo de ser absolutamente diferenciado del modo de ser de las demás entidades. Eso tiene la consecuencia de que su conocimiento sobrepaja las aptitudes cognitivas de la razón simplemente natural, por grandes que sean sus atributos. Reducir a Dios a objeto propio del conocimiento humano supondría eliminar su singular y diferenciado modo de ser, haciéndolo aprehensible por los poderes de la razón. Ahora bien, que su conocimiento sobrepase los límites racionales no quiere decir que su existencia no resulte razonable, precisamente porque ofrece coherencia lógica al margen de sentido inexplicable que la propia razón quisiera realmente conocer. En esa fisura entre el poder y el querer de la razón se sitúa el mensaje de la fe como posibilidad que se ofrece para colmar la comprensión que no le brindan sus aptitudes y recursos. La fe, por tanto, es donación, beneficio recibido, palabra revelada al entendimiento desde fuera de sí mismo, en la medida en que siga buscando lo que no está al alcance de sus limitaciones y contingencias, porque nada encuentra quien no busca nada.

A su vez, ante la alternativa, la razón que sitúa en la naturaleza la plenitud de los últimos principios no es ni más ni menos suficiente que la del creyente. Es razón

simplemente humana, con las mismas limitaciones para no transgredir el conocimiento objetivo, y sin que tampoco en este caso se pueda suprimir la fisura entre su querer conocerlo todo y no poder alcanzarlo. Ahora bien, en tal coyuntura el no creyente opta por no sobrepasar el orden natural y sitúa en él las razones últimas del universo, incluida la complejidad antropológica. El margen inexplicable sobre su fundamento lo atribuye a una realidad igualmente natural: materia, energía, fluctuaciones del espacio vacío o todos y muchos otros elementos naturales en interacción. En consecuencia, la respuesta a la pregunta por las razones últimas se sustenta en una opción que, también aquí, se puede calificar de fe: fe en que alguno de tales elementos naturales pueda ser razón suficiente de todo el orden natural, sin excluir al hombre. Esto supone que sus opciones últimas y conclusivas quedan también fuera del puro proceso lógico racional y sin motivos más rigurosos de los que asisten a quienes optan por una realidad trascendente a la naturaleza.

El recorrido por este capítulo ilustra cómo la reflexión filosófica ha llevado la racionalidad hasta sus límites para que, con fidelidad a la lógica, cada cual pueda optar por lo que entienda más razonable: el agnosticismo que no se declara o se declaraba indiferente, el naturalismo que no encuentra razones para situar el absoluto o divinidad fuera de la naturaleza, la creencia en una realidad absoluta que, según la palabra revelada por el Libro Sagrado, se ofrece como razón trascendente al ser y al existir del universo. Ahora bien, tal opción es ya de naturaleza distinta a la que se deriva del proceso estrictamente racional de las filosofías: es fe o adhesión a algo o alguien que sobrepasa al entendimiento pero colma cognitivamente los interrogantes de la razón sobre el origen, el fundamento y el sentido, no sólo del mundo propiamente natural en toda su extensión, sino de las atribuciones específicas de la subjetividad humana y su singular modo de existir: sentimientos, inquietudes morales, afectivas, estéticas y aptitudes operativas demostradas por la ciencia y la técnica.

De acuerdo a esta última referencia, parece evidente que el problema de un primer principio o fundamento no puede plantearse haciendo abstracción de lo que llamaremos efecto *ánthropos*, porque su modo de ser no es equiparable a los del mineral, el vegetal o el irracional, sobre lo que volveremos en el capítulo séptimo. En todo caso, baste aquí tener en cuenta que Dios no aparece sólo ni de modo principal por demandas lógicas o cosmológicas, sino fundamentalmente por motivos antropológicos asociados a una pregunta como la siguiente: ¿Qué sentido y valor tiene el ser humano a partir de la existencia o no de una realidad trascendente, como la del Dios cristiano? Parece claro que el valor de la existencia y de la vida del *ánthropos* cambia profundamente según se opte por la afirmación o la negación. Se abre entonces una segunda pregunta: ¿Qué es más o menos razonable con el modo de ser humano: la creencia o la increencia? Es así como, no siendo conclusión de un razonamiento, la fe puede abrirse paso como

comprensión razonada.

Enfrentados a la alternativa, pudiera pensarse que los futuros progresos de la ciencia y de la reflexión antropológica colmarán el margen, no sólo para comprender, sino también para explicar con certeza demostrada la existencia de Dios o concluir en su negación. Sin embargo, por grandes que sean sus previsibles avances, que serán inmensos e insospechados al día de hoy, no es previsible en virtud de qué lógica la razón y la ciencia puedan estar algún día en condiciones de dar una explicación conclusiva de lo que queda fuera de su propio orden y es condición del propio razonamiento. Tan ambiciosa pretensión supondría un triple rebasamiento: desde el punto de vista lógico, sería tanto como sustentar el razonamiento en algo anterior a los axiomas, principios o premisas requeridos por cualquier demostración; cosmológicamente equivaldría a atribuir eternidad necesaria a la nada o a alguna realidad contingente; antropológicamente llevaría consigo el reconocimiento de la ciencia y de la filosofía como autoconciencia absoluta en la que aparecerían los principios ontológicos del universo así como la plena comprensión de la *anthroposfera*: estructuras biológicas, disposiciones psicológicas, intelectivas y afectivas, los caminos de la libertad y de la moralidad, en fin, el horizonte de su creatividad y de sus esperanzas. La expectativa de que algún día razón y ciencia se eleven a tan omnicomprendensiva plenitud sería tanto como esperar que la razón deje de ser humana y la ciencia abdique a ser conocimiento, elevadas ambas a sinónimos de absolutos suprarracionales.

3

Experiencia moral e identidad biográfica

Evitando sustituciones de acomodo, el principio general que sustenta el contexto de cada uno de los capítulos de este libro es la indudable raigambre del ser humano en el tejido de las tramas de experiencias que trenzan su mundo de la vida, cuya gravedad fue más estímulo que retracción para su condición de ejecutor que se fue abriendo paso, con intervenciones no conciliadoras: glorioso animal inadaptado, reconocíamos con Ortega, capaz de sustraerse a las coacciones biológicas primitivas que constriñen al antropoide, artesano serio de sí mismo y ejecutor de obras no resueltas por la combinación de materiales. Como a los demás seres, no le cupo otro deber, ni tampoco menor fortuna, que la de fraguar su propia vida y perdurar en el ser por el esfuerzo, como recuerda Unamuno siguiendo a Espinosa, obligado a sopesar circunstancias, tomar decisiones, buscar medios adecuados a sus fines y establecer estrategias para ser eficaz, en gran medida también feliz. A todo ese complejo de experiencias, desde los griegos y particularmente con Aristóteles, lo venimos llamando experiencia moral que, condensada su heterogeneidad, se hace coextensiva y dependiente de los usos de su libertad, indisociable de la biografía, mejor, de la autobiografía, puesto que cada cual es autor sin licencia de sus proyectos de vida, bien es cierto que sancionados con efectos protectores por el grupo o sociedad en la que convive, de la que es colaborador subsidiario.

Situadas entre interioridad y vida pública, en este capítulo nos aproximaremos, en primer lugar, a aquellas experiencias subjetivas que aparecen como vivencias inmediatas y primordiales asociadas a las conductas prácticas. Tales experiencias, siendo primeras, suscitan sin embargo la pregunta por la raíz anímica que las gobierna, lo que remite a las nociones de naturaleza, virtud y ley natural, tipificadas de modo ejemplar a partir de la herencia griega y tomista. Es lo que intentaremos en segundo lugar, por grandes que sean las alergias actuales hacia tales conceptos. Ahora bien, la experiencia moral se aprecia en toda su hondura práctica vista desde sus enlaces con el desarrollo biográfico, a lo que dedicamos el tercer apartado. Por último, inseparable de la colectividad, la experiencia

moral obliga a su confrontación con la trivialidad envolvente de la parquedad moral de las vivencias políticas, incluidos ciertos compromisos hacia conductas antisociales, con lo que concluimos el capítulo. Será en el capítulo siguiente donde los trazos de la experiencia moral quedarán algo más definidos al amparo de la memoria ética que, iniciada en los griegos, acompañó los ideales reguladores del racionalismo ilustrado hasta nuestros días. Es de justicia advertir que en todo el capítulo las ideas de Paul Ricoeur subyacen y animan el riesgo de los comentarios e interpretaciones, en cada uno de los apartados, como las citas irán haciendo explícito.

3.1. Razones y motivos de la experiencia moral

Toda vez que se ha introducido el concepto moral son obligadas las precisiones. Tomado de su raíz latina - mos-, el término moral significa conducta, costumbres, usos, pero también carácter o modo de ser del hombre. El latino mos es la traducción del *éthos* griego, con carga semántica más amplia que su versión latina, puesto que significa morada, modo de vida, residencia, patria y, por asimilación, carácter, sentimientos, manera de ser o sentir, índole y temperamento. Sin que mediaran muchas exigencias de exactitud, la tradición ha venido asimilando mos a *éthos*, con la identificación conceptual entre moral y ética. Sin embargo, con fidelidad a las etimologías, Aristóteles primero, más tarde santo Tomás y por último Heidegger (2000) dan pie para distinguir los dos conceptos. A partir del supuesto de que la existencia humana tiene fines que conseguir, ético es todo aquello que contribuye a alcanzarlos; designa, por tanto, los aspectos teleológicos de la acción. Moral, sin embargo, se aplica a la acción en cuanto ajustada a leyes, preceptos, mandatos, etc. aceptados como referencias reguladoras. En consecuencia, lo ético tiene que ver con el proyecto biográfico que cada cual se propone para sí mismo, mientras que moral expresa lo que, establecido desde otra instancia normativa, es aceptado como contribución que puede mejorarlo o facilitar su realización. A partir de tal distinción, tiene pleno sentido hablar de ética sin moral para expresar que la razón es legisladora única en relación con los fines y usos de la libertad (Cortina: 1980). No sería, sin embargo, fácilmente comprensible hablar de moral sin ética, puesto que tal afirmación supondría la adopción de normas contrarias a la libertad y a la autonomía de la persona. En esta coyuntura perversa no faltan sectas e instituciones pseudosapienciales que imponen morales y formas de vida a todas luces restrictivas para la libertad y, por tanto, contrarias o ajenas a la ética.

Hechas estas precisiones, no cabe duda de que la identificación ética/moral es también frecuente en nuestros días y los contextos filtrarán los significados. Sin embargo, una razón de fondo importante aconseja mantener la distinción en nuestra actualidad, en la que subjetivismo e individualismo se toman usualmente como criterio ético y moral,

desvanecidos o proscritos los absolutos: Verdad, Razón, Conciencia, Dios, Naturaleza. Que eso sea frecuente en nuestros días supone, sin duda, un desvanecimiento o incluso abandono de referencias morales, pero no exime de implicaciones éticas, puesto que no es pensable que la acción humana quede desprovista de teleología y la existencia desposeída de su condición de proyecto que debe ser realizado mediante la fijación de fines, convertidos en bienes que se deben perseguir y conseguir. Precisamente la merma de las referencias morales hace más apremiante la vigencia de criterios éticos que puedan servir de orientación a la libertad y a la autonomía personales, así como de estructura a la convivencia y la sociabilidad.

Desde el punto de vista individual, los fines/bienes que cada persona se propone alcanzar se elevan a referentes éticos que le obligan y, con apremio, le exigen determinadas conductas, teniendo en cuenta su condición de sociable. Situados en una perspectiva colectiva, no es pensable una sociedad desprovista de fines, objetivos, propósitos, etc., que se presupongan como "aprioris" teleológicos reguladores de la acción social y política. Y desde el punto de vista cosmopolita, tampoco es previsible una humanidad sin fines prefijados como bienes universalmente perseguibles, abriendo el campo de los derechos humanos. En este sentido y puesto que no puede darse acción desprovista de teleología, los fines articulan la acción humana en toda su amplitud: la de la persona, la de las sociedades y la de las políticas nacionales e internacionales. Porque va siempre asociada a fines, la acción no es nunca neutra y remite a la responsabilidad de su actor, individual, social o político.

3.1.1. La "estima de sí", imperativo de autorrealización ilustrada

Que el ser humano sea indisociable de su propia e inmanente capacidad para fijarse y conseguir fines implica que sus actitudes son siempre axiológicas: valora, pondera, sopesa, discierne, previene, elige y ejecuta actos que considera preferibles a otros también realizables. Esto quiere decir que el yo se siente capaz y con atributos para asumir responsabilidades, habérselas con el mundo, con las cosas, con los demás y empeñarse en la tarea de seleccionar alternativas, optar por medios adecuados y establecer estrategias prácticas para poder alcanzarlos. La subsistencia en tales empeños es lo que llamamos identidad personal, condensación narrativa a la que se va asignando la diversidad temporal del propio proyecto biográfico. En consecuencia, la conciencia ética, antes que obediencia a una norma o respeto a una ley, es voluntad de responder ante sí mismo de la realización del proyecto de la propia vida y de los fines que en ella se quieren alcanzar. La raíz primitiva de lo ético y de una moral con pretensión de racionalidad radica en la obligación ante sí mismo, asignación personal de responsabilidad que nada tiene que ver con la filautía o amor egoísta de sí mismo, que Aristóteles

censura, sino con el deber de atribuirse la elección reflexiva y razonada (Ética a Nicómaco, 1168 a 30 y ss.). No se trata, pues, de una huida hacia la interioridad, sino de mantener su propia determinación para imponerse a los balanceos de la exterioridad empírica o normativa (cf. supra, 1.3.2).

La obligación de responder ante sí mismo justifica interpretar la experiencia ética y moral como un proceso de legitimación ilustrada: querer ser más, ser de otro modo, ser mejor. Y decimos ilustrada porque es competencia personal que se hace por cuenta de la propia autonomía, en cuyo ejercicio Kant hace consistir la esencia de la Ilustración. Proceder a partir de la responsabilidad ante sí mismo supone sustraerse al moralismo puritano que interpreta la experiencia ética sólo vinculada a la norma que obliga o prohíbe. La legitimidad ética es su contrario: radicaliza la interioridad como reducto de lucidez práctica encaminada a actuaciones libres, manifestadas como solicitud positiva de acciones reales en un mundo de personas, puesto que nada libre es realizable en el solipsismo. La experiencia ética, en consecuencia, no inhibe ni retrae sino que impulsa a la acción personal compartida.

Así la entendió ya Aristóteles, reincidente en la solicitud de no disociar la práctica individual de la virtud de su dimensión intersubjetiva, ejercida mediante la amistad y el compromiso con la vida pública, sin la cual pierde todo sentido la preocupación ética. Kant, en contra de tópicos y malentendidos, no ve el desarrollo ético sino como acontecer progresivo hacia el compromiso con una comunidad cosmopolita. En Hegel, a su vez, la voluntad subjetiva de bien no es sino el primer paso de la moralidad efectiva (*Sittlichkeit*) sólo realizable por la integración comunitaria. El compromiso, pues, ante sí mismo tiene dimensión pública, en cuanto que los fines y bienes individualmente prefijados no podrán ser ajenos al realismo reconociendo que las conductas se llevan a cabo en ámbitos de interacción, sin pasar por alto que los seres humanos no somos sensibles al mismo proyecto, no ya social o político, pero ni siquiera existencial.

Que el ser humano está dotado para realizar su proyecto biográfico a partir de sí mismo es una evidencia confirmada si se atiende a las modalidades heterogéneas de sus actos, no todos del mismo rango ni con igual dosis de autonomía, puesto que nos consta por experiencia propia que somos sujetos de decisiones con mayor o menor grado de libertad. Es precisamente el más y el menos que acompañan al acto de elegir lo que descubre la verdadera faz de la libertad: ella no es atributo antropológico naturalmente definido, sino potencialidad actualizada por actos que marcan la progresión de la autonomía del sí mismo, con frecuencia oscilante y vacilante, para llegar a alcanzar lo que todavía no es. La libertad, por tanto, es emergencia resuelta prácticamente, conquista experimental, tarea inaugurada en cada acción en la que se pone en juego actualidad y

expectativa. Ideas clara y bellamente expuestas por J. Antonio Marina en *Ética para náufragos* (1995). En términos más psicológicos también en *Anatomía del miedo* (2006) en donde, a través de la cartografía de los temores humanos y sus formas, deduce y propone una invitación a la valentía.

3.1.2. Experiencias implícitas al acto libre

Las complejidades implícitas a la progresión de la libertad son percibidas desde las primeras páginas simbólicas dedicadas a la experiencia ética hasta nuestros días. Baste recordar el arco tendido entre el Prometeo encadenado de Esquilo en las que el héroe se pregunta por la razón de sus desgracias, y la actual literatura, que alberga muchas dudas sobre la naturaleza y los alcances de la libertad, teniendo en cuenta la situación de acoso y despersonalización en que vivimos. Recorriendo la curvatura de ese problemático arco, cuyo primer pilar es Esquilo, encontramos, entre otros, a Espinosa, Kierkegaard, Dostoievski, Kafka, Sartre, en buena medida Heidegger, caminando en dirección inversa al optimismo. Pero tampoco son escasos los testimonios de que la libertad se confirma por sus resultados positivos: Aristóteles, Kant, Hegel, Ortega, Arendt, Habermas o Ricoeur son algunos ejemplos de la confianza en la libertad ilustrada.

Aproximar a la comprensión de la libertad supone acompañar el itinerario de los avatares mediante los cuales sus experiencias se van interiorizando como memoria ética encaminada a la acción. Es éste un trayecto por el que la libertad se descubre, no como don heredado, sino como empeño pretendido progresivamente enriquecido, que induce las vivencias de la autonomía personal. Siguiendo a P. Ricoeur (1990, 1996), lo que significa la acción libre puede ser fenomenológicamente descrito si se atiende a la secuencia de atributos concurrentes en ciertos actos que los diferencian esencialmente de otros en los que, aunque atribuidos al mismo sujeto, no concurren tales categorías.

A) La experiencia subjetiva del acto de elegir

La vida cotidiana no se nos presenta pautada ni sometida a cauces fijos, pero tenemos experiencias sobradas de que tampoco queda pendiente de la plenitud de nuestra autonomía, mucho más mermada de lo que deseáramos. Fiel a esta experiencia, el lenguaje ordinario llama libres sólo a las acciones investidas de ciertas categorías, entrelazadas entre sí, cuya concurrencia simultánea permite calificarlas de libres y distinguirlas de las no libres. Recapitulando sus categorías, todo acto libre es: a) motivado; b) intencional en relación a un fin; c) proyectado; d) imputable a un agente. Aclaremos brevemente cada una de tales categorías:

Motivado. Una acción es libre cuando su autor puede alegar ante sí mismo y ante los demás las razones o motivos por los que la ha realizado. Eso quiere decir que lo libre obedece siempre a una secuencia motivada, en la que motivo no significa causa, en cuanto que ésta lleva implícitos apriori sus efectos. Por muchos y fuertes que sean los motivos, un proceso motivado es siempre reversible y revisable, sin analogía con otro regido por el determinismo de la causalidad natural. Los motivos van asociados a la posibilidad de desistimiento, al más y al menos, tanto en la cantidad como en la cualidad. Por tanto, lo libre y lo no libre son dos categorías que se comunican, dos polos de una escala variable en intensidad, según la fuerza y la eficacia de los motivos. En consecuencia, lo libre no lo es del mismo modo ni en el mismo grado: hay actos más libres y actos menos libres.

Intencional en relación a un fin. Desde el inicio de este capítulo venimos interpretando la ética como experiencia vinculada a fines. Esto quiere decir que el acto libre es siempre intencional, en cuanto que supone la salida de la inmanencia del sí mismo para dirigirse a algo que le es ajeno o todavía no existe: sus objetivos o aquello que el acto ejecuta y, por tanto, pone en existencia. En este sentido, no pueden llamarse libres acciones realizadas con conciencia, pero sin fin alguno, como cuando movemos un brazo o damos un paso sin que nos propongamos realizar o alcanzar algo determinado. Éstos son actos del hombre, no actos humanos, decían los escolásticos.

Racionalmente proyectado. En la acción libre, la intención tiene siempre un carácter anticipatorio que preanuncia el diseño del proyecto que ha de seguirse para lograr el fin propuesto. Aparece así el aspecto de cálculo previo que previene a toda acción libre, a modo de principio regulador que contrarresta la dosis de irracionalismo implícito e inevitable en toda actividad humana, asociada a la falta de claridad mental, a la ausencia de evidencias definitivas con las que generalmente se encuentra todo agente cuando debe tomar decisiones concretas. Es improbable que en ellas no intervengan elementos ajenos a la racionalidad: intereses, impulsos o deseos, con el peso de dudas sobre si no hubiera sido preferible haber hecho las cosas de otra manera. En el acto libre tales márgenes quedan subrogados por la planificación anticipada a partir de los motivos.

Imputable a un agente. La acción libre tiene siempre un sujeto explícitamente reconocible, al que pueda asignarse lo hecho, sea individual o sea colectivo. La responsabilidad, por tanto, no se difumina entre intermediarios o colaboradores, sino que debe poder ser asignada identificando la autoría, con una doble consecuencia. En primer lugar, no hay acto libre exento de responsabilidades, tanto por lo que se refiere a lo hecho, como a las consecuencias futuras que

puedan derivarse. En segundo lugar, sólo actos consumados, con sustancia real, pueden ser imputados, no tendencias, deseos o intenciones, sin que éstos sean ajenos a la calificación ética. Sin embargo, lo libre va asociado a la práctica consumada, no a la intencionalmente proyectada pero no ejecutada.

Paradigma de complejidad y síntoma de fecundidad, el ejercicio de la libertad no se encasilla en el instante sino que lleva implícita la secuencia fenomenológica que, con Ricoeur, podemos calificar como "gramática de la acción": lo libre supone comprender en unidad el circuito completo de sus articulaciones desde la fase del proyecto a la de deliberar, para culminar en la ejecución. Son momentos en los que, como en el discurso gramatical, intervienen elementos de naturaleza diversa: motivaciones psicológicas, reflexión teleológica e intenciones pragmáticas. En consecuencia, no es banal reconocer que en el acto libre se conjugan la plenitud de los atributos humanos y se expresa la sustancia de sus capacidades efectivas.

B) La experiencia de la libertad intersubjetiva

Pero no se alcanza la comprensión adecuada de lo que es la acción libre si se considera al ser humano en soledad, a modo de subjetividad independiente, porque su propia entidad es en sí misma comunicable y toda experiencia adquiere el sello de la humanidad sólo cuando se la aprecia e interpreta desde la vida en comunicación, que comienza en las disposiciones interpersonales para adquirir sentido pleno en el seno de las instituciones y en la integración colectiva. Que la libertad no adquiere pleno sentido sino en la interacción es la experiencia que se va interiorizando al ritmo de la ontogénesis, puesto que incluso las potencias orgánicas espontáneas no se desarrollarían sin la comunicación. Eso no parece dudoso si se piensa, por ejemplo, en la facultad locutiva o la tensión transformadora del *ánthropos*. La interacción es, en efecto, un hecho primitivo. Tal supuesto implica reconocer que el acto libre, siendo subjetivo, no puede realizarse sino en la intersubjetividad, lo que supone reconocer media ciones entre estos dos polos que, sin merma para la libertad subjetiva, hagan razonable el reconocimiento de la alteridad y la integración comunitaria.

La experiencia de la libertad se alcanza realmente cuando un agente libre se encuentra con otro querer libre en la coyuntura de situaciones reales en las que no se puede eludir el hecho de tener que obrar. En esta comparecencia empírica, las dos voluntades están obligadas a engendrar un obrar común libre como único medio para poner a salvo la identidad de ambos, en cuanto que el proyecto intencional de cada uno no se completa en su esfera particular, porque debe pasar por la libertad del otro, que es su semejante y no su súbdito. Sin la presencia concurrente de otro ser reconocido

idéntico a nosotros, cabría preguntarse cómo podríamos reconocernos como seres dotados de libertad en el momento de la acción. Cualquier respuesta sería una ficción, dado que el mismo acto que nos desata de las coacciones naturales y desborda el determinismo pone en evidencia la condición de vinculados a los demás. Reconocimiento por el que se confirma que el libre albedrío no es atribución eventual, que pueda darse o no darse, sino facultad duradera, contrastada y revalidada por las mediaciones intersubjetivas.

La experiencia de la alteridad puede llevar a la negación del otro abriendo el camino al conflicto, a la manipulación, al oprobio, a la esclavitud..., con todo el cúmulo de perversiones nada difusas en la memoria de la humanidad - ¡glorificada como libre!- puesto que se avivan cada día. Y no cabe duda de que, situados en los entresijos de la alteridad, son frecuentes las paradojas: por una parte se proclama la identidad esencial de los seres humanos y, por otra, se rechaza la posibilidad de éticas con exigencias de cierta universalidad. Sin embargo la humanidad, entendida como conjunto de seres con igualdad ontológica y moral, requiere referencias éticas que puedan ser compartidas con el fin de garantizar los que hemos llamado universales antropológicos. Tales referencias pueden ser determinadas sin recurrir a fuentes heterónomas, puesto que aparecen asociadas a las vivencias subjetivas cuando la razón práctica se ve obligada a valorar para poder seleccionar y ejecutar, sea cual fuere el rumbo de sus actos. La precedencia axiológica o del valor aparece, pues, como punto de partida de una serie de mediaciones sobre las que se articula la integración intersubjetiva: la norma, el imperativo y la ley. Itinerario que seguimos con las sugerencias de Ricoeur (1990).

3.1.3. Experiencias axiológicas básicas: el valor, la norma, el imperativo, la ley

Reconocer la alteridad introduce el arduo aprendizaje que enseña a obrar compartiendo libertades, puesto que nadie puede declararse liberto de su condición intersubjetiva. En la coyuntura, el sujeto vuelve sobre sí mismo y descubre que la conciencia no percibe con indiferencia ni con el mismo grado de aprecio la heterogeneidad de experiencias: atribuye a unas más valor que a otras, les otorga mayor densidad, apremio o consistencia, etc. hasta tal punto que nos vemos obligados a jerarquizar, establecer calificaciones y clasificaciones, que regulan el orden de las preferencias. A partir de la actitud evaluadora se abre el campo de las mediaciones éticas entre subjetividad y alteridad, fundadas sobre el sustrato de los valores.

El valor, como el ser en Aristóteles, se dice o aparece bajo muchas maneras, pero en todas se revela como comprobación testimonial de que el ejercicio de la libertad sería incomprensible desde la neutralidad, la apatía o la indiferencia, de tal modo

que la intencionalidad y racionalidad de la elección se justifican a partir de un acto de evaluación implícito en la noción de motivo. Bien es cierto que ningún objeto o acto encarna valores absolutos: nada es la justicia, el respeto, la prudencia o el bien, pero eso no impide que toda entidad, cosa o hecho no estén dotados de densidad axiológica diferenciada, que actúa a modo de mediación previa para establecer la comunicación entre actos valorativos y, por tanto, la coexistencia e interacción de libertades.

No cabe duda de que todo valor hace referencia a contextos previos, éticos y prácticos, ya que no es sustantivo, sino adjetivo. Pero eso en nada invalida la certeza de que hay cosas y acciones que se presentan como dignas de mayor aprecio que otras y, por tanto, garantizan que la elección tenga siempre motivos para sustraerse a la arbitrariedad. Precisamente porque no todo es igual ni vale lo mismo, sin derroche de energía psíquica, la elección se perfila dirigiéndose a lo más valioso en cuanto deseable, frente a lo menos valioso, aquello que se presenta como su contrario: lo no deseable, lo indeseable y, por tanto, rechazable. El valor, en consecuencia, sin entrar ahora en sus grados o valencias, aparece como diferenciador de realidades y, al tiempo, suministrador de motivos para superar la espontaneidad, otorgando carácter razonable a la elección. Ahora bien, el propio pluralismo y el subjetivismo, inseparables de toda situación selectiva, hacen emerger la necesidad de criterios reguladores para garantizar que las interacciones se desarrollen en un contexto de coexistencia solidaria. Es así como, fundada en la experiencia axiológica, se revela la racionalidad de la norma, del imperativo y de la ley.

La experiencia de la norma va asociada a la delimitación o imposibilidad de elegirlo todo, encauzando la intencionalidad y afinando la elección para seleccionar, dentro de la amplitud de lo deseable, lo que es preferible: aquello que adquiere primacía respecto a otros valores deseables pero no dotados de igual rango. Si ciertas realidades se presentan como valores preferibles, es razonable que su elección se eleve a norma, puesto que lo contrario supondría una contradicción lógica y una incongruencia psíquica. La norma, en consecuencia, se va configurando como regularidad que unifica la diversidad de los deseos y las pretensiones de la voluntad a través de la tendencia hacia lo preferible. Ahora bien, lo que se toma como norma se convierte en usual, facilitando el paso de las preferencias particulares a las costumbres compartidas y de éstas a la noción misma de contrato, entendido como confluencia de voluntades, justificada por la coincidencia en valores preferibles.

El imperativo añade a la experiencia de la norma la del mandato, bajo la forma "haz esto", que particulariza y aplica acciones concretas la forma genérica de la norma. En consecuencia, todo sistema o conjunto de valores preferibles, ante la exigencia de vivir comunitaria y socialmente, se interioriza en forma de imperativo razonable que obliga. Se alcanza así un criterio dirimente en el ámbito ético, individual y colectivo, puesto que lo obligado es tolerable, en cuanto concordante con el mandato, a la par que todo cuanto lo contradice aparece como intolerable. Por tanto, antes y con independencia de la legislación positiva, se abre el campo de lo permitido y lo prohibido a partir del imperativo implícito a los valores preferibles que, en buena lógica, obligan precisamente por las razones que les dan preferencia. Si bien la vinculación a lo preferible no garantiza la uniformidad en los actos de elección, eso no quiere decir que estemos desprovistos de instrumentos racionales y mecanismos para seleccionar, discutir, consultar, etc., para alcanzar acuerdos regulados por la racionalidad basada en la evaluación axiológica.

La experiencia de la ley añade a la experiencia de la norma y del imperativo la exigencia de universalidad. La ley moral presupone que se puede establecer algún grado de analogía entre el ámbito moral y el de la naturaleza, de tal modo que lo mismo que en ésta tienen validez ciertas leyes, también la moralidad debiera gozar de estructura equivalente: leyes que garantizaran la regularidad de los usos legítimos e ilegítimos de la libertad, así como los límites de lo tolerable y lo intolerable. No cabe duda de que tal pretensión es problemática puesto que toda ley reclama una lógica biunívoca o racionalidad coincidente entre los hechos y la razón, lo que no parece ser así en el ámbito práctico. Sin embargo, la experiencia ética no aísla la subjetividad, sino que la vincula a la realidad mediante la intencionalidad axiológica que evalúa, elige y prefiere, actitudes que hacen compatible la relatividad en el aprecio con la universalidad en las obligaciones, esto es, con una ley. Siendo cierta la dificultad, no lo es menos que el naufragio de las posibilidades normativas generalizables se producirá en la medida en que se pierda realismo, contacto con lo real, con el valor de seres y acciones, recluso cada cual en el reducto de la interioridad individualista. Problema siempre pendiente, hoy reavivado por la primacía del subjetivismo individualista.

3.1.4. Corolarios: experiencia institucional y duplicidad ontológica

Los corolarios del itinerario descriptivo de las vivencias implícitas a la acción libre, interpretada tanto subjetiva como intersubjetivamente, los sintetizaremos en torno a cuatro. El primero es que las repercusiones y consecuencias del ejercicio de la libertad son mucho más extensas en el espacio y en el tiempo que las circunscritas por los

contornos de la subjetividad y por las ilaciones intersubjetivas, puesto que la acción libre lleva en sí misma el impulso explícito a engendrar un mundo de libertad: ciencia, arte, derecho, instituciones, en fin, la cultura e incluso la religión son sólo comprensibles como efectos reales de actos libres. Lo que, en sentido inverso, conduce a que el atributo antropológico de la libertad sólo es descriptible e interpretable por las obras en las que se objetiven sus actos.

En segundo lugar, sólo en las instituciones el individuo puede probar su libertad real, puesto que únicamente en ellas lo libre aparece como atributo de cada uno y, al tiempo, como patrimonio común compartido, cuyo ejercicio requiere la autoridad en forma de mediación razonable que haga compatible autonomía individual con la experiencia de su limitación por el poder, consecuencia del ejercicio de la autoridad. De este modo, el atributo antropológico de la libertad se enriquece en forma de acción encaminada a la liberación, en cuanto que, para no hipotecar su subjetividad, cada sujeto se ve en la obligación de empeñarse en una permanente contienda para racionalizar y hacer libres a las instituciones y al poder que las regenta. Por esa razón, la responsabilidad ética no puede abdicar del compromiso para que la vida política sea fomento de libertad y no de coacción, lo que reclama que la reflexión ética se continúe en forma de filosofía política. Así lo ilustra la larga tradición que, desde Platón, recorre todas las grandes filosofías, entre ellas las de Aristóteles, san Agustín, santo Tomás, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, etc. para terminar, si se prefiere, en Ortega y Habermas.

En tercer lugar, no puede ocultarse la experiencia según la cual también en las instituciones la libertad puede perderse en el anonimato, en la irresponsabilidad o en el legalismo despersonalizador. Pero, por vía negativa, eso confirma el compromiso ético con la personalización de las instituciones para que los mecanismos estrictamente políticos no se erijan en los únicos legítimos, usurpadores del papel de los individuos, y contrarios a iniciativas sin adscripciones políticas o ideológicas. Si eso sucediese, supondría la sustracción de la libertad en nombre de la eficacia, la organización o la burocracia, a las que el individuo debe oponer su compromiso liberador. Ahora bien, la reivindicación de subjetividad y autonomía frente a lo institucional, tampoco puede perderse en el anarquismo ético y político, falto de horizontes realizables, sólo atento a la denuncia en nombre de la utopía, sin propuesta de bienes y fines asequibles. Actitudes perturbadoras para la vida social, en cuanto que se proponen salvar el mundo como totalidad abandonando la parcela que tiene cada cual encomendada.

En cuarto lugar y como conclusión de mayor calado, la "gramática de la acción" abre un horizonte de sentido en el cual la palabra libertad evoca la constelación de conceptos asociados a experiencias contrarias: determinismo, necesidad, contingencia, posibilidad,

causalidad, etc. De este modo, el ser humano adquiere conciencia de que todos sus actos, incluso aquellos que reconoce libres, son limitados y condicionados por su propia pertenencia al mundo físico y biológico. Y tenemos motivos sobrados para admitir las limitaciones y condicionamientos psíquicos inconscientes, los que provienen del carácter, de la herencia e incluso de la educación y del medio. Pero el poder y vigencia impulsiva de todo ese mundo de involuntariedad se desvela precisamente mediante las vivencias de aquellas acciones que consideramos autónomas y cuyo modo de darse pone en clara evidencia que no todo en el mundo es libre: hay libertad pero también determinismo. Se confirma así una profunda duplicidad ontológica: uno es el modo de ser propio del hombre, otro el modo de ser propio de los demás entes. Si la libertad es esencia del primero, el segundo está vinculado a la necesidad y al determinismo.

A partir de este corolario tiene sentido hablar de una doble ontología: la que toma como objeto al ente libre y la que fija sus objetos en todos los demás entes, reconociendo la discontinuidad ontológica entre los entes del reino de la libertad y los del reino del determinismo, sin analogías de valor y sentido. Las diferencias entre ambos no son de rango, grado o jerarquía, sino de esencia: lo libre y lo no libre pertenecen a dos modos de realidad en sí mismos no homologables. Carecen, por tanto, de sentido las disputas por la primacía, puesto que sus modos de ser no admiten comparaciones.

La serie de experiencias que hemos ido recorriendo constituyen lo que pudiéramos llamar urdimbre ética de la personalidad, en cuanto que articulan la trama de vivencias básicas a partir de las cuales adquiere racionalidad la acción libre. Pero su propia descripción introduce la pregunta por las condiciones antropológicas que la hacen posible. Dicho de otro modo: la acción libre es un modo de obrar radicado en un modo de ser que conviene clarificar. Con clarividencia, los griegos abordaron la cuestión articulando entre sí los conceptos de naturaleza, alma y virtud.

3.2. La naturaleza humana y los atributos del alma

Admitiendo por adelantado no pocas prevenciones actuales sobre ambos conceptos, naturaleza y alma, entendidas en su genuina raíz griega, siguen actuando como supuestos a partir de los cuales se hacen comprensibles las acciones humanas, sobre todo las que llamamos libres. Se trata, eso sí, de despojar ambos conceptos de la irracionalidad ingenua e inmotivada y situarlos en su pleno sentido antropológico. Para los griegos, naturaleza significa aquello que otorga a los entes estructura específica y constante de la que se derivan sus funciones y comportamientos. Los seres en su totalidad e individualmente se organizan y son apreciables por sí mismos, por su naturaleza, de tal modo que sus acciones, relaciones, conexiones, desarrollo, etc. desempeñan un papel sub

sidiario, subordinado a su específico modo de ser natural. No en vano Aristóteles define la naturaleza como "principio de movimiento y reposo" de los seres: ella es su sustancia, responsable dinámica del arco completo de sus acciones: biológicas, cognitivas, éticas y técnicas (Física II, 1; Met. V, 4).

Por su parte, el alma para los griegos evolucionó desde el significado que la asociaba al sustento de la vida biológica, en la acepción de *Phyké*, para expresar el compendio de toda la actividad psíquica e intelectual del ser humano. Nada más lejos del pensamiento griego maduro que una concepción del alma como ser fantástico o fantasmático, huésped del cuerpo. Desde los pitagóricos, el alma griega es capacidad de conocer, de razonar, de sentir y de reproducirse, complejidad que la aproxima a concepciones actuales (Maceiras, 1984). Así la recibe Platón de los pitagóricos, implicándola en toda la vida orgánica y psíquica, por encima de sus simbolismos. Aristóteles le otorga connotaciones relacionadas con la naturaleza en su totalidad, de lo intelectual a lo mineral y botánico, con gran papel en la propia salud corporal.

La naturaleza entendida como estructura ontológica de los seres ha venido recibiendo severas críticas a partir de la insistencia historicista en que el hombre no tiene naturaleza sino historia, como sintetiza Ortega. Sin necesidad de renunciar a los griegos y admitiendo las razones del historicismo, quizá convendría reformular este enunciado diciendo que la naturaleza del hombre es la de ser histórica, admitiendo así la importancia que en el desarrollo de las manifestaciones antropológicas tienen el mundo y la historia (cf. supra, 1.3.1) Ahora bien, por respetables que sean las razones del "antinaturalismo", lo cierto es que, con la atención puesta en las propias ciencias experimentales, es perceptible hasta qué punto las entidades, entre ellas la humana, están dotadas de caracteres estructurales y diferenciales.

Pero, en nuestro contexto ético, un hecho más invita a no dar por superado el concepto de naturaleza, tampoco en la actualidad. Son las preocupaciones por definir los derechos humanos, que no será fácil establecer desde un pluralismo antropológico ajeno a la afirmación de atributos dotados de permanencia. Asunto que se justifica a partir del retorno a lo natural, de tal modo que nuestras concepciones actuales, propensas al universalismo, postulan un núcleo biológico, psíquico, afectivo, intelectual y ético, que hemos llamado ya universales antropológicos, en cuya ausencia sería más que probable que las diferencias empíricas condujesen al exterminio de los más débiles por obra de los más fuertes. Y esto porque las diferencias empíricas son un apriori antropológico de todos los tiempos: diferencias de tamaño, fuerza, salud, color o de capacidades de subsistencia. Mal se podría pensar en derechos humanos o en una sociedad cosmopolita sin criterios que, domeñando y rectificando las diferencias naturales, contribuyan al

sustento de un núcleo de humanidad que permita sustentar la identidad ontológica de los seres humanos.

Por su realismo y, al tiempo, por el convencimiento de que todo lo real puede ser mejorado y lo bueno alcanzar un grado superior, la reflexión griega es todavía hoy uno de los grandes hitos en el esclarecimiento de la experiencia ética, desde perspectivas diversas. En su contexto se forja el concepto de naturaleza humana y el de la estructura compleja del alma, subyacentes a las grandes filosofías de Platón y Aristóteles, ambas soporte conceptual de la filosofía escolástica, particularmente de la de santo Tomás de Aquino, cuya influencia se hace sentir en la diversidad de corrientes éticas en la que llamamos cultura occidental.

Pero la razón última para incluir aquí a los griegos es el convencimiento de que la reflexión moral solicita una estructura antropológica de encuadre, a partir de la cual resulte coherente hablar de bienes y fines, de criterios éticos, de valores y normas, etc., desde cualquier perspectiva: naturalista, racionalista, empirista o simplemente utilitarista. Y eso es lo que Platón y Aristóteles han sido capaces de estructurar, a través de conceptos hoy menos usuales como los de alma, naturaleza y virtud que, no cabe duda, han sido objeto de reinterpretaciones y denominaciones tan atinadas como heterogéneas, sin haber perdido por eso las atribuciones y funciones básicas que ellos les reconocieron. Sin tales referencias de fondo, ¿qué sentido tendría hablar de valores, imperativo categórico, reconocimiento de la alteridad, incluso de utilidad etc.? Porque la reflexión griega, con nobleza y seriedad antropológicas ha establecido las condiciones trascendentales de la experiencia moral, y así se abrió el camino a la pluralidad de sus formas y representaciones hasta nuestros días.

3.2.1. Estructura del alma y función de las virtudes: el platonismo

Platón vertebró toda su filosofía en torno a un principio antropológico fundamental: el ser humano es un organismo compuesto por un principio material que se expresa y actúa como cuerpo con inclinaciones propias, y por otro espiritual cuya naturaleza y funciones conocemos a través de lo que llamamos alma. El alma es, en efecto, un trenzado de tensiones, apetitos y deseos, no entidad homogénea identificable como entidad unitaria. Aunque la mayoría de los mortales vive de acuerdo a los apetitos del cuerpo, sin embargo el alma bien constituida y educada está en permanente contienda por sobreponerse a ellos, en el afán de ascensión permanente para sobrepasar las apariencias y buscar la verdad de las cosas y el bien en las acciones, convictos de la imposibilidad de encontrarlos por entero. Verdad y bien, en efecto, no son realidades asequibles, sino previsiones ideales progresivamente buscadas, como simbólicamente se dice en el libro

VI de la República (508 d-509 a), a modo de intuiciones intelectivas o axiomas éticos y epistemológicos que el alma lleva en sí misma y movilizan la actividad anímica de tal modo que, ante las cosas concretas y sensibles, impulsan a hablar con verdad y obrar rectamente. Si no existiesen como ideales supremos, el entendimiento y la voluntad quedarían desprovistos de referencias para afirmar el grado de verdad de las palabras y de bien en las acciones. Ahora bien, como las cosas y todo el mundo sensible son contingentes, limitados e imperfectos, es imprescindible la educación intelectual y moral para aplicar debidamente el nombre verdadero a cada cosa y la debida calificación ética a cada acción. Eso quiere decir Platón cuando propone que no debemos entretenernos en lo justo o verdadero "que tú o yo" podamos decir o hacer, sino preocuparnos de la verdad y la justicia en sí mismas. La verdad y el bien, pues, son reales pero solamente para quien se propone ser veraz y vivir justamente, no para el que todo es igual, para quien todo es verdadero, lo que equivale a decir que todo es falso.

Para llevar adelante este proceso ascendente, el ser humano está dotado de atributos suficientes que son las virtudes o fuerzas de perfección mediante las cuales puede hacer triunfar los ideales inteligibles de la verdad y del bien sobre las limitaciones e inclinaciones que le imponen el cuerpo e incluso el alma que lo habita. La realidad antropológica, en efecto, está articulada por un impulso concupiscible que provoca la ambición, el ansia de posesión y placer; por otro irascible que invita al dominio y al poder; pero también por un tercero, el inteligible, que induce a conocer y actuar con rectitud manteniendo en sus justos límites a los dos anteriores. A tal propósito contribuyen las virtudes que representan la excelencia en el comportamiento de cada ser en su orden natural: la virtud del ojo es la agudeza visual, la del perro guardar la casa, la del cuerpo la salud vigorosa. El alma tiene como virtudes o excelencias las siguientes: la agudeza de espíritu o prudencia, la templanza para someter lo concupiscible y la fortaleza para domar lo irascible. Del ejercicio equilibrado y armónico de prudencia, fortaleza y templanza emerge la justicia que es ejercicio virtuoso de los individuos y, al tiempo, práctica social puesto que la vida ética adquiere plenitud de sentido en la proyección comunitaria y política.

Esta referencia al platonismo interesa tanto por su explícito análisis de las tendencias que compiten en el hombre, cuanto porque Platón no lo deja desposeído de instrumentos o excelencias para una vida ética regida por un ideal de bien y verdad que, por no estar situados en nada concreto, son estímulo para la totalidad de sus afanes intelectuales y morales. Pero todavía con una notabilísima convicción, constante en la obra platónica: sin educación, la verdad y el bien son estériles porque el hombre supedita su vida a la simple utilidad que no mira más allá de la lucha por la supervivencia. Pero la educación debe ser integral: por la gimnasia se debe formar y educar al cuerpo; el alma, a su vez,

será educada mediante el conocimiento científico - matemáticas, astronomía, artes - y la ascética moral. Pedagogía, por tanto, integral dirigida a "toda el alma", para encauzar sus de seos concupiscibles, sus ambiciones irascibles y hacer eminentes sus capacidades intelectuales. Tal es el realismo intelectual y ético de Platón como puede apreciarse en los libros V y VII de República, entre muchísimos otros pasajes, que no permiten confinarlo en el tópico que hace de él un defensor de dos mundos: todo lo contrario, es la voluntad de acertar cuando tratamos con nuestro mundo de cosas lo que solicita que la verdad y el bien estén en el entendimiento, si no queremos perdernos en la contingencia y en el individualismo.

Si, tras esta evocación, debemos ahora preguntarnos por el criterio básico de la ética platónica, podría contestarse que consiste en sobreponer a las pasiones y deseos el ejercicio de las virtudes - templanza, fortaleza, prudencia y justicia-, en el convencimiento de que el bien es ideal no asequible, pero realmente eficaz para poner en marcha las conductas de quienes desean convivir en una sociedad no dominada por los intereses y la corrupción, como explícitamente denuncia en la Carta VII. El bien, pues, no es modelo absoluto convocante a la fascinación, pero sí idea límite que debe motivar y orientar al que quiere decir la verdad y obrar rectamente.

3.2.2. La virtud como práctica comunitaria y social en Aristóteles

Aristóteles, continuando la estela de su maestro, introduce no pocas precisiones y novedades que perduran en la reflexión posterior, incluso en las éticas no adscritas al aristotelismo, partiendo del supuesto fundamental según el cual lo propio de la naturaleza humana, aquello que la distingue de todos los demás seres, es la racionalidad determinada por la sociabilidad. De hecho, la sociabilidad es comprobación de la racionalidad, como confirma la palabra, el lenguaje articulado, facultad por excelencia exclusiva del hombre, de tal modo que él no podría ejercer la racionalidad sin vivir en sociedad, ni vivir en sociedad si no es bajo el régimen de la razón. Ahora bien, la vinculación de sociabilidad y lenguaje no obedece a un mecanismo puramente orgánico, sino al impulso ético que induce en el ser humano la necesidad de expresar lo que es justo e injusto, lo bueno y lo malo. Esto quiere decir que el sentido ético natural es la raíz primitiva de la racionalidad y la sociabilidad. En este punto Aristóteles fija todo un programa que alcanza a nuestra actualidad (Política, 1, 1253 a 11-13). En primer lugar, la naturaleza humana aparece, no como compendio de atributos más o menos apreciables, sino dotada de estructura molecular cuya estabilidad viene dada por el compartimiento de valencias entre sociabilidad, racionalidad y experiencia ética, que permite sustentar en ella "la casa y la ciudad", al estar dotada de todos los elementos aptos para procurar duración y permanencia a la convivencia. En segundo lugar, Aristóteles agudamente adelanta la

convicción de que la palabra - el lenguaje, el diálogo, el discurso - es mediación que funda la racionalidad social, no el poder y la fuerza. La palabra, pues, es lo contrario del conflicto, por eso donde no hay palabra su espacio es recubierto por la violencia. En tercer lugar, la adecuación mutua de racionalidad y sociabilidad, a partir del sentido ético de lo justo y lo injusto, se eleva a criterio de moralidad, con lo cual toda calificación moral - bueno/malo - deja de tener sentido en la soledad individualista.

La convergencia práctica de racionalidad/sociabilidad/moralidad tiene como efecto primario la vida feliz, evidente objetivo de todos los seres, para cuya consumación Aristóteles solicita un discreto bienestar material y buena salud, situaciones que el sentido común de cualquiera aprecia como bienes necesarios para el ejercicio de una convivencia que no contradiga a la propia naturaleza. Pero todo eso resultará insuficiente si su disfrute se aparta de la razón ética y social (,Ética -a Nicómaco, 1, 7).

Para alcanzar la convivencia feliz, la naturaleza humana está dotada de capacidades innatas: potencias o principios de acción - vegetativa, sensitiva, apetitiva, intelectiva, motriz-, pasiones - concupiscencia, cólera, temor, envidia, audacia, amor, gozo, odio, pesar, celos, compasión-, que se coronan con los hábitos. Las potencias hacen que el hombre experimente las pasiones propias de la sensibilidad que proporcionan dolor o placer; los hábitos son cualidades adquiridas. Todas estas disposiciones son atributos esenciales del ser humano, compuesto sustancialmente unitario con dos principios: el corporal y el anímico. Y todas, también las pasiones, son necesarias, con valor variable según su contribución a la salvaguardia de la vida ética individual, socialmente integrada.

Refiriéndonos aquí sólo a los hábitos, aunque algunos brotan de la espontaneidad orgánica, los éticamente significativos son los adquiridos, esto es, las virtudes. Tal como comentamos al hablar de Platón, también para Aristóteles la virtud es una práctica excelente en orden a la acción. Consiste en el ejercicio perfecto de las potencias de cada ser: si la del ojo es la clarividencia, podemos añadir que la del caballo es ganar la carrera, la del gato cazar ratones y la del hombre ejercer la racionalidad y la convivencia social en grado máximo. Ahora bien, si las potencias son sólo posibilidades, las virtudes son su realización práctica adquirida sólo por la práctica reiterada y el entrenamiento: son hábitos aprendidos, consolidados como formas permanentes de obrar, mediante la repetición de actos (Ética a Nicómaco, II). En consecuencia, la virtud no es un acto, sino un hábito que consiste en obrar siempre de acuerdo al justo medio en aquello que puede tener más o menos, e impulsa a rechazar lo que no admite proporcionalidad, como la iniquidad, el homicidio o cualquier otra práctica en sí misma contraria a lo que la razón solicita como conveniente para la felicidad individual socialmente integrada.

Ciñendo y elevando las analogías, Aristóteles distingue virtudes intelectuales, éticas y sociales. Las propias de la razón teórica o entendimiento son: sabiduría, dirigida a los principios y causas primeras; clarividencia, cuyo objeto son los principios de la demostración; ciencia, con el cometido de demostrar y deducir. Las específicas de la razón práctica son: prudencia, discernimiento y discreción. Las de la razón social-veracidad, liberalidad, amabilidad y otras más, entre las que sobresale la amistad. A ellas se añaden las propias de las potencias sensitivas, vegetativas y apetitivas: fortaleza, templanza y pudor. Las que acabamos de citar son las principales de una larga tabla de excelencias reguladas por la prudencia, virtud intelectual por excelencia, que establece el justo medio en la práctica de todas las demás (templanza, liberalidad, mansedumbre...). Ahora bien, la virtud más completa es la justicia (Dikaioσύνη) en cuanto que asigna a cada cosa y a cada parte el lugar que les corresponde dentro de un todo. Ella es fundamento del orden en el cosmos - la Diké antigua - a la que Aristóteles dedica menos atención, para centrarse en la justicia como principio del orden social y de la convivencia ordenada, esto es, en lo políticamente justo: politikón díxaion (ibíd., V). Siendo imposible seguir aquí las admirables precisiones aristotélicas, incluimos este testimonio clarividente refiriéndose a la justicia:

Es la virtud en el más cabal sentido... y es perfecta porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo. En efecto, muchos son capaces de usar la virtud en lo propio y no capaces en lo que respecta a otros; por esta razón, el dicho de Bías parece verdadero cuando dice "el poder mostrará al hombre"; pues el gobernante está en relación con otros y forma parte de la comunidad. Por la misma razón, la justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero. (Ética a Nicómaco, V, 1129 b 30 - 1130 a 5).

Además de gran demostración de sentido común y comunitario, la admirable Ética a Nicómaco es el primero y más minucioso análisis de las virtudes, establecido a partir de criterios con profundo sentido humanista y social, que concluye en la atención más amplia concedida a la amistad, a la que dedica dos libros, el VIII y el IX. Aristóteles configura así un diseño de la experiencia moral muy completo, sobre todo si se tiene en cuenta que incluso la práctica individual de la virtud pierde sentido fuera de la racionalidad social. Por tanto, su ética natural es indisociable de las prácticas comunitarias, lo que permite su injerto tanto con una fenomenología de la acción que hace razonable la ley y el Estado de derecho, cuanto con éticas basadas en la racionalidad compartida o en la pragmática del lenguaje, como veremos. Su lógica ética se hace a su vez indisociable del ejercicio de la política, motivada por el bien de los

demás, en la mentalidad aristotélica absolutamente contradictoria con la política entendida como profesión encaminada a la obtención de poder o riqueza. Asuntos que pasan a ser objeto de sus escritos políticos, en especial de la Política.

Con tal riqueza de matices, el criterio de moralidad radica en procurar la felicidad sin contradecir la racionalidad, propósito asequible mediante la acción que haga coincidir el interés del individuo con la convivencia comunitaria. Eso exige práctica de las virtudes, en especial de la prudencia y de la justicia, entendida ésta tanto como virtud ética que reconoce a cada uno lo suyo, cuanto como práctica política que distribuye equitativamente bienes y asigna cometidos en el Estado.

3.2.3. La ley natural como principio de acción

Tanto los conceptos como la estructura del razonamiento aristotélico son recogidos por santo Tomás, si bien con notables precisiones, a partir de lo que hemos llamado reflexión con "presupuestos cristianos". Como no podía ser de otro modo, la experiencia ética cambia profundamente de sentido porque ahora las acciones no tienen sólo dimensión social e histórica, puesto que la vida humana es valorada desde una perspectiva triple: la del sujeto, la social y la del Creador. En coherencia con este supuesto, la ley natural, siendo atributo de los seres, es ella manifestación de la ley eterna, puesto que todo ser racional

posee una inclinación natural a los actos y al fin debido. Tal participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural (Sum. Th., I-IIae, q. 91, art. 2.º).

En este nuevo contexto, la experiencia moral se inscribe en el orden real explícitamente reconocido como voluntario y libre, el humano, no en el regido por el determinismo natural. Es ésta una gran y notable originalidad de la filosofía moral inspirada por el cristianismo: sólo los actos ejecutados con conciencia, libertad y conocimiento de fines son actos plenamente humanos dotados de sentido ético (Sum. Th. I-IIae, q. 6, art. 1.º). Deben ser diferenciados claramente de los actos del hombre aquellos en los que falta la racionalidad voluntaria y teleológica, aunque puedan estar hechos con conciencia. Tal vinculación de lo ético a lo libre no se encuentra en los griegos, para quienes la interpretación de la acción humana va siempre asociada a un rescaldo irreductible de necesidad e irracionalidad natural.

Ahora bien, los actos voluntarios, ordenados por la razón, se orientan siempre hacia el bien, de tal modo que el mal se explica sólo como consecuencia de la indebida

ordenación o discernimiento de la razón. Todos los seres, en efecto, tienden hacia lo que se les presenta como bien para sí mismos. Por tanto, si lo que identifica a la naturaleza humana es la racionalidad, no puede pensarse que ella no vaya encaminada a buscar el bien: si no lo hiciese así obraría de modo contradictorio. Es éste un principio de la razón práctica, análogo a los principios que rigen la razón en su uso teórico, como el de no contradicción, según el cual no se puede afirmar o negar a la vez una misma cosa, o dejar de reconocer que el todo es mayor que las partes. Del mismo modo, la tendencia hacia el bien no es sino el principio axiomático de la razón práctica, en cuanto que la racionalidad obra en virtud de fines, asimilados a aquellos que se consideran bienes. Ningún ser, en efecto, tiende a fines que no considera bienes: ésa es la ley natural, no sólo del hombre, sino de todos los seres. Con sus palabras:

[...] El bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: "El bien es lo que todos apetecen". En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: "El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse". Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano (Sum. Th., I-IIae, q. 94, art. 3.0).

Santo Tomás se esfuerza en dejar claro que cada ser busca lo más adecuado para desarrollar su modo de ser o naturaleza, recurriendo a este concepto aristotélico. Por tanto, el bien debe hacerse y el mal evitarse puede ser considerado como el contenido sintético de la ley natural. Se podrá dudar de la comprensión y de la extensión de la realidad que se cobija bajo el concepto "bien"; también se podrá poner en entredicho su carácter absoluto o dar por ambigua su preceptiva, pero no resulta incoherente pensar que todos los seres tienden hacia fines que asimilan a bienes que desean alcanzar. Como es habitual, el razonamiento tomista se sitúa en el campo de la lógica pura de tal modo que, siendo admisibles las dudas sobre el contenido del bien, no lo es menos la certeza de que tender hacia él es algo inscrito en la naturaleza de cada uno de los seres, lo que a su vez es confirmado por la experiencia común.

La ley natural actúa a modo de potencia regulada por el libre albedrío o disposición subjetiva para elegir con conocimiento, del que el hombre está dotado. Para su recta orientación hacia el bien, es auxiliado por las virtudes, tanto las intelectuales como las más prácticas, siguiendo de cerca la tipificación platónica y aristotélica, que hemos precisado ya. Entre sus comentarios cabe destacar las precisiones sobre la prudencia, sus

modalidades y funciones en la vida práctica, así como sobre la justicia, ampliamente estudiada como condición necesaria para la vida social y política asentada sobre el principio general del bien común. En todo caso, el enunciado general de la ley natural debe ser particularizado sopesando y analizando los fines que cada cual se fija como bienes para su existencia, a cuya consecución deben contribuir las virtudes.

Es importante señalar una peculiaridad tomista: ley natural y virtudes humanas, tomadas como criterios de moralidad, pierden todo sentido si no van acompañadas por la fuerza de la virtud sobrenatural de la caridad. En esto radica el profundo sentido humanista del concepto de ley natural: obedecer a la naturaleza y tender hacia el bien debe medirse por el trato que damos a los demás, al prójimo. Y prójimo no es una categoría sociológica, sino una carencia: está allí donde se encuentre un ser humano que necesite ayuda para mantener su dignidad. La caridad, en consecuencia, es práctica obligada, no electiva, porque es ley de la naturaleza y ley de la razón. Sin tal precisión, la lógica tomista se despoja del auxilio argumental que le otorga plena coherencia. Tenerla en cuenta la hace girar hacia la ética kantiana y a la del reconocimiento hegeliano.

Sobre la estructura ética, basada en la ley natural y en las virtudes, debe organizarse la sociedad civil y el Estado, cuya legitimidad y su orden legal se sustentan en la transposición al plano político del orden ético. La ley positiva, en consecuencia, no puede ser sino una especificación de la ley natural, encaminada a buscar y defender el bien común, concepto que, andando el tiempo, no se apartará mucho del sentido de la democracia, no reducida sólo a procedimientos de gestión, sino entendida como fomento de convivencia y vida buena, aceptado el pluralismo de fines y bienes. Pero este ideal no es sólo tomista, puesto que implica superar el Estado políticamente burocratizado, ya denunciado por M. Weber, para alcanzar su sentido moral, como el propio Habermas demanda.

- Problematicidad y actualidad de la ley natural

No cabe duda de que la afirmación de una ley natural suscita problemas cuando su concepto y contenido se analizan desde puntos de vista contrarios a la aceptación de una naturaleza prototípica. A su vez, si se eleva la historicidad a esencia antropológica, los problemas se agudizan porque el hombre queda despojado del núcleo de permanencia sobre el que pueda sustentarse el concepto mismo de ley.

En el Renacimiento, el recurso a la ley natural dio pie a teorías iusnaturalistas en el ámbito político, como las de Tomás Moro y Hugo Grotio, que solicitaban un fundamento en la naturaleza humana para garantizar, no sólo la legalidad positiva, sino el derecho a la

guerra y, sobre todo, la legitimación del poder político (Grotio, Del derecho a la guerra y a la paz). Sin embargo, particularmente desde Maquiavelo y Hobbes, el concepto de ley natural será reiteradamente puesto en entredicho precisamente porque la experiencia muestra hasta qué punto es problemático establecer cuáles sean los contenidos concretos de ese bien universal al que, según el iusnaturalismo, la ley natural inclina a la voluntad.

No es fácil afirmar, sin dificultades, que así como el orden natural está sometido a leyes universales, también el orden moral pueda estar regulado por una legislación necesaria universal, a-subjetiva, a-histórica y a-temporal. La historicidad y la temporalidad, en efecto, son experiencias antropológicas básicas. Sin embargo, no por ello el orden moral puede entenderse como dependiente de la sola individualidad y de las condiciones de la historicidad. Lo moral, en efecto, no es asimilable a lo privado, individual o subjetivo, sino que está vinculado a exigencias derivadas de la sociabilidad humana, como señalaban Aristóteles y santo Tomás. Por tanto, si la ordenación del ámbito moral no es legalizable como la naturaleza, no por eso dejará de estar orientado hacia una deseable universalización. De ahí que el concepto de ley natural no pueda, sin más, ser desechado, sino que debe ser reinterpretado a la luz de la subjetividad y la historicidad.

No sería lógico entender la ley natural como una constante inscrita en la biología humana, análoga a las leyes de la naturaleza, entre otras razones, porque el hombre es impensable fuera de la historia y ajeno a las instituciones en las que convive (Ricoeur: 1990). En todo caso, no se ven razones para equiparar una ley de la libertad a una ley de la naturaleza, porque los ámbitos de su radicación son ontológicamente diferentes: una es la realidad motivada por la libertad y otra la regida por el determinismo, como más arriba hemos precisado.

Sin embargo, a pesar de la distancia ontológica de sus ámbitos, el concepto de ley natural puede ser entendido como idea que impide y se opone a deducir normas o leyes sólo a partir del Derecho positivo o de disposiciones derivadas de usos y costumbres. Lleva, por tanto, implícita la reivindicación de que el orden moral se gesta en una esfera independiente, anterior y superior a la jurídica, con la apelación legítima a una voluntad más fundamental que aquella que sostiene la convivencia política. En su origen supuso la defensiva ilustrada de la individualidad frente a la invasión estatalizadora y legisladora sobre las conductas privadas. Como entonces, hoy también es un concepto progresista y liberador, y así debe seguir siéndolo frente a las pretensiones de someter la moralidad y los valores a las exigencias derivadas de poderes ajenos al propio agente. Asunto nada banal en nuestros días cuando, apelando a la racionalidad y a la legitimidad democrática, lo político reivindica el derecho a intervenir en todos los órdenes de la vida práctica.

Pero, en el fondo, nadie quiere que otros le digan lo que tiene que hacer, y nada sería más contradictorio con el espíritu democrático que querer fijar democráticamente el orden de las conductas y el de las convicciones privadas. Lo que, en el fondo, supone la reivindicación de una ley más fundamental que las positivas.

Dando un paso más, el concepto de ley natural es válido frente al convencionalismo de la cultura y al positivismo de las costumbres, haciendo valer la reivindicación de universalidad que impida arbitrariedades injustificadas. Una cosa es, en efecto, la condición histórica del hombre y otra someterlo a convencionalismos fugaces y fútiles, al manierismo de modas, intereses o ideologías transeúntes. Este enfrentamiento implica que la ley natural debe entenderse como proceso de valoración constante, empeño en pos de un máximo de universalidad axiológica, de aprecio compartidos, en fin, de derechos humanos. Y, a pesar de que no hay valores desligados de contexto, la ley natural es el impulso para buscar las condiciones ideales de las conductas y prácticas.

En consecuencia, desvinculada de su carga naturalista, la ley natural puede ser interpretada hoy - después de Kant - como un concepto límite en la medida en que repone la experiencia moral en un ámbito antropológicamente inmanente que está más allá de lo que pueda ser deducido de la experiencia: de las costumbres aceptadas, de la cultura al uso, de la ley positiva, de los convencionalismos, etc. En consecuencia, lo legítimamente ético queda sometido a la permanente solicitud para atenerse a algo que viene del fondo de la propia persona, del compromiso con la intimidad, de la estima de sí y, por tanto, del respeto a los demás, lo que supone no perder de vista la pertenencia a un orden normativo supraindividual: el de la humanidad.

3.3. Experiencia moral e identidad biográfica

El tránsito por las experiencias éticas y sus raíces transmite a la reflexión una certeza, confirmada desde los griegos a la posmodernidad: la experiencia ética es la mediación práctica de la que emergen las disposiciones mediante las cuales la biografía de la persona, de su pasado y de su futuro, se reconoce con identidad coherente y sentido unitario, por encima de la pluralidad e incluso esquizofrenia a la que se ve sometida la vida cotidiana. Dicho más explícitamente: la ontogénesis humana es superada en su dimensión biológica por la acción práctica con sentido ético, piedra de toque de la identidad biográfica. La vinculación de ética e identidad es lo que, de modo ejemplar en la filosofía actual, ha pretendido clarificar la obra de Paul Ricoeur, a cuyo amparo discurren las consideraciones que se formulan a continuación.

Además de hecho biológico, el nacimiento es la primera página símbolo del inicio de

un proyecto personal, indisociable del cuerpo, confiado a la iniciativa de la libertad a la que quedan encomendados los avatares y experiencias biográficas que, como advierte Dilthey, no se dan fragmentadas, cual tiempos sin nexo, momentos sin continuidad, a modo de pasado sin futuro o presente sin pasado. Todo lo contrario, ellas son vivencias que entran a formar parte del yo mediante la conexión inscrita en la unidad estructural de la vida. En efecto, el tiempo realmente humano discurre como un continuum en el que la traza o huella del pasado marca el presente y previene el porvenir. En consecuencia, sea desde el punto de vista biológico, como desde el psicológico, la conciencia se va articulando en forma éticamente biográfica, esto es, por actos entretreídos, trenzados entre sí como si de una trama se tratase excluyendo el atomismo. Basta una leve atención fenomenológica a nuestras vivencias para percibir que la conciencia está cargada de pasado, es indisociable de la iniciativa en el presente y se ve proyectada hacia el futuro.

Que sea un complejo de conexiones no quiere decir que la conciencia se articule como conjunto homogéneo, puesto que el trayecto biográfico es dispar, heterogéneo, con contradicciones e innovaciones, de tal modo que si bien nos reconocemos como el mismo (ipse), debemos admitir sin réplica que no somos lo mismo (idem) a lo largo de nuestras vidas (Ricoeur). Distinción cuya comprensión adecuada se alcanza por analogía con la interpretación del lenguaje narrativo. Si en todo relato la trama confiere unidad a la diversidad de tiempos, personajes y episodios, la identidad humana se configura narrativamente, a modo de trama biográfica integradora de la diversidad cronológica, de situaciones y mutaciones por las que discurre toda vida. Esto supone que, por una parte, la biografía se desarrolla como mismidad (idem) reafirmada por la permanencia de ciertas matrices estructurales asociadas a la genética y al carácter, a modo de "huellas digitales" de la persona; por otra, se va configurando como ipseidad (ipse), esto es, como sucesión unitaria y continuada de actos y tiempos que integra el pasado con la novedad y los cambios, con el presente y la previsión del futuro.

Contraria al reposo, la identidad biográfica es, pues, percepción de sí mismo como realidad que apropia y congrega, otorga coherencia a los fragmentos y enlaza las tensiones de la diacronía. En consecuencia, el tiempo y la cronología específicamente humanos no son tránsito en que el antes queda descartado por el después, sino permanencia del pasado en el presente desde el que se prefigura el porvenir. Ahora bien, el encadenamiento en el orden del tiempo tiene como consecuencia el engarce de las responsabilidades en el orden moral, que no pueden eludir su extensión hacia el pasado ni su proyección hacia el futuro. Por este camino, la experiencia ética se desdobra para responder de la memoria y hacerse cargo del calendario de sus acciones futuras, ya preinscritas en la hoja de hoy.

3.3.1. Memoria y responsabilidad ante el pasado

Asociada a la mismidad (ipse), comprender una biografía es rescatar el tiempo de su servidumbre a la sucesión mediante la memoria, mejor dicho, las memorias. El lenguaje usual expresa con acierto los avatares de la experiencia cuando recurre al plural - memorias - para hacer más explícito el carácter heterogéneo por el que se van resolviendo éticamente las tramas mundanas y las historias, con frecuencia contrapuestas, que se inscriben en cada biografía. Si recordamos a Bergson, la memoria no es función del cerebro, sino la trascendencia misma del espíritu sobre el cuerpo, lo que equivale a decir que es el espíritu mismo. La memoria guía la percepción que es potencia de la acción del cuerpo viviente. En tal función directriz actúa sobre la base de experiencias, retrocediendo hacia el pasado con el fin de buscar en él las representaciones más capaces para la comprensión de nuestra situación actual (Bergson, *Matière et memoire*, en *Oeuvres*. PUF, París, 1970: 280). Actúa, pues, a modo de matriz previa, en cierto modo como previsión y expectativa del presente que pierde así su carácter de irrupción y sorpresa. Sin embargo, Bergson supedita la memoria a la imaginación, colocándola del lado de la duración y del espíritu, de tal modo que la imaginación la absorbe y las imágenes actuales se apoderan del recuerdo, convirtiéndolo en su rehén. Suspendido por la función simbólica, el pasado adquiere rostro actual lo que, en gran medida, supone su desfiguración.

Sin coincidir con Bergson, para Ricoeur memoria e imaginación no son asimilables, hasta tal punto que la función simbólica es eminentemente prefigurativa y prospectiva, no rememorativa ni posesiva, otorgándole así cometidos esencialmente teleológicos. La memoria no resuelve el pasado en imágenes, sino que lo reduplica y rescata su densidad, no por regusto del paso sombrío y fatal del devenir, sino porque su rememoración es anuncio prometedor para el presente y para el futuro. La memoria es garantía de innovación, promesa de expectativas y de esperanza, que no suspende la vida cotidiana, pero suelta amarras sin perder de vista el rumbo anterior en la prospectiva de nuevas disposiciones realistas y eficaces, apartadas tanto de la improvisación y los desvaríos alucinatorios como del regusto por los arcaísmos. Antecedente aleccionador de la acción, la memoria es depositaria de la verdad, espacio trascendental del progreso moral de la humanidad, garantía pedagógica para su aprendizaje, mediante las anticipaciones ocultas en la densidad del tiempo.

Porque no es intuición de la duración y escapa a las determinaciones del tiempo, como sucede en Bergson, la memoria puede promover el reencuentro con un pasado que, sin perder su densidad, es recuperado como actualidad. Y porque tampoco es asimilable a depósito de las impresiones y huellas de la experiencia ya vivida, ella es

"potencia activa del alma' (dynamis tés psychés) capaz de actualizar estados que ya no son presentes (Plotino, Enneada IV, 7,2). No sólo estados del alma, podemos añadir a Plotino, sino las vivencias biográficas en su plenitud, en cuanto que la memoria es mediación entre la unidad del tiempo que nos engloba y la diversidad de momentos temporales en los que se van inscribiendo las experiencias dispersas y heterogéneas de cada biografía. Se abre así la responsabilidad retrospectiva hacia el pasado, que hacemos nuestro aunque no sea obra de nuestra actualidad. Con él estamos en deuda puesto que en su densidad radica el impulso que nos ha traído a ser lo que somos. En consecuencia, desde el punto de vista ético, la identidad biográfica no se define por un momento o una serie de fragmentos evaluados diacríticamente, sino por la trama de relaciones trenzadas sobre la narratividad subsistente del ipse (sí mismo), garantía unificadora de pasado, presente y porvenir.

La concurrencia memoriosa de los tiempos biográficos no siempre es complaciente mirada sobre el pasado, ni reencuentro feliz e inesperado con los desaparecidos o ausentes. Con más posibilidades combinatorias, la memoria es también tropiezo con una historia en la que, bajo el espejismo de la lógica, se acumulan los desastres, el dolor y la quiebra de la armonía, de la convergencia y de la racionalidad. Evocando el cuadro *Angelus Novus* de P.Klee, Benjamin interpreta que el ángel de la historia no ve en el pasado más que desechos de una catástrofe, allí donde nosotros sólo percibimos cadenas de acontecimientos. Para Ricoeur, la historia no es acumulación de desechos, pero tampoco reino de felicidad tal como la transmiten siempre los vencedores. Si los escuchamos sólo a ellos, ésa no sería una memoria justa y, por tanto, tampoco sería feliz, porque no es pensable "una memoria feliz que no fuese al tiempo una memoria equitativa" (Ricoeur, 2003: 650).

3.3.2. La promesa, responsabilidad ante el porvenir

Puesto que sin memoria no hay esperanza, el acto de recordar tiene su contrapartida en el de cumplimentar las expectativas, cuya ejecución práctica se ejerce mediante el acto de prometer. Tal compromiso es realizable porque, contrariando tanto al pensamiento débil como a las coacciones de la negatividad existencialista de Sartre, la experiencia antropológica fundamental no es la debilidad sino la capacidad del yo para reivindicar su propia valía mediante la permanente innovación de sí mismo, sin dejar por eso de reconocerse "como el mismo que ese otro en que parece haberse convertido" por los cambios que se han ido integrando en su propia biografía. Esta reivindicación del vigor de la permanencia articula la continuidad entre memoria y promesa, puesto que

la responsabilidad en el presente supone que la responsabilidad de las

consecuencias de futuro y la del pasado, con respecto al cual él sí se reconoce en deuda, sean integrados en este presente no puntual y, en cierto modo, recapitulados en él (Ricoeur, 1996: 326).

Si tratándose del pasado esta recapitulación es obra de la acción de la memoria que, como acabamos de decir, lo rehace en el presente, cabe preguntarse ¿cómo vincular presente y futuro para poder conferir continuidad y consistencia a la ipseidad biográfica? Para Ricoeur no hay duda: el presente es portador de futuro mediante el compromiso ético que la persona adquiere de que cumplirá en el porvenir lo que promete en la actualidad. El cumplimiento de las promesas es, en consecuencia, el acto por el cual la ipseidad se reivindica como identidad con unidad alcanzada, profesión de continuidad, de permanencia, de estabilidad, que en el plano moral se resuelve en el valor hermoso y paradigmático de la fidelidad. Por tanto, hacer una promesa, equivale a establecer las condiciones ontológicas de la ipseidad. ¿Qué implica, en efecto, el acto de prometer?

En primer lugar, la promesa es un acto de habla en el que concurren todas las exigencias del discurso verdadero, puesto que cumple todas sus condiciones: las locucionarias propias de los enunciados admitidos como lugares comunes válidos en una comunidad de hablantes, ya que todos damos por sobrentendido que las promesas deben ser cumplidas; las ilocucionarias, en cuanto que ningún acto goza de más garantías para reconocer las intenciones del locutor; las perlocucionarias o pragmáticas, puesto que producen cambios en el mundo, en quien promete y en aquél a quien se promete. Por todo ello, la promesa es una institución ética primordial, interpersonal y social, que demanda ser cumplimentada puesto que se inscribe sobre el fondo de la experiencia prelocutiva de un cierto pacto social según el cual todos damos por sobrentendido que quien falta a la palabra dada se deslegitima a sí mismo, menosprecia a los demás y pervierte el ámbito comunicativo.

En segundo lugar, la promesa se sustenta en la propia idea de justicia que impone obligación, ya que sitúa intencionalmente al que promete en el deber de hacer lo que dice. En consecuencia, sustantiva éticamente a la ipseidad por doble motivo: porque es depositaria del respeto a sí mismo y porque, con mayor apremio, testifica la responsabilidad ante otro. Por tanto, quien hace una promesa no sólo compromete sus expectativas, sino también las de aquél/lla o aquéllos/as a quienes, por su acto, ha otorgado el derecho de solicitar su cumplimiento. Por tanto, incumplir la promesa supone, no sólo negarse a uno mismo, sino negar al otro y, en su persona, a todos los demás a los que eventualmente se puede prometer en falso, lo que equivale a negar la humanidad, sin riesgo de hipérbole. En contrapartida, la responsabilidad y la fidelidad a la promesa se convierten en garantía de pertenencia a la humanidad, al ámbito de la

sociabilidad, en cuanto que confirman la posibilidad de la comunicación y del respeto en el mundo de las personas, recordando a Kant.

En tercer lugar, la promesa es soporte adelantado del futuro porque confiere sentido ético al tiempo. Con palabras del propio Ricoeur:

Prometer, en efecto, no es sólo prometer que haré algo, sino también que mantendré mi promesa. Así, cumplir con su palabra es hacer que la iniciativa tenga una sucesión, que la iniciativa inaugure verdaderamente un nuevo curso de las cosas; en una palabra, que el presente no sea sólo una incidencia, sino el comienzo de una continuación... Por la promesa mantenida, se otorga al presente la fuerza de perseverar, brevemente, de durar. Por este último rasgo, la iniciativa reviste una significación ética que anuncia su carácter más específicamente político y cosmopolita del presente histórico (1991-1998: III, 977-978).

Desde la perspectiva ética, los efectos del acto de prometer desbordan las adscripciones puramente subjetivas, en cuanto que confieren continuidad al tiempo, puesto que siendo resultado de una decisión actual, se proyectan como garantía de solidez para el porvenir sobre el que pueden sustentarse las relaciones, no sólo interpersonales, sino también las sociales y políticas, ampliadas hasta dimensiones cosmopolitas. En fin, en la promesa se inscriben todas las transacciones entre el presente y sus expectativas.

Sin menoscabo semántico, cabe concluir que el valor de la identidad biográfica proviene de la seriedad que se otorgue al acto de prometer, puesto que, como pedía Platón, "hay que proceder seriamente en las cosas serias" (Leyes, 803). De la matriz primordial del cumplimiento de lo prometido, en consecuencia, surgen la metafísica y la ética, la convivencia comunicativa y el orden institucional. En una palabra, un mundo biográficamente habitable. Los referentes identificadores, por tanto, no radican en la urdimbre genética dependiente de las matrices biológicas, en los vericuetos del carácter ni en el determinismo causal de la naturaleza. Tampoco en las discontinuidades de la historia personal o en los destinos de la sentimentalidad. Es algo previsible que cauteriza las ambigüedades: proteger la memoria y regular el recuerdo para cumplir lo prometido y guardar fidelidad a la palabra dada.

3.4. Moralidad privada y vida pública

Desde los griegos, la vida moral no fue nunca asunto privado, simplemente porque el

hombre es inconcebible como naturaleza aislada, realizable por su sola individualidad. Por la misma razón, todas las grandes filosofías acentúan la solicitud comunitaria con la consiguiente vinculación entre ética individual y ética social, ampliada hasta la vida política, lo que es hoy más apremiante puesto que nadie puede ya quedar fuera de correspondencias cada vez más cosmopolitas. Esto hace impensable la reivindicación de una moralidad personal o individual sin complicidades públicas. En cualquiera de sus perspectivas, la virtud y el vicio, lo bueno y lo malo, en sus variables múltiples, no son interpretables desde el solipsismo, ni pueden ser tenidas por actividades separadas. El valor de las obras y el mérito de las personas se inscriben en perspectivas insumisas a la incomunicación, por grandes que sean las reivindicaciones del individualismo.

A su vez, las sociedades desarrolladas y las que se encuentran en vías de desarrollo ya no pueden sobrevivir sino como factores y variables unas de las otras. Cargado de razones, el mundo del subdesarrollo exige con justicia que el mundo desarrollado le haga entrega de mayor cantidad de bienes sociales y materiales. Hacerlo no es favor sino deber y obligación moral, puesto que las situaciones de desarrollo y bienestar se han alcanzado en virtud de las riquezas naturales y de la fuerza del trabajo procedente de todo el planeta, en la mayoría de los casos por mecanismos de expolio y explotación y, desde luego, por una técnica a la que ha contribuido la humanidad entera y seres humanos de todos los continentes. Pero, a su vez, el mundo desarrollado está moralmente más necesitado de las sociedades y pueblos que no han alzado su nivel, de tal modo que el mantenimiento de la propia legitimidad del bienestar pasa por la obligación de incorporar los problemas y necesidades de quienes no lo poseen. Si esto no fuese así, los más desarrollados perderían paulatinamente su legitimidad antropológica y acabarían transmutándose en sociedades y culturas parántricas, esto es, con apariencias humanas, pero regidas por motivaciones y criterios inhumanos.

Tal obligación no exime a las personas individuales, puesto que, siendo por naturaleza comunitaria, la moralidad queda pendiente del ejercicio de cada singular. Las instituciones deben contribuir a su fomento, pero sólo las personas con intencionalidad moral condensada en obras e instituciones irá fraguando el ámbito de la moralidad pública. Debido a ello, no puede hablarse de sociedades sanas, corruptas, solidarias, insolidarias, etc., sino de ciudadanos implicados en tales comportamientos. Ni cabría hablar de comunismo, socialismo, capitalismo, etc., con independencia de personas que practiquen lo que tales conceptos llevan implícito. En consecuencia, la reflexión y la práctica moral no pueden dejar de ser responsabilidad privada en cuanto que cada persona está llamada a moralizarse y moralizar su mundo. Ahora bien, porque la persona es esencialmente comunitaria, hoy más que nunca, esa tarea no puede ser confinada en la circunscripción de la vida privada. Precisamente por su complejidad y tecnificación, por

el automatismo propio de sus mecanismos de producción y por el anonimato al que las sociedades contemporáneas nos someten, la ética y la moral entran a formar parte de los imperativos institucionales de todo tipo: políticos, educativos, financieros, científicos, etc.

Cada sector público e institucional reclama reflexión moral adecuada a sus peculiaridades que le impida emprender las sendas perdidas de derroteros inhumanos. Pero ella no puede agotarse en simple deontología profesional que no cuente con los aspectos de previsión, irreversibilidad y consecuencias, de los más antropológicos a los planetarios y ecológicos. En buena medida, la deontología no puede alcanzar sus propósitos si no se integra en el contexto de la reflexión moral guiada por principios que, como este capítulo ha ido explorando, no quedan sancionados con la componenda replicatoria de algunas reglas liberales protectoras de lo política y socialmente correcto.

3.4.1. La experiencia ciudadana: del Leviatán a la coacción ideológica

En el concepto de ciudadano hacemos confluir todos aquellos aspectos de la sociabilidad humana que se manifiestan en el espectro de relaciones que culminan en la sociedad política. El concepto lleva implícita una notable convicción: la libertad no es facultad ni atributo consumado, sino capacidad que debe encarnarse en obras participables con los demás, por las que cada uno se testifica dueño de sí, sin menoscabo de la libertad común de todos. Tal realismo supone que la libertad sólo se realiza plenamente en las instituciones. Así pues, la sociedad política se legitima en la medida en que hace realmente efectivo el ejercicio de la libertad, tanto como libre albedrío subjetivo, cuanto como práctica social, en los múltiples modos de su ejercicio. La libertad, pues, requiere a la institución y ésta salvaguarda su racionalidad en la medida en que haga compatibles los proyectos individuales en ella coexistentes.

Las vivencias ciudadanas se encuadran, sin remedio, entre la razonable limitación de la arbitrariedad del individuo y la no menos exigente limitación derivada de la convivencia política. Ciudadano, pues, es quien participa de la certeza de que ninguna libertad personal es realizable a partir de la vivencia anárquica, solipsista y utópica, aceptando que, como se ha señalado al inicio del capítulo, la institución es mediación para que los proyectos subjetivos puedan realizarse eficazmente, de modo autónomo pero compartido. En la actualidad, el ciudadano se enfrenta al innegable acotamiento de su libertad por la exigencia de lo que, desde Aristóteles a la ciencia política contemporánea, se ha venido llamando - aunque con distintos nombres - bien común. Bien común que el hombre procura, según Aristóteles, bajo el imperativo de su natural sociabilidad, pero que, como pone de manifiesto la experiencia política real, constituye la difícil mediación entre el deseo individual y las exigencias comunitarias que toda sociabilidad lleva

implícitas.

Lo político-social frente a lo personal ha alcanzado en nuestros días un grado tal de prepotencia que da la razón a Hobbes cuando asimila el Estado, la civitas o res publica, al Leviatán, ese "hombre descomunal por su tamaño", pero artificial, que se impone por su fuerza a todos los miembros que lo componen. Hobbes, sin embargo, le asignaba una suprema ley o función que es la *salus populi*. Salud del pueblo o bienestar ciudadano, que residen en la concordia cívica. Fuera de la sociedad civil, como expone en el capítulo XI de Leviatán, ninguna concordia es posible porque el insaciable deseo de poder engendra desconfianza y ésta es principio, causa de guerra perpetua de todos contra todos. Lo que, sin posibles sustitutos, justifica la prepotencia vigilante del Estado. Como es evidente, la visión de Hobbes es pesimista y desconfiada respecto a la vocación comunitaria y social de la persona (Leviatán. Ed. Nacional, Madrid, 1980: 199).

Frente al pesimismo desconfiado, las ilusiones utópicas reivindicativas de la libertad total y de un cosmopolitismo sin fronteras definidas, ajeno a la singularización de proyectos y a la circunscripción institucional, no han dejado de contribuir con fuerza a dificultar la vivencia ciudadana. Es éste un moralismo anarquizante sin la menor eficacia social y ciudadana, aunque se reconozca su función de incesante reclamo contra el determinismo inmanente a todo poder institucionalizado que, abandonado a su propia lógica, sigue engendrando una dinámica que va abriendo la espiral ascendente de su propio incremento. En nuestros días, sin embargo, no parece dudoso que la vida ciudadana se desenvuelve más en proximidad a Hobbes que a las ilusiones utópicas de las fantasías del anarquista. Proximidad que se confirma cuando el ciudadano normal se encuentra en su vida ordinaria con la notable paradoja de que el Estado de derecho, nacido para eliminar los conflictos y la agresividad originaria de unos contra otros, no puede prescindir de la violencia para alcanzar tales fines. Violencia legítima, como advierte Weber, pero violencia al fin, inscrita en la esencia misma del Estado de derecho en el que son inevitables la legislación penal, las instituciones punitivas y los cuerpos de seguridad cuya misión no puede llevarse a cabo sin la fuerza, por grandes que sean las cautelas y restricciones en su aplicación.

Amaestrado más de pesimismo que de optimismo, el ciudadano de los estados actuales experimenta la paradoja de dar razón a Aristóteles, reconociendo la sociabilidad como natural y convivir según los presupuestos de Hobbes. Por una parte, se acepta la sociabilidad como convicción metafísica; por otra, el conflicto de unos con otros es realidad tan evidente que los estados se han ido dando pretextos para erigirse en prodigiosos complejos de organización administrativa, jurídica, social y económica, que recubren por entero el campo de la libertad individual y dejan muy mermada la función

social de la subjetividad. Específicamente, la primacía otorgada al orden político convierte al Estado de hoy en un verdadero Leviatán despersonalizador que planifica, ordena, organiza e impregna toda la actividad ciudadana, subsumiéndola bajo una universal Razón de Estado. De hecho, Hobbes no es desmentido por las prácticas actuales, también en las sociedades democráticas, más todavía si se piensa en la ausencia de democracia interna en los partidos políticos que eleva a sus dirigentes máximos al rango de caudillos a los que sus afiliados deben someterse sin excepción ni posibilidades de revisión o simple crítica.

La despersonalización se confirma por el sometimiento del ciudadano a los estereotipos magnificados de las ideologías partidistas, fuera de las cuales tienen escasa cabida otras actividades o actitudes cívicas y sociales. Cuanto no se encuadra en una ideología de partido es hoy presentado como lo otro, lo no legítimo de la política. De este modo, la persona particular, unidad básica de la sociedad civil, quiéralo o no, se ve reducida a condición de medio para sustentar la estructura institucional, por esto mismo convertida en antipolítica. Toda ideología se caracteriza por erigirse en sistema teórico con funciones meramente pragmáticas, presentándose como verdad única justificativa de hechos y prácticas. Como ya señalaba Weber, la propia organización estatal, por sí misma, requiere un proceso de permanente reideologización orientado a la justificación racional de sus funciones y coacciones legítimas frente al individuo particular. A esa exigencia racionalizadora, el político añade la renovada sofística, simplificadora y doxológica que justifica sus propios mensajes con falaz retórica que transmite en cada momento aquello que le interesa para su triunfo electoral.

Tal ejercicio sofístico es eminentemente antipolítico, en cuanto que se manejan hechos e ideas, no con el objeto de informar verazmente, sino de generar ortodoxias y heterodoxias de conveniencia, si bien no todos los políticos encajan en la clase del sofista-ideólogo. El ideólogo no busca la verdad, sino hacer pasar su opinión interesada como la única válida, a través de procedimientos sólo democráticos en apariencia, porque se fundan en la distorsión sofística regulada por el convencionalismo y el interés. Situación que alcanza hoy extremos injustificables, al supeditarse a intereses, no del Estado o de los ciudadanos, sino de partidos, pasiones individuales, intereses económicos, de dominio, en fin, de estrategias antisociales que se insertan en el seno de la lógica política y truecan la vida pública en algo difícilmente compatible con la conciencia ciudadana ejercida con autonomía responsable.

A la inmersión ideológica se añade la concentración de micropoderes que representa la racionalización burocrática, infiltrada en la vida ordinaria mediante prohibiciones, obligaciones y requisitos que, en aras de la organización, acaban sofocando al ciudadano,

como ya presagiaba también Max Weber. Por eso Ricoeur advierte con acierto que

el Estado moderno se halla mejor armado para la tiranía que ningún otro a causa de la concentración en sus manos - concentración sin precedentes - de los medios económicos, de los medios de información, de los medios de cultura. La irracionalidad del poder se nutre de la racionalización creciente de los medios a nivel puramente tecnológico. Esta es la parte en que el análisis de Herbert Marcuse sobre la superrepresión en las sociedades industriales avanzadas y sobre la necesidad de una expresión radicalmente disidente de la libertad está en lo cierto. Pero nada valioso se puede extraer de esta parte de verdad si no se une, para criticar y combatir las formas modernas de la tiranía, a una filosofía de la libertad fundamentada que siga reconociendo la función de la institución en la instauración de la libertad ("La filosofía y la política ante la cuestión de la libertad", en *Libertad y orden social*. Guadiana, Madrid, 1970: 90).

La cita de Ricoeur recapitula la doble vertiente que caracteriza al Estado moderno: perfecta organización que, al tiempo, despersonaliza y anonada. Adelantando esta situación, Hegel se propuso compaginar las duplicidades y ambigüedades de la vida pública fortaleciendo la subjetividad mediante la integración comunitaria a través de proyectos y obras en común, impensables fuera de un orden en el que deben hacerse compatibles institución y libertad.

El protagonismo ideológico dificulta la obtención de correcta información y cultura ciudadana. Es casi imposible estar enterado, no ya informado, de los verdaderos idearios y programas de los partidos políticos, hasta tal punto que el ciudadano normal no está en condiciones de entender por entero a ninguno de cuantos piden su voto o se dicen interesados por servir a la comunidad social desde responsabilidades de gobierno. Con apremio perceptible, la formación ética y política rigurosa no partidista es evitada a todo trance por los profesionales de la res publica, hasta tal punto que se hace muy compleja la tarea de participar responsablemente en la vida ciudadana. Como lo fueron en su momento, hoy están justificados los reproches de Jaspers: el político, en nombre de la libertad idealizada, actúa en contra de las condiciones de la libertad real, porque se comporta como oportunista sin afrontar los riesgos que puedan, aun de lejos, menoscabar su posición. Se inyecta así una auténtica patología en la vida civil: en primer lugar, porque provoca la indiferencia y desconfianza en el ciudadano mejor formado, incapaz de una correcta terapéutica de las falacias informativas; en segundo lugar, porque engaña a los menos informados, provocando el subrepticio culto a la personalidad, puesto que el triunfo se busca a través del instrumento democrático de los votos, pero emitidos de hecho por la confianza en una palabra que ha ocultado sus verdaderas intenciones. En

tales circunstancias, la democracia se invoca y ejerce como máscara de la dictadura.

Si lo que acabamos de decir se da en todas las sociedades actuales, la situación llega al extremo en países y grupos sociales menos desarrollados, al estar desposeídos de mayor educación y, por tanto, no habituados al ejercicio crítico y reflexivo. En tales circunstancias, el ideólogo recurre a políticas en las que el subdesarrollo es motivo y pretexto para urgentes y profundas reformas sociales, económicas, educativas, etc., dirigistas e intervencionistas que se presentan como taumatúrgicas y sólo realizables por quien las propone, excluyendo cualquier otra iniciativa, animada tal retórica por el control informativo. Es evidente que sociedades y situaciones de subdesarrollo exigen capacidad ejecutiva firme para reformas urgentes y profundas, generalmente y por sobrados motivos contrarias a las clases sociales más poderosas. Ahora bien, tales decisiones deberán ir acompañadas de formación e información veraz y, desde luego, sin exclusión ni menoscabo de los mecanismos legales democráticos. Lo contrario supondrá anegar la vida ciudadana en un futuro sin expectativas que, como muestran experiencias actuales, van trazando el camino hacia el despotismo y la dictadura.

Siguiendo la crítica de Jaspers, discutible sin duda, se puede establecer la diferencia entre el mero político que busca sólo su política y su poder, y el hombre de Estado que, animado por motivaciones suprapolíticas, siente los ideales morales, tomando en cuenta, no a sí mismo, sino a la comunidad, sometiéndose a la opinión pública sin manipularla (La razón y sus enemigos en nuestro tiempo. Sudamericana, Buenos Aires, 1967). Pero el ciudadano no se encuentra de ordinario con el hombre de Estado, sino con el estricto político, especie frecuente dispuesta a pedir la adhesión del entendimiento proscribiendo el ejercicio de la razón, antepuestas habilidad retórica y astucia estratégica. De aquí la situación paradójica de la ciudadanía porque, a pesar de todo, debe participar en la vida política y comprometer su opinión a través del voto, único medio legítimo para contribuir a la convivencia: no hay otro camino, ni corto ni largo, para poder convivir como ciudadanos. Por eso, aunque sean grandes los aspectos negativos, si no son justificables actitudes de despotismo ideológico, no lo son tampoco las huidas anarquizantes, en ningún caso las violentas, sino el compromiso con prospectivas reflexivas recuperadoras del valor de la ciudadanía informada y autónoma.

3.4.2. Prospectiva de la experiencia ciudadana

El retorno a los ideales del primitivismo naturalista es hoy tan imposible como inhumano. Hoy los hombres no pueden ser más que ciudadanos para quienes, no sólo el primitivismo, sino también el ideal anarco-liberal resulta insuficiente. No se trata de eliminar la sociedad política ni de que cada cual campe a sus anchas, sino de volver a su

sentido ético, puesto que las condiciones reales de despersonalización y alienación del ciudadano no son consecuencia del carácter negativo de la sociedad, sino de la desintegración del sentido de la ética y de la norma jurídica, como reconocía el propio Rousseau y señala con acierto Sorokin. Tal desintegración abrió el camino

a la fuerza bruta como único poder para regular las relaciones humanas. Si no hay valores religiosos, ni éticos, ni jurídicos, que rijan nuestra conducta, ¿qué queda entonces? Nada más que la fuerza desnuda y el fraude. De ahí el aforismo contemporáneo: "El poder es el derecho". Este es el rasgo central de la crisis de nuestra ética y de nuestro derecho (Sorokin, 1966: 997).

No cabe duda de que la vida pública y política lleva consigo graves dificultades para compaginar individuo y comunidad, por eso las palabras de Sorokin deben ser completadas, puesto que no parece factible una restauración de la legítima ciudadanía desde la exclusiva voluntad moralizadora personal, promovida solamente por la que Max Weber llamó "ética de la convicción". Y esto porque la vida pública implica paradojas, ya que en ella se entrecruza el respeto al individuo con el interés común y colectivo, asunto sobre el que Weber no deja de llamar la atención, de tal modo que,

quien quiera en general hacer política y sobre todo, quien quiera hacer política como profesión, ha de tener conciencia de estas paradojas éticas y de su responsabilidad por lo que él mismo, bajo su presión, puede llegar a ser. Repito que quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder (1967: 173).

Cierto que, continúa Weber, "los grandes virtuosos de la bondad y el amor al prójimo" han tenido una profundísima influencia en la historia de este mundo, pero el político tiene que comprometerse con otro tipo de acción en la que el demonio de lo político vive con el dios del amor. La política no es ajena a la acción violenta, ambigua por tanto, puesto que debe ser capaz de limitar los excesos para garantizar la vida pública. De ahí que la "ética de las convicciones" no pueda dissociarse de la "ética de la responsabilidad", no siempre coincidentes, al llevar implícita esta última la dimensión general y comunitaria. Por eso la acción del político debe ir acompañada de rigurosas exigencias de legitimación: voluntad de bien común, veracidad, honradez, renuncia personal, información, respeto al adversario, en fin, todas aquellas condiciones que hagan comprensibles las decisiones comprometidas, salvaguarden la dignidad de las personas y amparen las coacciones que puedan derivarse de las exigencias del respeto a las leyes. Como síntesis, la seriedad, el rigor y la responsabilidad política ante el ciudadano pueden compendiarse en algunos criterios para la acción como los siguientes.

Integridad y valores morales. En primer lugar, la vida ciudadana reclama la presencia de políticos que actúen motivados por la pasión de la vida pública y no por la ambición personal. Este tipo de hombre público, dice Weber, es admirable y su actitud infinitamente conmovedora, puesto que

siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de responsabilidad, y que al llegar a cierto momento dice: "No puedo hacer otra cosa, aquí me detengo". Esto sí es algo auténticamente humano y esto sí cala hondo. Esta situación puede, en efecto, presentársenos en cualquier momento a cualquiera de nosotros que no esté muerto interiormente. Desde este punto de vista la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios (1967: 176).

Max Weber reconoce así la dificultad de la vocación política legítima, oscilante en la encrucijada entre convicciones y responsabilidades que supedita destrezas y habilidades para el gobierno a un sustrato de exigencias mucho más fundamentales que consisten en exigir del político el despojo de sus ambiciones personales. La responsabilidad política se sustenta así en lo que Montesquieu hace residir el principio de la democracia: en la virtud. La virtud entendida como probité, esto es, como probidad, honradez e integridad, conceptos y prácticas que el lenguaje usual, más allá de las precisiones analíticas, ha cargado de contenidos perfectamente comprensibles. A esta probité apelaban, según Montesquieu, los políticos griegos,

que vivían en el gobierno popular y no reconocían otra fuerza en qué apoyarse que no fuese la de la virtud (*L'esprit des lois*, en *Oeuvres*. Seuil, París, 1964: 536).

Sin temor al anacronismo, de Montesquieu a Weber y Sorokin, ninguna sociedad parece que pueda alcanzar sus fines de convivencia respetuosa y libre sin honradez personal, tanto del ciudadano como del gobernante. Habrá que repetir con Weber, sin aminorar responsabilidades, que la honradez no puede pedirse unilateralmente: es demanda y compromiso exigible a gobernantes y gobernados. Sin ella no son concebibles valores éticos comunes que faciliten la convivencia no alienada por el poder. Sin la responsabilidad ética de todos, confirma Sorokin, la sociedad del futuro prepara su autoliquidación democrática y se entrega a todo tipo de opresión, con el agravante de que nadie podrá ser culpado de la tiranía:

Sin una nueva universalización de los valores no es posible salir de ese callejón. Tal es el veredicto de la historia teniendo en cuenta las pasadas crisis

de la ética y derecho sensitivos, y tal es el veredicto que se impone con respecto a la crisis actual (1966: 1000).

En un clima de honrada responsabilidad no será utópica la descentralización para hacer efectivo un máximo de pluralismo. Diversificar y repartir es la única manera de compensar el desplazamiento de la libertad subjetiva que necesariamente se produce en toda institución. Esto reclama compromiso del ciudadano que, si bien debe ser estimulado e informado, es él quien debe actuar en consecuencia con su condición de tal. Pero con una condición previa que ya hemos recordado: la educación dirigida a la formación reflexiva, que no ahuyente la crítica y entrene en la colaboración. No podrá esperarse que la educación para la ciudadanía alcance sus propósitos y evite la ideologización, si no se alimenta de los principios básicos en los que coincide la tradición cristiana con el humanismo laico más radicalmente ilustrado: respeto a la persona, defensa de la libertad y la verdad, reconocimiento de la alteridad, fomento de la responsabilidad, valor del trabajo, del afecto y de los sentimientos familiares, comunicativos, estéticos, religiosos, etc. En fin, todo lo que desde la antigüedad griega ha sabido sintetizar la reflexión ética y política.

La libre información como institución del Estado. Nuestra actualidad ha demostrado con hechos algo que la filosofía atenta a la reflexión de las vivencias políticas no puede soslayar: la exigencia de la libertad de información. La libre información sobre la totalidad de la vida pública no es categoría accidental de la sustancia del Estado. Precisamente por la complejidad de asuntos y la inevitable concentración del poder en las élites gobernantes, los medios de comunicación libres son la mediación, racionalmente requerida, para que el individuo singular perciba su vinculación a la voluntad general en términos de Rousseau, al espíritu objetivo en lenguaje hegeliano, a las decisiones parlamentarias en lenguaje democrático. La información es disposición no prescindible para engarzar la esfera de lo personal y la de lo colectivo, social y político. El informador, en fin, los medios de comunicación, deben ser considerados como ciudadanos particulares a los que, política y profesionalmente, se les reconoce la función social de intermediación permanente, día a día revisable, entre la esfera privada y los organismos públicos. En este sentido, la información libre es una categoría ética esencial para la legitimación de cualquier institución pública. La reflexión política no puede tener hoy dudas de que los Parlamentos, legitimados por los votos, constituyen la única forma de representación de la soberanía popular que, como tal, es colectiva y pública. Por el contrario, como cualquier otra actividad ciudadana, la información libre conforme a leyes democráticas tiene su origen en la voluntad individual de personas u organizaciones no estatales que se proponen como objetivo esencial la intervención en la esfera pública. De este modo, en la información libre se unifican, sin uso de la fuerza, lo privado y lo público, razón de ser

del Estado institucionalizado. Tal bivalencia, esencial a toda información libre, se deslegitima por entero cuando la información se oficializa o politiza, puesto que, en este caso, su dimensión privada queda suprimida por la pública. Lo que supondría, no sólo una distorsión en el ámbito comunicativo, sino la perversión esencial de la convivencia social.

La espiritualidad "suprapolítica": La rehabilitación de lo suprapolítico es otra exigencia inderogable de la prospectiva política. Lo suprapolítico constituye todo el acervo cultural de un pueblo, irreducible a las formas y fórmulas prácticas encaminadas a la organización utilitaria y funcional de la sociedad. Lo suprapolítico dice relación a tradiciones, instituciones, costumbres, religión, filosofía, arte y, en general, a la manera en que una comunidad ha ido interpretando la existencia humana a lo largo de su historia. Las condiciones sociales actuales de todos los países no son desvinculables de su herencia suprapolítica que, como bien señala Hegel, viene trenzada por reflexiones, inventiva, necesidades, dicha, ingenio, expectativas y creatividad, cronológicamente anteriores a la actualidad (Hegel, 1955: 9).

El patrimonio constitutivo de la tradición espiritual suprapolítica no puede ser proscrito de las previsiones políticas, en cuanto que a este orden pertenecen los valores, costumbres y hábitos más influyentes en la vida comunitaria histórica de los pueblos. A él deben ser sensibles gobernantes y gobernados. Su sustancia se ha ido expresando en diversos estratos que Ricoeur sintetiza:

En primer lugar en sus costumbres prácticas, que representan en cierto modo la inercia, la estática de los valores. Bajo esta pátina de las costumbres prácticas encontramos las tradiciones, que son como la memoria viva de la civilización. En fin, en lo más hondo encontramos lo que es, quizá, el núcleo mismo del fenómeno de civilización, esto es, un conjunto de imágenes y símbolos por los cuales un grupo humano expresa su adaptación a la realidad, a los demás grupos y a la historia... por medio de los cuales se representa su existencia y su valor ("Tâches de l'éducateur politique", en *Lectures*, 1. Seuil, París, 1991: 246).

Si el núcleo simbólico constituye el centro creador de las comunidades, su auténtico ethos, debe ser integrado en la planificación institucional y los centros de su fomento deben ser considerados esenciales en la vida ciudadana. A partir de este orden de realidades, las comunidades adquieren su verdadero rostro ético, a la par que toda autoridad y gobierno encuentran límites explícitos a su poder. Por eso el orden simbólico no debe ser sobrepasado por planificaciones pragmáticas ni hipotecado en favor de

opciones más rentables o con mayor utilidad. Es el núcleo ético-mítico intangible por las estrategias políticas, en cuanto vínculo social unificador que, realmente despolitizado, debe animar y motivar disposiciones que refuercen la relación y la comunicación, no el enfrentamiento. Tal reconocimiento justifica la descentralización de aquellos aspectos de la vida pública que lo favorezcan. Ahora bien, todo proceso descentralizador quedará desvirtuado si se mueve desde intereses meramente políticos, como puede estar sucediendo en la España actual. La confusión entre los dos órdenes, político y suprapolítico, hace que el espíritu popular pueda ser únicamente pretexto para activar una descentralización sólo motivada por el narcisismo cultural, por ambiciones de poder, de preeminencia o de beneficios simplemente mercantiles. Parece poco discutible que si en el fomento de lo suprapolítico está implicada la responsabilidad máxima del gobernante, también en su perversión ideológica se juega su máxima culpabilidad.

El ámbito suprapolítico actúa a su vez como vínculo entre comunidades, naciones o culturas diferentes. Que cada comunidad reconozca y defienda como intangible su núcleo creativo supone aceptar que las demás actúen del mismo modo. Se hace así recíproco el reconocimiento por la alteridad: cada cultura tiene sentido en la medida en que reconozca la igualdad en las diferencias, puesto que lo suprapolítico es testimonio evidente de que la humanidad se manifiesta "irreductiblemente plural" (Ricoeur). Principio que debe dejar definitivamente resuelta la oposición a la xenofobia y la aceptación de los diferentes.

El concepto mismo de cultura lleva implícita la comunicación, el intercambio y la convivencia, de modo que sin tales atributos deja de ser cultura para convertirse en retorno a la naturaleza. Invocar las manifestaciones suprapolíticas como caracteres identitarios, despojadas de su dimensión comunicativa, sería tanto como hacerlos equivalentes al más profundo sustrato de irracionalidad, porque supondría la confusión de la conciencia histórica con el fondo pulsional, acaparador y conflictivo, que habita la arqueología de los organismos individuales y colectivos. En fin, se habrían trastocado la cultura y la historia por la naturaleza y la etnología. Schelling, Hegel y Lévi-Strauss, complementándose entre sí, ilustran esta turbadora confusión que parece estar presente en nuestras sociedades actuales de todos los continentes. En este sentido, los nacionalismos extremos son muy difícilmente compatibles con el moderno Estado de derecho, basado precisamente en la racionalidad compartida, superadora del individualismo en aras del bien y de la voluntad ampliables con sentido progresivo no restringido territorial o étnicamente.

Limitación del intervencionismo. El empeño estatalizante, disfrazado de interés social para intervenir a través de legislaciones minuciosas en asuntos como el matrimonio, la familia, la escuela, la creación artística, etc. desborda una legítima política con sentido

ético. La necesaria legislación en estos campos, con graves repercusiones sociales, no puede desconocer que, a lo largo de la historia de los pueblos, ellos han tenido más que ver con el orden suprapolítico de sus tradiciones y creencias que con las formas concretas de organización política. Lo mismo cabe decir de la objeción de conciencia y de la exigencia de su regulación, que debe quedar, en cuanto a sus opciones fundamentales, bajo la responsabilidad de la persona. Particularmente en el campo educativo, una política democrática deberá alejarse de todo atisbo de estatismo ideológico. Es aquí donde el pluralismo real tiene que ser estimulado como imperativo social categórico, no asimilado en ningún caso con la neutralidad ética respecto a ciertos valores radicales derivados de la dignidad de la persona que el respeto y la responsabilidad introducen en la esfera pública. Con gran acierto escribía ya Mounier pensando en la neutralidad mal entendida de cierto laicismo:

Ninguna escuela puede justificar o amparar la explotación del hombre por el hombre, la primacía del conformismo social o de la razón de Estado, la desigualdad moral y cívica de razas o clases, la superioridad - en la vida privada o pública - de la mentira sobre la verdad, del instinto sobre el amor y el desinterés. Y por esto decimos que la misma escuela laica no puede, no debe ser educativamente neutra (1961: 1, 552).

Los ideales ilustrados libertad, igualdad, fraternidad así como el amor, la caridad, la amistad, la benevolencia, la veracidad y la fidelidad... no son ni ideales del republicanismo laico ni del confesionalismo religioso. Por eso la escuela, toda escuela, tiene un amplio terreno de entendimiento con el rechazo de los sectarismos, puesto que la experiencia ética integra experiencias, intelectuales y prácticas, susceptibles de ser compartidas por la inmensa mayoría o por la totalidad de los miembros de cualquier comunidad cultural democrática, por encima de las diferencias.

Las minorías testimoniales. La precariedad de la vida ciudadana y su esencial ambivalencia por el cruce de privado y público solicita activar la formación de minorías testimoniales no vinculadas a militancias partidistas. Podrían citarse: organizaciones altruistas no gubernamentales, iglesias, confesiones religiosas y sapienciales, movimientos pacifistas y ecologistas no alineados, asociaciones en favor de los derechos humanos de marginados y disminuidos, sindicalismo libre, cooperativismo no tutelado políticamente, pluralismo educativo, etc. Iniciativas y actividades ciudadanas que serán socialmente operativas con una doble condición: primero, si se mantienen exentas de la tutela de partidos políticos y de la autoridad administrativa, que deberá promoverlas sin exigir nada a cambio, a no ser denuncia y crítica vigilante; en segundo lugar, tales movimientos no pueden perderse en utopismos sin practicidad social, individualistas y moralizantes.

Ningún humanismo ético es eficaz socialmente desprovisto de horizontes concretos, desorientado hacia previsiones irrealizables, anarquizantes y excéntricas a las institucionales.

Opinión y tolerancia. La lógica reflexiva lleva implícita la demanda imperiosa de que tanto la teoría como la práctica política no pretendan atribuirse el rango epistemológico de saber o ciencia, obligadas a mantenerse en el nivel de lo opinable. Se rehúsa, en consecuencia, carácter de certeza al discurso y al hacer políticos, así como a la pretensión de elevar un sistema, ideario, persona, etc., a categoría de necesarios. En su más estricto y tradicional cometido, la reflexión filosófica ha sido y deber seguir siendo asistencia al pluralismo teórico y práctico, al tiempo que inducción racional al ejercicio efectivo de la tolerancia en todos los ámbitos, proponiendo el respeto como vértebra de las conductas sociales. Entre otras muchas, la Ilustración, incluidos Kant y Voltaire, nos legó también la gran lección de la tolerancia en el respeto, que nada tiene que ver con la indiferencia. Tolerancia para que cada cual hable por cuenta propia, como Deleuze ve en la obra del neoilustrado Foucault, a quien dirige estas palabras:

Usted ha sido - dice Deleuze - el primero en enseñarnos algo fundamental, a la vez en sus libros y en un terreno práctico: la indignidad de hablar por los otros... ; no se sacaba antes de usted la consecuencia de que la teoría exigía que las personas concernidas hablasen al fin prácticamente por su cuenta (Foucault, *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid, 1978: 80).

Contribuir a que también los excluidos puedan hablar por su cuenta y desde su verdad, reactualiza en nuestros días el "sapere aude" kantiano: que cada cual pueda caminar por cuenta propia, hablar y pensar por sí mismo. Frente al predominio del monolitismo político, el espíritu ilustrado es reivindicación de valores personales y cívicos, indisociables de la tolerancia, del respeto a la singularidad y a la vida privada.

3.4.3. Responsabilidad ética y política ante la pena y su perdón

Inscritas en el ámbito político, las transacciones biográficas asociadas a la memoria hacen emerger el problema del sentido ético del perdón, no tanto en las relaciones interpersonales sino en el contexto de la vida pública, cuando se trata de hechos ya irreparables, definitivamente zanjados por la muerte. El problema no es de hoy, a cada paso reactualizado en virtud de las agresiones que sufre la vida y la libertad. También aquí Ricoeur sigue siendo maestro de coherencia reflexiva y a ella nos acogemos, con aprecio acrecentado.

Desde su juventud, había leído a Dostoievski y las inquietudes del gran novelista puedan estar presentes en algunas de sus últimas páginas. De hecho recuerda el capítulo de Los hermanos Karamazov dedicado a la parábola en que aparece la figura de "El Gran Inquisidor" (Ricoeur, 2003: 636), precedido del capítulo titulado "Rebeldía", no comentado por Ricoeur. Siguiendo el emotivo razonamiento del protagonista Iván en este capítulo, sería contradictorio distinguir entre crimen y criminal, porque el autor de un hecho irrevocable es indisociable de su acto: el criminal lo es para siempre, de tal modo que es impensable rehacer el pasado consumado, ni rectificarlo en la actualidad, porque es irrepetible. Lo hecho queda asociado a la nostalgia refugiada en el nunca más, incapaz de desandar lo andado, de des/vivir lo vivido. Lo hecho ha entrado en el reino del destino y no puede ser aniquilado, destruido o borrado, irrevocable cual resto atizado por un residuo irreducible. Nos aproximamos así a la lógica del imposible perdón, de lo imperdonable, como Jankelevich recuerda en *L'Irréversible et la nostalgie* (Flammarion, 1974), que Ricoeur conoce muy de cerca, sin confirmar, como veremos, sus convicciones.

Situados en la dimensión larga de la política, pueda ser que no falten razones a quienes no se adscriben con facilidad a la benevolencia, cuando se trata de crímenes innumbrables, puesto que el perdón no puede ser anotado en otra cuenta que no sea la de aquel que recibió el agravio y la ofensa. Y tratándose de un crimen, la voz del primer agraviado queda callada para siempre, de tal modo que su silencio impide que nadie pueda atribuirse la facultad de hablar y perdonar en su nombre. Pero las añagazas del olvido no son fáciles de desenmascarar en el plano político cuando las instituciones recurren a la política del perdón, cuya figura paradigmática es la amnistía, por la que quien detenta el poder se arroga la facultad de perdonar, con independencia de las víctimas.

La figura del Gran Inquisidor es símbolo perverso de este odioso perdón político, humillante para las víctimas, puesto que por la amnistía el cuerpo político se declara ajeno a los crímenes y se erige en portavoz de quienes sin culpa han sido callados para siempre. Su argumento se basa en que la sociedad no puede estar permanentemente enojada, en conflicto consigo misma, como sucede si no se levanta el castigo a los criminales, puesto que la vida política comienza donde cesa la violencia y es vencida la venganza. Este razonamiento es un perverso sofisma porque acabar con la violencia y vencer la venganza demanda una política de justicia, que no legitima el perdón mediante su caricatura, la amnistía. Aristóteles evoca una situación análoga al recordar la prohibición ateniese imponiendo silencio sobre crímenes pasados.

Reintegrando dignidad y justicia, Ricoeur es explícito: no es justificable ninguna

política del perdón sin contar con las víctimas en la convicción de que el criminal no es desvinculable de su crimen. A su vez, se debe reconocer la dimensión comunitaria del perdón, como experiencia que nadie puede realizar en soledad, sin presencia de otros, entre los que están las víctimas y el cuerpo social en su plenitud. Un crimen, en efecto, lo es contra toda la sociedad y contra la propia estructura jurídica que la sustenta, de tal modo que los responsables jurídicos y políticos no pueden desentenderse del crimen, ni tampoco están exentos de responsabilidades en el proceso de su posible castigo, de las formas de su remisión o en las de su eventual perdón. Tal implicación no justifica una política de la amnistía entendida como derecho otorgable jurídica y políticamente. Ahora bien, se hace comprensible el perdón como gracia y don, a los que no pueden ser ajenas las víctimas y quienes con ellas comprometieron y compartieron vida y sentimientos, mediación necesaria entre el autor del delito y el orden jurídico y político. Gracia y don, concedidos al culpable, por mediación de la víctima, en vistas a un comenzar de nuevo, que debe originarse en el corazón del arrepentimiento y del reconocimiento de la identidad culpable.

Tal actitud supone negación del olvido feliz, pero también confirmación de que la identidad humana no está nunca clausurada o hecha, sino que se va configurando narrativamente, esto es, rehaciendo y reescribiendo a modo de biografía. En ella se incorpora el pasado bajo la iniciativa del presente, empujada la mirada hacia el porvenir. Por tanto, el criminal lo será para siempre, pero su identidad puede ser restañada como recuperación biográfica narrativa en la que se integre el crimen pasado con el perdón presente. Proceso emergente y subordinado a que el acto de gracia y perdón no se disocie de quien puede otorgarlos, que es la víctima, ante la expectativa de un orden por venir al que las decisiones jurídicas y políticas pueden contribuir. Para que los seres humanos puedan seguir siendo agentes que conviven socialmente en libertad, deben poder ejercer la exoneración mutua. Pero si la ética de la justicia debe ser resguardada y no suplantada por el legalismo formal o por atribuciones estrictamente políticas, a partir de la gracia y el don, el perdón demanda una triple exigencia impuesta a la voluntad criminal.

En primer lugar, reconocimiento por el criminal de que él es autor no desvinculable de sus hechos: el crimen debe ser reconocido como imputable sólo a sí mismo. En segundo lugar, arrepentimiento ejercido en forma de acontecimiento o acto permanente que contraría el olvido e impone retribución, reparación y demanda de absolución. En tercer lugar, compromiso con la vida: restañar narrativamente la identidad criminal demanda que, quien ha causado dolor y muerte, se integre y comprometa con la defensa de la vida y milite en la causa de los inocentes. Cumplimientos y restitución para un perdón que, además de gracia, quiera también hacer justicia. Es "el difícil perdón",

porque no hay nunca motivos suficientes para olvidar a los inocentes y eludir la justicia que demanda recordar a los vencidos y reparar a los agraviados.

Estas referencias finales confirman que la experiencia ética desborda los rituales de la individualidad y su terreno más comprometido es el de la vida social, donde la necesaria responsabilidad política, obligada a las decisiones, no podrá abdicar de la ética de las convicciones cuando está en entredicho la dignidad suprema de las personas, cuyas exigencias llegan a su límite máximo con cada muerte inocente. Es en este caso cuando las construcciones especulativas de la política, incapaz de haber evitado el crimen, quedan comprometidas con el deber irrenunciable de proteger el valor de la humanidad aniquilado en cada víctima.

4

La memoria ética y su complementariedad

La serie de experiencias por las que ha transitado el capítulo anterior constituyen lo que pudiera llamarse urdimbre ética de la personalidad biográfica, en cuanto complejo de vivencias básicas a partir de las cuales adquiere racionalidad la acción libre, atribución subjetiva pero ininteligible sin su integración en la armadura institucional de la convivencia social y política. Situamos allí a Platón, Aristóteles y santo Tomás porque en ellos se encuentran los supuestos perdurables sobre los que discurre la reflexión moral posterior. La naturaleza como estructura que confiere consistencia específica a los seres, el alma como principio de acción antropológica diferenciada, la virtud como excelencia y la ley como garantía de valores compartibles son conceptos que puedan no ser explícitamente requeridos o incluso rechazados por buena parte de la reflexión ética de nuestros días, pero eso no implica que su propia lógica pueda prescindir de ellos. Así sucede incluso con aquellas formas actuales en las que se vincula la experiencia moral con el pragmatismo que prima utilidad y formas de vida, efectivamente irrealizables sin tales o análogas referencias. Si se han situado en el capítulo anterior es porque, amaestrados de posmodernidad, en los conceptos griegos y tomistas no se encuentran deficiencias de origen sino virtualidades fundacionales usufructuadas por la reflexión ética posterior de la que en este capítulo se señalan los hitos conceptuales que identifican sus momentos más significativos.

Después de la contribución griega y tomista, queda pendiente de más precisiones el paso y la vinculación de las experiencias éticas básicas, comentadas en el capítulo anterior, con las conductas reales para que, sin merma de la libertad individual, pueda hacerse compatible la comparecencia práctica de la diversidad de sujetos activos en el seno de sus comunidades de convivencia. Tal es la función de los que con unanimidad se han venido llamando criterios de moralidad, cuyas precisiones fueron preocupación constante de la reflexión ética, motivada por el propósito de encontrar principios a partir de cuya aplicación puedan ser engarzadas intersubjetivamente las conductas individuales.

Que nuestra posmodernidad esté dominada por el subjetivismo, tal fragmentación no elimina sino que agudiza la urgencia de precisar puntos de apoyo para atribuir valor a una conducta y ponderar su grado socializador o de fractura. Que tal preocupación haya sido constante en el transcurso de la historia de la reflexión no es extraño puesto que de su resolución dependen los que hemos llamado universales antropológicos, esto es, aquellos atributos y modos de acción que, más allá de las diferencias, justifican el concepto mismo de humanidad.

A continuación se compendia el todavía incompleto arco que cobija la reflexión sobre la experiencia ética, atendiendo a sus formas básicas más significativas e influyentes a las que, si se soslaya la trivialidad, puede ser reconducido el manierismo moral floreciente en todos los tiempos. Ahora bien, no parece fuera de lugar advertir que la diversidad de criterios debe ser interpretada más como complementaria que como alternativa, puesto que las circunstancias y motivaciones de la acción no son uniformes, de tal modo que un mismo criterio aparece con mayor o menor eficacia e influencia según las circunstancias, teniendo en cuenta que las conductas no son hábitos uniformes, sino series discontinuas de actos, individuales y colectivos. En tal complementariedad radica la función actual de sus diferencias, sin que la racionalidad moral permita excluir ninguno. No se trata, pues, de ser más platónicos o aristotélicos que tomistas, más kantianos que habermasianos, puesto que eso supondría tanto como tirar del hilo cuando debemos cobijarnos bajo la manta.

Por exigencias de claridad y concisión, recapitulamos la heterogeneidad de criterios, sus formulaciones y fragmentaciones en torno al hilo conductor de cuatro referencias básicas: la persona y el respeto, el reconocimiento y la alteridad, los valores y sus categorías, los mecanismos comunicativos.

4.1. La persona como valor y el respeto como práctica

Como es bien sabido, Kant quiso dejar claro que las leyes científicas, cuyo objeto es el conocimiento de la naturaleza, adquieren valor universal y necesario a partir de la estructura propia de la razón sobrepuesta a los datos experimentales. Fiel a sí mismo, es también en la razón donde para Kant radica el criterio de moralidad, a modo de imperativo dirimente de la cualidad ética de las acciones. Los dos ámbitos, el de la naturaleza y el de la moralidad, pertenecen a la "legislación de la razón humana", pensables por separado, pero pertenecientes a "un mismo sistema filosófico" o legislación racional única, con una notable diferencia entre ambos: la filosofía de la naturaleza se "refiere a todo lo que es" y la filosofía moral tiene como objeto "sólo lo que debe ser", pendiente de la libertad, artesana responsable de todo el ámbito práctico.

Dos son los conceptos sobre los que se articula el razonamiento kantiano para justificar que la razón es legisladora del ámbito moral o práctico, esto es, de todo aquello que es posible mediante los usos de la libertad. Son la persona y el respeto, implicados mutuamente como cara y cruz de lo mismo: la persona es fundamento de la exigencia del respeto y el ejercicio de éste implica reconocer a la persona.

4.1.1. Determinación práctica de la persona

Como punto de partida se sitúa el supuesto kantiano de fondo que afirma la singularidad específica del ser humano entre todos los demás. Ningún ser está dotado de su exclusiva y absoluta dignidad que recibe del atributo de la racionalidad, por la cual su individualidad adquiere el rango ontológico de persona. Kant sería poco comprensible si no se distingue netamente individuo de persona: todo cuanto está asociado a las tendencias orgánicas y a la sensibilidad corporal o psíquica, no son constitutivos esenciales de la persona, aunque formen parte de su individualidad. La racionalidad es la que confiere a cada ser humano valor supremo entre todo cuanto existe. Sólo por la sinécdoque que toma el todo por la parte podemos decir que el hombre es un valor absoluto, no susceptible de ser supeditado a ningún otro fin o valor, cuando sólo su razón o racionalidad es sujeto de tales atribuciones. Lo que Kant explícitamente confirma:

[...] Los seres racionales llámanse personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en este sentido todo capricho (y es objeto del respeto). Estos no son, pues, meros fines subjetivos, cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene un valor para nosotros, sino que son fines objetivos, esto es, cosa cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada con valor absoluto; mas si todo valor fuere condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo (1980, 83-84).

Puesto que su valor es absoluto, sólo en la persona puede ser fundado un imperativo moral igualmente absoluto, lo que equivale a decir que la razón se erige en legisladora suprema de los usos de la libertad, esto es, de las conductas prácticas, de tal modo que ningún otro fin externo a la razón queda legitimado como criterio de moralidad. Racionalidad y moralidad caminan así hermanadas: la máxima racionalidad equivale a máxima moralidad, lo que implica la máxima libertad en cuanto que las motivaciones de la acción provienen de la propia inmanencia racional.

Confirmando su condición de fin, Kant introduce una importante matización: la persona no puede ser tomada como medio en las acciones dirigidas a los otros pero tampoco en las "dirigidas a sí misma", puesto que la racionalidad es igualmente respetable en todos los seres humanos, también en el sujeto de la acción. Se abre así una fisura antropológica profunda puesto que el hombre, además de razón, es organismo con deseos, necesidades e inclinaciones hasta tal punto que la experiencia muestra que tantas veces la razón dice sí y el corazón dice no. Pero la esfera de la sensibilidad y de los sentimientos para Kant debe quedar supeditada al imperativo de la razón.

4.1.2. El imperativo ético del respeto

El valor absoluto de la persona sería una simple proclama piadosa si no se viese reconocido por la práctica. Redundando en los conceptos, tal reconocimiento se hará real en la medida en que la persona sea tratada de modo coherente con su dignidad, lo que sucede solamente si se la respeta como fin en sí misma, esto es, no supeditándola a ningún otro propósito que no sea el despliegue de su racionalidad. La práctica del respeto, en consecuencia, sin ser una acción concreta, se presenta como imperativo absoluto previniendo el ámbito de las conductas que aspiren a ser tenidas por humanamente aceptables. Esto quiere decir que si no prescribe un modo específico de conducta, se presenta como apriori que debe investir todo el territorio de la práctica, esto es, todo lo que puede ser hecho mediante la libertad. Su formulación, en términos discursivos, la enuncia Kant como sigue:

Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio (1980: 84).

Por tanto, el respeto se dota de densidad ética variable en cada una de las acciones dependiente de que la persona no sea tratada como mediación instrumental para cualquier otro fin, por digno que éste pueda ser. Pero el matiz kantiano es decisivo, porque decir "que uses a la humanidad" supone advertir que ésta se condensa en cada ser humano singular. En consecuencia, contradiciendo tópicos antikantianos, la humanidad adquiere concreción puesto que se particulariza hasta tal punto que el trato otorgando a uno solo de los hombres es como si se hubiese otorgando a la humanidad entera. A partir de esta convicción adquiere pleno contenido práctico una segunda formulación del imperativo categórico en los términos siguientes:

Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal (Kant, 1994: § 7,

49).

Kant llama máxima a los criterios particulares que cada cual aplica a sus acciones. Se trata, pues, de convertir la norma subjetiva en "ley universal de naturaleza": lo que yo hago es aquello que todos los demás seres racionales están obligados a hacer. No se trata, por tanto, de un mandato aplicable a la conciencia subjetiva, sino objetivamente vinculante para todos, de tal modo que la voluntad buena va esencialmente asociada a la conducta que pueda universalizarse. Por tanto, su célebre pregunta ¿Qué debo hacer? tiene una respuesta cierta y simple: lo que debe ser elevado a ley para todos.

Reiterando conceptos, el cumplimiento de este imperativo requiere fijar la atención en la persona singular, en la mía o en la de otro, en el convencimiento de que en cada acción se está comprometiendo a la humanidad: respetar, por tanto, es obrar de tal modo que cada acto subjetivo pueda asegurar la subsistencia de la racionalidad y, por consiguiente, la libertad de todos los seres humanos. En consecuencia, el respeto tiene intencionalidad doble: en primer lugar, implica atenerse al imperativo de la razón, necesario en sí mismo, pero que nos imponemos subjetivamente (1980: 20); en segundo lugar, es constitutivo de deber en cuanto condición sobre la que se sustenta la dignidad humana, convertida en "la condición suprema limitativa de la libertad de las acciones de todo hombre" (1980: 87). Supone, por tanto, salvaguardar la dignidad de cada persona que, por sí misma, se erige en fundamento de la convivencia. Dignidad inmanente que la convierte en realidad insustituible por ningún otro ser, puesto que lo digno no tiene precio y, por tanto, no admite equivalencias.

Porque el respeto es el reconocimiento práctico de mí mismo y de los demás como fines, se abre la posibilidad de un "reino de los fines" o sea, de un mundo de personas, donde se ejercite realmente el "enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes" (1980: 90). En este "reino de los fines", según la expresión kantiana, cada ser racional es miembro y al mismo tiempo jefe o legislador, de tal modo que esa duplicidad implica que cada uno busque su realización pero sin prescindir de los demás, en cuanto que todos forman parte del "mismo reino". Por esta convicción se establece la conexión entre la filosofía ética y filosofía política, que lleva a Kant a proponer el ideal de un Estado cosmopolita, bajo el imperativo del Derecho, en cuanto garantía positiva para hacer inviolable la práctica del respeto, condición de posibilidad de los derechos humanos, a partir de los cuales puedan sustentarse las relaciones e interacciones en un horizonte que desborda los linderos del particularismo individualista o nacionalista (Idea para una historia general concebida en un sentido cosmopolita; Primeros fundamentos metafísicos de la teoría del derecho).

Una última y nada desdeñable conclusión derivada de la mutua interrelación entre persona y respeto sugiere preguntarse qué sentido tiene hablar de persona y de mundo de personas, cuando el campo de la acción no esté regulado por el ejercicio del respeto y las interacciones se realicen a partir del individualismo que tiende a compendiar la Humanidad en la propia singularidad, sin tomarse ni tomar a los demás como fines en sí mismos. Si ésta fuese la situación, la persona quedaría reducida al orden de los seres naturales, ajenos a la moralidad y, por tanto, a la libertad. En tal coyuntura el hombre seguirá siendo, teóricamente, fin en sí mismo y valor absoluto, pero si no respeta y no es respetado queda reducido a individuo situado de hecho fuera de los límites de la humanidad. El mundo de las personas es una variable del ejercicio práctico del respeto: sin él se ve reducido a coexistencia de individuos, sin asideros de referencia para ordenar la vida y actuar comunitaria y socialmente.

Buscando analogías con la filosofía kantiana de la naturaleza, el respeto es, en la filosofía práctica, la mediación a través de la cual la persona se constituye como síntesis ética, porque por él se enlaza el imperativo de la razón con las conductas prácticas y el ejercicio de la libertad. Lo que, en el contexto kantiano, equivale a decir que el respeto es el análogo práctico de la imaginación trascendental en la filosofía de la naturaleza, que enlaza sensibilidad y entendimiento.

Las dificultades de la reflexión kantiana se cifran en poder combinar la ley moral de la razón con la experiencia humana ordinaria. Los hombres, en efecto, vivimos en condiciones reales, empíricas, muy diferenciadas, incluso contradictorias las de unos con otros, de tal modo que, queriendo ser racionales, no podemos orillar la sensibilidad, los deseos y las situaciones individuales. Kant insistirá en que el imperativo racional debe ser tomado como criterio de moralidad porque es la expresión práctica de la estructura misma de la razón - razón trascendental - que se sobrepone a los individuos y debe regular su razón empírica y todo el campo de su sensibilidad. Por eso la plenitud de la racionalidad deberá prescindir de todo lo individual y de los condicionamientos subjetivos, para obrar sólo por el deber derivado del imperativo de la razón trascendental (Palacios, J. M.: 1979).

No es ciertamente fácil el paso de la razón trascendental y de su imperativo moral universal a la racionalidad individual y a la experiencia en que ella se ejerce. Pero, a su vez, tampoco es fácilmente prescindible el ideal kantiano que propone buscar una racionalidad cada vez más compartida, con el fin de hacer realmente efectivo un mundo de personas cuya convivencia se sustente en el respeto. Podemos decir que Kant es riguroso, pero no incoherente, porque abraza la esperanza de la armonía total de los seres humanos considerados autónomos y, al tiempo, pacíficamente interactivos. Para eso es

ineludible reconocer un principio de unidad, universalmente respetable, porque de lo contrario la humanidad queda al arbitrio del poder de quienes estén en condiciones de imponer diferencias y modos de acción según su mejor (o peor) criterio.

El imperativo del respeto, más que rigorista, es expresión del anhelo de una humanidad constituida por seres autónomos, fines en sí mismos, donde no tenga lugar la instrumentalización de unos por otros. Y si ahora eso no es así, algún día podría serlo, piensa Kant. El imperativo es el grito que lleva implícita esta esperanza, pero también un riesgo: el de elevar mi razón particular a razón trascendental, reduciendo lo universal a los atributos del yo empírico, limitado, contingente y en permanente contingencia por influencias derivadas de la experiencia, la tradición, las malas costumbres y la ignorancia. Kant sitúa la razón en el punto de diáfana transparencia, casi cristalina, prescindiendo de sentimientos y sensibilidad, en la que no tienen lugar las diferencias, las desigualdades y contradicciones. Ahora bien, por escasa que sea la buena voluntad en el mundo, si cada individuo no tiende hacia la universalización de las conductas, la humanidad será cada vez menos humana. Por eso el imperativo es un adelanto de expectativas y esperanzas que las filosofías posteriores han sabido apreciar ya que en él late la confianza en un ser humano que por la educación puede alcanzar mucho más de cuanto ha logrado hasta el presente, como confirma su Antropología en sentido pragmático (Kant, 2004: 270).

4.2. El reconocimiento y la moralidad realizada

Hegel marca un hito decisivo en la herencia de Kant, de tal modo que nosotros, lectores posteriores de ambos, disponemos de recursos conceptuales para poder interpretarlos uno por el otro. Sin paradoja, toda la rica complejidad de Hegel es mejor comprendida desde Kant y éste adquiere realismo a partir de la dialéctica hegeliana, cuya exuberante articulación es un ilustrativo ejercicio didáctico para llevar al convencimiento de que todos los seres, del más ínfimo organismo hasta el hombre con sus admirables creaciones culturales - arte, religión, filosofía, derecho-, se desarrollan como permanente proceso manufacturado por el impulso de un incesante perfeccionamiento. Todos los seres realmente existentes, que Hegel llama naturales, esto es, la Naturaleza en su totalidad, tienden teleológicamente a su propia superación para alcanzar un estado ulterior de perfección que, a su vez, será sobrepasado por otro más perfecto, en un despliegue progresivo siempre inacabado.

El impulso del incesante devenir hacia la perfección es debido a que todo ser real está configurado dialécticamente, esto es, representa sólo un momento o estadio positivo, si bien imperfecto, de la perfección que se encierra en su propia idea, que actúa sobre él a modo de atracción eficaz. Con ejemplos aplicables a cualquier otra entidad, podemos

decir sin faltar a la verdad que este árbol no es el Árbol, ni el arte clásico o abstracto es el Arte, como tampoco el estado romano es el Estado ni la filosofía griega, medieval o actual son la Filosofía, pero cada una de tales entidades representan un momento positivo en el despliegue histórico de la idea de Árbol, Arte, Estado o Filosofía. La dialéctica, por tanto, es el alma de las cosas porque las encamina a un escalonado proceso de elecciones y rechazos, preservándolas del anquilosamiento para orientarlas hacia un ideal de mayor perfección, que de modo privilegiado se hace evidente en la experiencia moral, en cuanto que ella jalona el surgimiento de la trayectoria plena de fines y de perfectibilidad exclusivos del ser humano que va otorgando realidad al lema clásico: "Llega a ser lo que eres".

4.2.1. La moralidad y la lucha por el reconocimiento

El proceso de la dialéctica moral no es consecuencia del carácter forzoso de un destino impuesto a la voluntad, sino que se lleva a cabo mediante actitudes valorativas, que comienzan siendo voluntad individual por hacer y procurar el bien (Moralität). Es ésta una actitud que se realiza individualmente, si bien Hegel la formula ya a partir de su gran aprecio por los griegos, para quienes el ser humano no es concebible como individuo solitario y resulta incomprensible fuera de su convivencia en la polis. Por tanto, que la moralidad sea primero actitud personal, no quiere decir que la conciencia pueda entenderse como núcleo de aislamiento, hasta tal punto que será por la convivencia, por las costumbres compartidas, por el trabajo y las prácticas comunes, por los que se abre camino la perfectibilidad progresiva de la persona, entendida como sujeto moral. Este convencimiento, tan profundamente griego, supone que, antes incluso de sus interacciones y del ejercicio del respeto mutuo que pedía Kant, los seres humanos comparten el sentimiento del reconocimiento (Anerkennung) de su pertenencia a una matriz filogenética común, puesto que para alcanzar sus fines individuales necesitan de los demás. El reconocimiento es, pues, ancestro que preserva las vinculaciones originarias y prevención adelantada de las discrepancias, hasta tal punto que sobre él se edifica la marcha del proceso dialéctico por el cual la moralidad pasará de voluntad de bien a moralidad realizada (Sittlichkeit).

El reconocimiento es, pues, subsuelo sobre el que, sin contradicción, discurre el ideal de autosuficiencia socializada, tan perceptible en los textos literarios, filosóficos y políticos griegos, que reaparece en Hegel a cada paso cuyo afecto por aquella cultura no puede disimular. El reconocimiento es, en fin, la base de su sistema moral y de toda su filosofía del espíritu, presente en sus obras desde los primeros escritos de Jena, retomado con precisiones ejemplares en la Fenomenología del espíritu y sintetizado en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, en donde se sintetiza como principio del que

brota el renacimiento de nosotros mismos. Con sus palabras, podemos reiterar que el reconocimiento

es una autoconciencia para una autoconciencia, primeramente y de manera inmediata como otro para otro. Yo me intuyo a mí mismo inmediatamente en él como yo, pero también intuyo en él un objeto inmediatamente existente que, en tanto yo, es objeto absolutamente otro y autosuficiente para mí (Hegel, 1997: § 430, p. 478).

Así pues, el sentimiento de anteponer a las relaciones entre personas el reconocimiento del otro como un yo necesario, idéntico al mío y autosuficiente por sí mismo frente a mí, es la condición fundamental para poder establecer relaciones con él, sea en el ámbito privado del afecto, de la amistad o la familia, sea en el más complejo de las relaciones sociales y jurídicas. El acto de reconocer no es, pues, una ley de la naturaleza o un imperativo de la razón, sino el sentimiento primitivo y primordial - precomunicativo - que por el mismo acto afirma la autonomía de uno a partir del reconocimiento de la realidad y de la autonomía del otro.

Ahora bien, que sea primitivo y primordial, esto no supone que el ejercicio del reconocimiento sea espontáneo, fruto que brota con facilidad sin participación activa de cada uno, a modo de excelencia primordial recibida de una vez para siempre. Todo lo contrario: es herencia amenazada, esfuerzo, potencia en ejercicio, práctica artesana, hasta tal punto que no puede definirse como posesión, sino como proceso en riesgo de desequilibrio y balanceo. Y esto porque cada ser humano se reconoce autónomo, realidad en y por sí mismo, siendo insuprimible la alteridad entre el yo y el otro, razón por la cual no hay reconocimiento mutuo espontáneo e inmediato, sino que germina como contienda en la que nadie renuncia a sí mismo. Reconocer, en consecuencia, no supone cesión o fusión, sino actitud por mantener la identidad personal reconociendo la diferencia. Por eso Hegel no dudará en afirmar:

La lucha del reconocimiento es..., a vida o muerte; cada una de las dos autoconciencias pone en peligro la vida de las otras y se expone así ella misma; pero sólo en peligro, pues también cada una de ellas está dirigida a la conservación de su vida como existencia de su libertad (1997: § 432).

Los límites de la singularidad, por tanto, no se diluyen, pero se hacen sostenibles sólo en clara situación militante, no dirimible en el plano discursivo o simplemente especulativo, puesto que su contienda se establece entre dos polos reales, dos personas que quieren ser libres individualmente al tiempo que deben engendrar un obrar común libre, para poder establecer correspondencias, formalizar contactos, en fin, convivir. Por

eso Hegel, maestro de realismo, irá precisando que este dinamismo de la lucha por el reconocimiento se realiza por la mediación real de las intenciones, como pueden ser la posesión y las obras en común, los afectos compartidos por el amor en la familia, la estima y las relaciones profesionales o jurídicas en el plano social. En fin, en todo un ámbito de realizaciones compartidas, que Hegel llama *eticidad* (*Sittlichkeit*), por las que cada uno, a la par que se reconoce como ser eminentemente comunitario, encuentra todas las condiciones para el desarrollo pleno de su libertad, contribuyendo y compartiendo el vigor de las creaciones y realizaciones culturales que se producen en toda vida animada por enlaces comunicati vos (*absolute Sittlichkeit*). La libertad, en consecuencia, no es un atributo independiente o un modo específico de vivir cada cual su vida, sino un permanente proceso de superación e integración en la lucha por el reconocimiento, sólo alcanzable comunitariamente.

Pero, si el reconocimiento no brota de la espontaneidad, también la moralidad realizada no es resultado de una deriva inconsciente, aunque el espíritu tienda espontáneamente a su propia superación, sino un impulso que debe ser promovido y dirigirlo conscientemente. En consecuencia, sin esfuerzo consciente no emerge ni la perfección de la libertad ni la integración comunitaria e institucional. Este impulso consciente de superación respecto a la propia individualidad es lo que Hegel llama espíritu. Con lo cual, "experiencia moral" y "filosofía del espíritu" vienen a unificarse puesto que persiguen el mismo fin: perfeccionar a los hombres como seres libres mediante su integración comunitaria a través de su mutuo reconocimiento (*El sistema de la eticidad*. Ed. Nacional, Madrid, 1982).

- Proceso ascendente del espíritu

El trayecto que acabamos de recorrer siguiendo el hilo conductor del reconocimiento puede rehacerse tomando como eje el concepto de espíritu, entendido con Hegel como impulso o fuerza conformadora por la cual los seres, no sólo el hombre, luchan contra su anquilosamiento y su muerte. Proceso emergente, progresivamente operativo, transformador y enriquecedor, que puede comprenderse mediante el trayecto de superación, que aquí nos vemos obligados a minimizar, que va del espíritu subjetivo al objetivo y de éste al absoluto.

El espíritu subjetivo se manifiesta bajo la forma de decisión del hombre para testificarse como espíritu individualmente libre. Es voluntad de moralidad (*Moralität*) fraguada a través de un querer individual que reivindica su independencia frente a los deseos y las circunstancias que la limitan en condiciones concretas (psicológicas, ambientales, educativas), sobre las que fragua su capacidad de acción. La conciencia de

la libertad, en este nivel, no podrá alcanzarse sino a través de las situaciones de su propio mundo de la vida. Y como las circunstancias vitales de cada uno no son las mismas, la experiencia moral y el desarrollo de la libertad vendrán determinados por la disposición para la superación que individualmente cada cual ejerza frente a las experiencias reales de su propio mundo.

El espíritu objetivo implica sobrepasar la individualidad y las situaciones subjetivamente vividas mediante la integración en instituciones éticas, que representan el momento de auténtico contraste de las relaciones intersubjetivas. Hegel llama espíritu objetivo a la esfera amplia de las instituciones, ámbito para el reconocimiento, mediación necesaria para superar el subjetivismo, puesto que en ellas se alcanza un grado superior de racionalidad, de moralidad y, por tanto, de libertad. En las instituciones, la voluntad se reconoce a sí misma de forma real y concreta, mediante la aceptación implícita de una relación precontractual que acompaña al reconocimiento del otro, como sucede en la familia, en todos los grados y modalidades de la sociedad civil (culturales, económicas, organizativas). La institución - familiar, ética, cultural, jurídica, incluso laboral - hace cada vez más plena y efectiva la libertad del individuo, al ritmo en que su integración se va realizando con mayor amplitud en intensidad y extensión mediante los instrumentos institucionales que, a su vez, contribuyen a un grado de más alta perfección para la libertad de cada uno.

El espíritu absoluto se realiza como integración en el estado de derecho, institución por antonomasia, ámbito de la libertad socializada garantizada con la mayor amplitud para todos. Este firme convencimiento lo sintetiza Hegel en una sorprendente afirmación por las consecuencias antropológicas que de ella se derivan:

El ámbito del derecho es en general lo espiritual, que es libre de tal modo que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido de él mismo como una segunda naturaleza (Fundamentos de la filosofía del derecho, § 4. Libertarias, Madrid, 1993: 96).

Nada menos que "una segunda naturaleza" dice Hegel. El hombre, limitado y finito, alcanza virtualidades que sobrepujan su condición natural mediante la integración jurídico-institucional. Ello quiere decir que las instituciones, en particular el Estado, deben ser comunidad mediadora encaminada a integrar la totalidad de la vida de los individuos, libremente a través de proyectos reales de todo tipo, para garantizar de modo permanente la libertad de cada uno a través del fomento de la libertad de todos. En consecuencia, Hegel no entiende el Estado como Leviatán todopoderoso, omniabarcador

que constriñe con sus miembros de acero, al estilo de Hobbes. Bien es cierto que en eso puede degenerar, pero él confía que sea más bien garantía razonable para la vida comunitaria, instrumento para mayores cotas de libertad en un horizonte cosmopolita, como también Kant había adelantado. A pesar de sus deseos y palabras, la dificultad radica precisamente en esa nada fácil conjunción de institución y libertad.

Pero no otro puede ser el horizonte al que tienda la experiencia moral. Configurado como institución jurídico-estatal, un pueblo adquiere la comprensión de sí mismo desarrollando todo aquello que puede ser llamado "su espíritu" (Volksgeist). Éste consiste en todo cuanto le hace mantenerse, perdurar y progresar como comunidad histórica diferenciada y con identidad propia, que se sintetiza en su arte, su religión y su filosofía, síntesis de la infinita variedad cultural, que va desde las modalidades netamente populares a las más racionalizadas o tecnificadas. Ellas no son figuras de leyenda, sino manifestaciones del espíritu absoluto, formas institucionales y virtualidades axiológicas influyentes en la configuración del carácter de personas y pueblos. El Estado no debe, pues, confundirse con el ejercicio de la fuerza ni cabe ver en él sólo el aspecto coercitivo, sino comprenderlo a partir de su potencialidad para desarrollar las formas espirituales y, por tanto, todas aquellas aspiraciones que se generan en la convivencia de una comunidad histórica de personas libres.

Hegel no concibe el ámbito moral como experiencia derivada exclusivamente de la razón normativa, como quería Kant. Para él, la experiencia moral se convierte en un itinerario en el que la norma y la ley son funciones para el desarrollo institucional de la libertad y de la moralidad. En consecuencia, todos nuestros proyectos personales van adquiriendo sustancia ética plena en la medida en que se sobrepasa su dimensión utilitarista e individualista y se engarzan con los de los demás, desobjetivizándose y comprometiéndose con un ideal de universalidad. Lo que, a su vez, exige interiorizar el sistema normativo y los valores propios de las instituciones.

Kant y Hegel dejan establecidas las grandes líneas de la filosofía moral hasta nuestros días. Por una parte, ningún proyecto moral y político es realizable sin exigencias de racionalidad moralmente normativa, lo más ampliamente compartible, que no permite prescindir fácilmente del ideal kantiano. A su vez, la experiencia moral no puede ser ajena al permanente compromiso con la vida real de cada uno, ni solitario ni independiente de las formas de vida asociada y de la integración en lo que ella comporta, como Hegel subraya con vigor. Así pues, Kant y Hegel se solicitan y complementan mutuamente, sin atencencia a cronologías, de tal modo que hoy podemos hablar de un kantismo poshegeliano. Vivimos en instituciones, pero en ellas no pueden faltar la razón y el respeto. A su vez, la razón y el respeto serían estériles fuera de las instituciones. De

este kantismo poshegeliano, no es aquí factible analizar el riquísimo arco de influencias que llega hasta nuestra actualidad más reciente. Valgan como ejemplo privilegiado, ya tutelados por la fenomenología, Lévinas y Ricoeur, en especial este último.

4.2.2. Experiencia moral y alteridad: E.Lévinas

Emmanuel Lévinas es autor de una obra que, declarándose contraria a Hegel, deja traslucir sus conceptos y símbolos clave. Muy motivado por las perversiones y aberraciones que acompañaron al exterminio nazi, se adhiere a una interpretación personalista de las tesis fenomenológicas de Husserl, con el propósito de establecer un principio regulador de las relaciones intersubjetivas o, si se prefiere, del ámbito comunicativo. Para él, la realidad del yo y su individualidad no es concebible contando solamente con su entidad singular, prescindiendo de sus disposiciones, correspondencias y contactos con el otro y los otros. Ello equivale a decir que la persona alcanza su legitimidad ética a partir del reconocimiento de los demás, de tal modo que la alteridad se erige en punto de arranque de la propia identidad. Tan significativo balanceo no es un acto puramente reflexivo o percepción simplemente cognitiva, sino actitud profundamente ética, en cuanto que se efectúa haciéndose cargo de la responsabilidad que se genera a partir de la presencia del otro, instaurando así una trama de remitencias en la que cada ser humano se revalida a sí mismo en el grado y medida en que corresponda a las solicitudes de los demás. Este desplazamiento hacia el exterior supone renunciar a las convicciones metafísicas clásicas, que situaban la subsistencia ontológica en la individualidad entendida como sustancia incomunicada. Para Lévinas, se debe aceptar "otro modo de ser" que, en términos nada claros, puede describirse así:

[...] Para el ser el hecho de des-prenderse, de vaciarse de su ser, de ponerse "al revés" y, si puede hablarse así, el hecho de lo "de otro modo que ser", sujeción que ni es una nada ni tampoco se produce a partir de una imaginación trascendental (1987).

Si bien las interpretamos, las palabras de Lévinas quieren evitar la disolución del sujeto en aquellos con los que se relaciona y, al tiempo, dejar claro que tampoco se configura éticamente por su propia racionalidad al estilo kantiano, puesto que se va constituyendo como un sí mismo en la medida en que se reconoce indisociable de la huella que el otro y los otros le infieren. La consecuencia es que no se puede hablar de humanismo sino en la medida en que sea "humanismo del otro hombre", al que cada cual debe corresponder con disponibilidad reactiva no defensiva, brindada mediante un "heme aquí", forma ejemplar de la razón y de la vida práctica (Lévinas, 1974).

Esta implicación intersubjetiva a través de la huella configura la experiencia moral como una especie de trenzado en el que nadie participa a título individual porque su iniciativa no se origina precisamente en sí mismo, como centro dado de una vez por todas, sino a partir de las formas variables por las que se van reconociendo mutuamente los que entran en relación. Aunque proteste Lévinas, tales convicciones remiten a Hegel, a su "lucha por el reconocimiento" reactualizada paradójicamente por su pretensión de proteger al individuo de toda tentación totalizadora, que el nazismo había llevado al extremo. Que este reconocimiento no es operación de simple conocimiento, sino acto eminentemente ético, queda claro si se ponderan sus consecuencias, entre ellas las siguientes.

El otro debe ser reconocido como trascendente, esto es, como ser en "sí mismo", diferente e irreducible a mi propia subjetividad. El reconocimiento no se encamina, pues, a disolver o anular la diferencia, sino a confirmarla, de tal modo que el mundo de las personas debe regularse por la práctica del respeto, siguiendo a Kant, pero aceptando por adelantado las diferencias. Principio que se sintetiza en el más fundamental de los preceptos morales: respetar la vida del otro, puesto que el homicidio es negación absoluta de la alteridad y anulación de toda diferencia. Por tanto, es el acto que implica la destrucción de toda identidad.

La relación al otro es riesgo permanente, perpetua inquietud en la medida en que nadie puede garantizar que uno no invada el territorio del otro, no ocupe su lugar y avasalle su subjetividad por medio de la usurpación y la violencia, como también había previsto Hegel. Aparece así el envés de la disponibilidad en forma de temor por el otro, que me enfrenta a una responsabilidad infinita, simbolizada por su rostro, límite de todo voluntarismo e imagen que proscribía la violencia como recurso mediador entre seres humanos. A su vez, el rostro del otro desencadena mala conciencia, consecuencia del reconocimiento de su trascendencia, que introduce inseguridad en la propia existencia al quedar sometida a una dependencia que se origina fuera de sí.

Con estos presupuestos, deberemos concluir con Lévinas que no son justificables el individualismo, el anarquismo ético o el solipsismo moral. Dicho de modo usual: no hay razones para declarar a nadie con entidad moral sólo a partir de sí mismo, porque la responsabilidad se origina fuera de él. Y, a su vez, toda comunidad y sociedad, el Estado en primer lugar, no cumplen su misión si se sustraen al compromiso de la responsabilidad y ejercen el poder sin contar con el respeto a cada singular humano, ya que en cada hombre se esboza un horizonte utópico de libertad y racionalidad, sólo asequible en la paz. Tanto la persona individual como el Estado se ven así interpelados por la tarea de construir un mundo humano singularizado a través de obras e instituciones. La

verdadera muerte del hombre consistiría en que él no se hiciese cargo de esta tarea, más que en afrontar las perturbaciones a las que le somete la técnica actual (Lévinas, 1987: 239).

4.2.3. La estima de sí, en y con los demás en instituciones justas

Paul Ricoeur (1913-2005) explícitamente se reconoce inscrito en una fenomenología atenta a Husserl, sin ocultar la filiación a un kantismo poshegeliano, que supone hacer del reconocimiento la clave práctica del respeto kantiano, situando en el sujeto el origen de la responsabilidad. La experiencia fenomenológica fundamental es, pues, la afirmación subjetiva como centro de la acción: yo puedo, yo quiero, yo debo es la vivencia originaria que enfrenta a cada cual con la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante su mundo.

Ante sí mismo porque no puede eludir el compromiso de cumplimentar su biografía, proyecto subjetivo progresivamente perfectible, puesto que el ser humano está vertebrado ontológicamente por la dialéctica de arqueología y teleología: la primera supone aceptar la involuntariedad representada por su cuerpo, como entre otros enseña Freud; la teleología, tal como la entiende Hegel, es movimiento por el que la conciencia se enfrenta a nuevas y mayores posibilidades en el ámbito del hacer, del poder y del valer. Es ésta una dialéctica no asociada a la negatividad del ser y la nada, como en Sartre, ni marcada sólo por el inconsciente freudiano, puesto que su resolución queda encomendada a la responsabilidad personal, enfrentada tanto a lo involuntario corporal, componente ineludible del ser y del hacer, cuanto al empeño de creación e innovación que caracteriza la obra del espíritu que, siguiendo las pautas de Hegel, es capacidad de interiorización e integración de experiencias. Esto quiere decir que la conciencia es tarea, la vida proyecto biográfico y la identidad organización narrativa o trama unitaria y coherente en la que se entrelaza la heterogeneidad de episodios, tiempos, situaciones y avatares que se van sucediendo en el decurso temporal y diacrónico de toda vida. El sujeto de una vida, en consecuencia, es el mismo - ipse a lo largo de su existencia, pero sobre él se va reescribiendo el texto articulado por la serie de circunstancias a través de las cuales se va configurando su biografía y rehaciendo su identidad (Ricoeur, 1995-1998). Como hemos comentado en el capítulo anterior, esta concepción de la identidad implica la conexión con el pasado y con el futuro, de tal modo que la iniciativa del presente no está desvinculada de las responsabilidades ya adquiridas, pero implica también las del porvenir. Y si la memoria concurre para asumir el pasado, la fidelidad a la palabra dada previene las responsabilidades futuras e impone la obligación de cumplir lo que prometemos.

Esta forma de entender la identidad y el tiempo realmente biográfico, es todo lo contrario de la impotencia en que el pensamiento débil acaba sumiendo a la subjetividad, para hacerla valedora de un proyecto personal siempre inacabado. Por tanto, la experiencia ética más original se corresponde con el sentido ilustrado del ser más, ser de otro modo, ser mejor, y no con la obediencia a mandatos o prohibiciones, bajo el "haz esto, no hagas lo otro". Por eso la responsabilidad es, en primer lugar, responsabilidad ante sí mismo, ante los propios proyectos y compromisos.

Vincular la identidad personal al cumplimiento de lo prometido equivale a respetarse a sí mismo y reconocer a los otros como a sí mismo, aunando Kant y Hegel. El propio Kant había adelantado que cumplir las promesas es la síntesis del respeto interpersonal (1980: 84). A sus lecciones, Ricoeur incluye la de Husserl para confirmar la convicción según la cual los demás pertenecen a la esfera de mi propia subjetividad. La función de sujeto, en consecuencia, es alternativa: yo la ejerzo cuando hablo o actúo, y pasa a ti cuando tú tomas la palabra o la iniciativa. En el sometimiento a este principio de reciprocidad consiste lo que Ricoeur llama vida buena, en y con los demás.

Esta implicación, evocadora de la *Sittlichkeit* hegeliana, comienza en el ámbito interpersonal y se amplía por las vinculaciones en las instituciones, que no pueden ser sino mediaciones de garantía para el amparo de proyectos éticos personales, de tal modo que se debe avanzar hacia una teoría política y del Derecho que conecte los ámbitos del deseo individual con el orden normativo, lo que vuelve a recordar a Hegel. En términos más sociológicos, el Estado no está llamado a fijar fines comunes a los individuos sino a poner los medios para que la pluralidad de proyectos personales sea un hecho asequible en paz y concordia. Con tal propósito, las instituciones justas son aquellas en que, como pedía Kant, la persona desempeñe el papel de sujeto que obra a partir de normas y, al tiempo, actúa como legislador que las produce. En fin, las instituciones deben conjugar la teleología de la acción subjetiva, con las reglas que la encaucen y al tiempo la promuevan, siguiendo a Hegel. No cabe duda de que estas cautelas no son fáciles, ni individual ni colectivamente, y exigen un sentido muy depurado de la democracia, realizable sólo si se proscribe la autoridad como instrumento de poder para mantenerla como mediación racional y de servicio. Conclusión que, trenzada con todas sus ideas, justifica afirmar que el criterio ético para Ricoeur parte de la estima de sí como principio, pasa por reconocer al otro como a sí mismo y concluye en el compromiso con instituciones justas.

Por último, Ricoeur es firme promotor de una hermenéutica que eleva el lenguaje simbólico a condición de posibilidad, no sólo del conocimiento antropológico, sino de la prefiguración de formas de vivir y de actuar novedosas, insospechadas sin su

interpretación. Acotando aquí sólo lo que tiene que ver con la ética, todo el ámbito del lenguaje simbólico - del mítico al bíblico, del dramático al narrativo - es palestra en cuya interpretación se descubren y desvelan motivaciones, fines, objetivos, proyectos existenciales, en fin, formas de vida y de acción que alcanzan a injertarse en la experiencia humana ordinaria solamente por estas mediciones simbólicas. A su vez, los mecanismos intencionales de la libertad son mejor comprendidos a partir de una fenomenología hermenéutica que siga las trazas de los mitos griegos o del simbolismo bíblico, que mediante el análisis eidético de los conceptos o la descripción psicológica.

4.3. Los valores como criterio moral

Son numerosas las tentativas orientadas a establecer criterios de moralidad a partir de móviles o bienes como motivos de acción, con menos insistencia en los aspectos formales o racionales. Además de numerosas, son heterogéneas: desde las que cifran el bien y los móviles en la satisfacción de instintos, deseos, necesidades, etc., hasta aquellas que los sitúan en valores artísticos, éticos, políticos, etc., e incluso en ideales como la caridad o el auxilio a los más débiles. De modo general, estas orientaciones éticas son llamadas materiales porque sus motivos radican en cualidades concretas: la belleza, la bondad de las cosas, lo agradable, lo débil y frágil, ganar dinero, fama, placer, poder, etc. No apelan, pues, a la estricta razón formal, como hace Kant, ni al reconocimiento, como sucede en Hegel. Comentaremos una de las más significativas, la llamada Ética material de los valores (= EMV) de Max Scheler, señal y marca para buena parte de la filosofía moral contemporánea. Por su influencia multiforme en nuestros días, haremos también alusión a la interpretación de Nietzsche y, sin parangón con él, a Hannah Arendt, usualmente no incluida en este contexto, si bien el fondo de su pensamiento se asienta sobre una interpretación de los valores implícitos en la sociabilidad.

4.3.1. La ética de los valores de Max Scheler

Inspirada en la fenomenología de Husserl, la llamada ética material de los valores tiene en Max Scheler su principal representante y encuentra en la ontología de N.Hartmann su soporte metafísico más significativo. La obra principal de Scheler, en relación con este asunto, es su Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético (2001).

La extensa obra de Max Scheler está toda ella animada por la inquietud de una moral que se pueda considerar válida para personas humanas implicadas en la vida cotidiana, en la que se perciben a sí mismas motivadas más por sentimientos que por la propia racionalidad. Sin que pueda ser descartada la importancia que Kant atribuye a la razón, la experiencia moral no puede quedar pendiente sólo de su dictamen, prescindiendo de la

fuerza de la sensibilidad. A pesar de su adscripción a la subjetividad, el sentimiento ofrece una forma de experiencia que puede considerarse realmente objetiva, puesto que su validez va más allá de la que pueda otorgarle el sujeto que lo experimenta, puesto que está sustentado por referencias reales. Todo sentimiento, en efecto, procede y se incardina en aquello que lo suscita, en sí mismo independiente de él: belleza, amor, amistad, nobleza, vileza, sublimidad, santidad, inmensidad o pequeñez, etc., no son independientes pero tampoco coinciden con las personas, objetos, cosas, hechos, espacios, realidades en general, que los provocan. En consecuencia, Scheler se remite a la subjetividad entendida de modo más amplio que Kant, puesto que para él los objetos conocidos no son disociables de los sentimientos que generan. Pero, a su vez, se inscribe en la órbita de Husserl al considerar que los sentimientos son vivencias que remiten a la experiencia anterior de una realidad en la cual radican los motivos, valencias o valores que los originan. Éstos, pues, por una parte pertenecen al objeto pero no se confunden con él; por otra generan sentimientos sin reducirse a ellos, puesto que los preceden objetivamente. Por tanto, los valores son cualidades originales independientes de los sentimientos que generan, o de cualquier otro movimiento psíquico que puedan provocar en el sujeto.

Lo mismo que las demás cualidades, los valores tienen objetividad, como la tienen los colores, los sonidos, lo alto, lo bajo, lo sano, lo agradable, etc. puesto que pueden ser representados mental y sentimentalmente con independencia de los objetos, aunque siempre se los aprehende en personas, cosas o hechos concretos (ibíd., 57). El sujeto no los impone sino que los descubre intuitivamente en las cosas por medio de la experiencia. Así sucede con valores puramente sensibles como lo agradable o lo desagradable y mucho más con los estéticos como lo bello y lo feo, o los éticos como lo óptimo o lo pésimo..., que se dan siempre en algo con independencia del sujeto que los aprecia y de la cosa en la que son apreciados. En este sentido se dice que son materiales, al no depender de una actividad del yo, y cualidades objetivas, en cuanto que permanecen aunque las cosas en las que se perciben cambien: son por sí mismos, lo que permite calificarlos como objetivos e idealmente independientes. Esta objetividad independiente hace que, una vez percibidos, puedan aplicarse en todas las circunstancias, desvinculados ya de las realidades en las que fueron inicialmente aprehendidos. Con palabras de Scheler:

Así como el color azul no se torna rojo cuando se pinta de rojo una bola azul, tampoco los valores y su orden resultan afectados porque sus depositarios cambien de valor. El alimento continúa siendo alimento, y el veneno, veneno, cualesquiera que sean los cuerpos que a la vez resulten venenosos y alimentaciones para este o aquel organismo. El valor de la

amistad no resulta afectado porque mi amigo demuestre falsía y me traicione (ibíd., 64-65).

En consecuencia, las cosas pueden variar, pero los valores seguirán siendo tales, aunque una cosa los haya perdido: el agrado, la belleza, perduran por encima del deterioro de sus objetos. No son, por tanto, simples bienes, porque el bien es siempre realidad determinada y el valor, la amistad por ejemplo, sigue existiendo aunque se haya perdido un amigo. Tampoco son fines pretendidos por las tendencias, puesto que no dependen de que éstas los busquen o no: el valor de la amistad, del agrado o de lo bello... siguen siendo reales aunque dejemos de tender hacia ellos o incluso de apreciarlos en determinadas circunstancias. Lo que, por una parte, sitúa el origen del valor en el objeto y, por otra, lo independiza de él una vez que ha sido percibido o apreciado. Por esta razón Scheler prefiere hablar, no tanto de cualidades valiosas, cuanto de modalidades de valor para recapitular la ambivalencia circunstancial entre su procedencia objetiva y su aprecio subjetivo.

- La percepción de los valores

El acto por el que son aprehendidos y apreciados los valores lo llama Scheler percepción afectiva intencional (ibíd., 269 y ss.). Es una operación común u ordinaria de la vida interior que unifica lo racional y lo sentimental, puesto que los actos más genuinos y sinceros van cargados tanto de razón como de sentimientos. Razón y sentimiento, que Kant había escindido y la percepción afectiva intencional sintetiza: disposiciones de la razón y del corazón entre las que no cabe alternativa, sino que deben conjugarse en unidad mediante la cual personas, obras, cosas, acontecimientos, en fin, el mundo, pierde neutralidad. A partir de este acto, se origina la experiencia de la preferencia, que lleva aneja la selección y la jerarquización. Preferir no es escoger sin motivo esto o lo otro, sino un acto que se funda en la percepción sentimental de la mayor o menor permanencia jerárquica de algún valor. La permanencia a través del tiempo es un rasgo esencial para establecer jerarquías y distinguir valores más o menos elevados. Scheler establece una "jerarquía" fundada en la "esencia de los valores", doblemente tipificada, que él mismo considera esquemática, no taxativa ni preceptiva (ibíd., 167 y ss.).

Desde el punto de vista formal, pueden distinguirse: valores de personas y de cosas; propios y extraños; de actos como amor, odio; de funciones como oír, ver; de reacción o respuesta como alegrarse por algo; de disposiciones de ánimo; de acción como son los morales; de éxito como propósito o decisión; de intención o estado; de fundamento como el valor amigo para fundar la amistad; individuales y colectivos; de referencia como son todos los asociados a lo útil, entre ellos los técnicos y simbólicos. Esta ordenación puede

ser calificada de formal porque expresa los depositarios esenciales de las cosas, esto es, lo que en ellas puede apreciar la percepción afectiva. Pero esta calificación se reordena a partir de las modalidades ligadas a las preferencias empíricas del sujeto que es el verdadero apriori material de las conductas, en oposición tajante al formalismo kantiano.

Desde el punto de vista del rango, los valores pueden jerarquizarse de menos a más, según las escalas siguientes:

1. Escala entre lo agradable y lo desagradable, que tiene como correspondencia la percepción afectiva sensible y determina la ley de la preferencia.
2. Serie de valores afectivos vitales, comprendida entre lo noble/vulgar y la esfera del bienestar: ascendente/decadente, saludable/enfermo, agotado/ vigoroso, etc.
3. Las series de valores espirituales: amar/odiar, bello/feo, justo/injusto, verdad/falsedad, o sea, todos los valores estéticos, culturales, jurídicos, científicos, morales, etc.
4. Escalas que van de lo santo a lo profano: objetos absolutos que son las personas, felicidad, desesperación, etc.

El sistema de evaluación o valoración propio de una persona lo denomina Scheler *ethos*. La ordenación concreta de sus valores la denomina *ordo amoris*. Éste no es sólo descriptivo, sino también normativo: la concreción o el orden en las preferencias de unos valores respecto a otros exige su puesta en práctica según la preferencia establecida. La ordenación y la preferencia no serán realmente eficaces y normativas sino bajo el impulso del amor y del odio. Amor/odio es la dualidad básica que hace aflorar cualquier otro valor y lo descubre antes de intuirlo o preferirlo. Todos los valores se encuadran y giran en el seno de esta dualidad. Ello trueca la experiencia moral en eminentemente personalista, ya que el objeto de amor por excelencia es la persona. A cada persona corresponde "un mundo", de tal modo que debemos reconocer la multiplicidad de mundos personales. Sólo la persona Dios se da asociada a la unicidad del mundo (ibíd., 528 y ss.). Por eso el "valor Dios", persona de personas, es valor absoluto; de modo relativo, lo es la persona humana. Manteniendo su jerarquía, ambos son valores supremos sobre los que se fundan todos los demás.

Los actos de valoración establecen una red axiológica de referencia que sirve de fundamento, no sólo a la moralidad individual, sino también a la moralidad comunitaria y a las relaciones sociales, reguladas por el principio personalista de la solidaridad (ibíd., 670). Scheler es uno de los filósofos contemporáneos que con más hondura ha sabido

poner de manifiesto la derivación kantiana del valor absoluto de la persona. Ella es "valor dignidad" que, sobrepasados los excesos tanto subjetivistas como objetivistas, recobra primacía en la actualidad, en la que se busca un fundamento antropológico lo más amplio posible para sustentar los derechos humanos.

N.Hartmann se inscribe en la axiología desde la preocupación ontológica encaminada a identificar las estructuras fundamentales del ser, con independencia de nuestros modos de conocerlo. Ahora bien, la entidad real de los objetos no puede dejar de impresionar a quien busca conocerlos. Aunque motivada por el objeto, la impresión permite reconocer un mundo o reino de valores que, si no dependen ni se confunden con la materialidad de las cosas, tampoco son asimilables a los actos de quien las conoce o experimenta. Los actos de valoración de las cosas constituyen una esfera ética ideal, porque nadie la ha construido, sino que existe efectivamente y es percibida por el sentimiento axiológico (Ethik. Walter de Gruyter, Berlín, 1926).

Las orientaciones éticas a partir de valores tienen versiones muy diferenciadas en las filosofías derivadas de la fenomenología de Husserl. También son numerosas las críticas que a ellas se dirigen, invocando la historicidad como elemento constitutivo del valor, lo que hace problemático el recurso a escalas básicas de referencia como criterio de moralidad. Sobre el asunto de la historicidad volveremos al finalizar este apartado.

4.3.2. Los valores "vitales" de Nietzsche

Nietzsche representa la voluntad de rehacer críticamente la autenticidad moral, a partir de la división entre valores débiles y fuertes, jerarquizados según su contribución al valor primordial de la vida. Animado por el espíritu trágico de Esquilo y Sófocles, en *El nacimiento de la tragedia* (1973) propone como auténticos los valores derivados de la irracionalidad natural y del vigor vital, que deben volver a adquirir primacía frente a los inspirados por el racionalismo moralizante. Tesis confirmada en *la Genealogía de la moral* (1972), en donde el resentimiento aparece como génesis de valores débiles, representados por la justicia, la igualdad, la benevolencia, la mansedumbre, la resignación, la solidaridad, el amor y la caridad cristiana. Con el auxilio del racionalismo socrático, el refuerzo del espíritu sacerdotal judaico y la predicación cristiana, estos valores pasaron a ocupar en la moral occidental el lugar de los valores vitales fuertes: fuerza y vigor vital, exuberancia, espontaneidad instintiva, capacidad de dominio y de superación. La consecuencia indebida de tal suplantación fue la asimilación de lo fuerte/vital con lo malo, y de lo débil/racional con lo bueno, lo que no sólo supuso la inversión de la ética, sino una auténtica perversión de la cultura occidental. Para restaurar la moralidad y la cultura genuinas es necesaria una transmutación que postergue los

valores débiles y racionales, asimilados al espíritu apolíneo, y confiera preponderancia a los fuertes e irracionales, propios del espíritu dionisiaco. Se volverá así a la afirmación de la vida y al reconocimiento de su capacidad germinal, sin otras referencias axiológicas - religiosas, morales, políticas, culturales, etc. - que no sea su capacidad para regenerarse a sí misma y regocijarse en su propio poder vitalizador.

Así habló Zaratustra (1979) es la simbólica parábola que por boca del ateo Zaratustra, en cuanto instaurador originario del nuevo orden ético, propone la vuelta a valores exclusivamente humanos, sintetizados en el estribillo del Prólogo: "Yo os enseño el superhombre", que es "sentido de la tierra", negador de "quienes hablan de esperanzas sobreterrenales", esto es, de valores que no sean exclusivamente naturales. Para alcanzarlos, es necesario despojarse de herencias morales, simbolizadas por la joroba del camello, conquistar el propio territorio, actitud representada por la fuerza del león, para dar a luz nuevos valores a partir de la libre creatividad, simbolizada por el niño que juega sin reglas ni normas (ibíd., 49 y ss.) Tal es el sentido de toda la obra, sintetizado en la primera prédica de Zaratustra recogida en el Prólogo, adelanto de toda su simbología: el superhombre es sentido de la tierra.

A pesar de la sugerente literatura de Nietzsche, la experiencia moral que ella esboza deja pendientes graves cuestiones simplemente humanas, como sería saber si, desde el solo sentido de la tierra, se puede fundar la vida humana comunitaria, la sociedad e incluso el desarrollo científico y las múltiples disposiciones de la cultura. Todo eso es gravemente problemático si situamos como fundamento de la escala axiológica la exuberancia vital, inconsciente e instintiva. El mismo Nietzsche vio la dificultad de confiar el destino humano sólo al hombre natural, por eso vuelve sobre sí mismo y reconsidera sus propios símbolos calibrando su hondura tenebrosa, saturada de incertidumbres, como rezuman sus propias y bien turbadoras palabras:

¡Oh demente y triste bestia hombre! ¡Qué ocurrencia tiene, qué cosas antinaturales, qué paroxismo de lo absurdo, qué bestialidad de la idea aparece tan pronto como se le impide, aunque sea un poco, ser bestia de la acción...! Todo esto es interesante en grado sumo, pero también de una tétrica, sombría y extenuante tristeza, hasta el punto de que tenemos que prohibirnos violentamente mirar demasiado tiempo a esos abismos (Nietzsche, 1972: 106).

Con agudeza, el propio Nietzsche advierte, pues, la imposibilidad de una moralidad sustentada exclusivamente por el vitalismo naturalista. Muy a medias se quedan las lecturas e interpretaciones que quieren confinarlo en la sola reivindicación biológica o en el nihilismo, pasando por alto su voluntad de buscar valores más altos, menos

agusanados por las comodidades pseudoculturales y ahormados a conveniencias. Que Nietzsche fue mucho más que un nihilista lo pone de manifiesto el libro de su amiga y tan próxima a sus inquietudes, Lou Andreas-Salomé, Nietzsche (Zero-Zyx, Madrid, 1978); y con gran hondura crítica, lo deja claro la obra de J.Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (Seuil, París, 1966).

Otorgar primacía a los valores fuertes no podrá pasar por alto que subestimar la racionalidad y eliminar la funcionalidad de valores débiles como la solidaridad, el sacrificio, el altruismo, la caridad, la mansedumbre, etc. supone sustraer a la experiencia humana buena parte de sus más hondos y fecundos sentimientos. Y así es porque, a pesar de la turbadora y permanente presencia del mal y la inversión cultural de la autenticidad, la historia es también constancia de buena voluntad honestamente ejercitada, del amor entre personas, del sacrificio a favor de los débiles, de búsqueda de la verdad, de ejercicio del bien y del deseo de justicia que, desde los griegos y pasando por el sentido cristiano del mundo, fueron jalonando los hitos de sociedades cada vez más justas, por muchas que hayan sido las inaceptables situaciones de degradación a las que los hombres se han ido sometiendo a sí mismos.

A pesar de las perversiones, nuestro mundo es hoy moralmente más aceptable, menos irracional y opresivo que en la Prehistoria o en tiempo de los egipcios, griegos, romanos o renacentistas. Si esto es así y el progreso filogenético ha supuesto una permanente superación de contingencias perversas, se debe más a la eficaz presencia práctica de valores débiles que a la voluntad de dominio derivada de valores fuertes, con indeseable frecuencia personificados en múltiples totalitarismos.

Sin minimizar degradaciones e incluso retrocesos, la cultura occidental de inspiración cristiana, fundada en una escala de valores coronada por la caridad entendida como amor al prójimo, ha sido permanente fomento de actitudes y conductas cada vez más dignificadoras del ser humano, interpretado tanto como natural y mundano, cuanto como ser con esperanzas y fines no puramente terrenales. A pesar de la crítica de Nietzsche, los valores cristianos "débiles" - misericordia, piedad, solidaridad, perdón, sacrificio, socorro al débil-, entre otros, han supuesto un perenne principio activo de perfectibilidad histórica, además de contribución al progreso de la dignificación del trabajo y de las relaciones sociales. No en vano K.Mannheim considera que la idea del amor fraternal cristiano, que pueda resultar ideológica "en una sociedad que no esté organizada sobre el mismo principio", sin embargo ha contribuido al progreso de la humanidad, por encima de los motivos que puedan inspirarla (Mannheim, *Ideología y utopía*. Aguilar, Madrid, 1973: 198 y ss.).

4.3.3 El discurso y el trabajo como valores en H.Arendt

No es frecuente situar a Hannah Arendt (1906-1975) en el contexto de la ética de los valores. Sin embargo, sus tesis de fondo se sustentan en la interpretación axiológica de ciertos atributos antropológicos que asimila a valores constituyentes del fundamento mismo de la vida ética y política, siguiendo la estela de los griegos. Con el impulso de las tesis husserlianas que priman la atención a las vivencias, es particularmente sensible al ámbito social y político, tanto por la influencia materna que le transmitió el aprecio hacia formas asociativas, tales como los "consejos obreros" de R.Luxemburgo, cuanto por su condición de judía. La joven Hannah llega a Marburgo en 1924, en donde sigue con pasión intelectual y afectiva a Heidegger, precisamente en los años de gestación de *Ser y tiempo*, publicado en 1927. Rompe definitivamente con él a partir de los sucesos de 1933 y por la filiación nazi del filósofo. Ambos, sin embargo, mantendrán buenas relaciones hasta el final de la vida de Hannah, como demuestra su correspondencia (M.Heidegger-H. Arendt, *Correspondencia*, Herder, 2000). En 1941 se refugia en Estados Unidos y enseña en Berkeley y Chicago, entre otras universidades. En 1951 publica uno de sus libros más famosos, *Los orígenes del totalitarismo* (1981). En 1958 aparece, en versión original inglesa, el libro compendio de sus ideas principales, *La condición humana* (1993). De 1963 es *So bre la revolución* y de 1968 *Hombres en tiempos de oscuridad*. Confirmando sus tesis fenomenológicas, su última obra, de 1971, de la que sólo pudo terminar las dos primeras partes, lleva por título *La vida del espíritu: El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*.

Arendt retorna la fenomenología de Husserl con preocupaciones de su propio tiempo: por una parte, la experiencia del totalitarismo nazi y soviético; por otra, la comprobada prepotencia norteamericana, que experimenta personalmente tanto en el ambiente social interno como en su política exterior, cuya evidencia es la guerra de Vietnam. Al mismo tiempo constata que la violencia es práctica común también en los movimientos de liberación del Black Power e incluso en los campus universitarios. Con la percepción viva de este clima, el propósito de fondo que subyace a toda su obra consiste en explorar bajo qué condiciones es realizable una organización social y política no regulada por la violencia, tanto en sus modalidades totalitarias, cuanto en las formas que puedan cobijarse bajo estructuras democráticas.

Su obra, en parte eclipsada por las críticas de Habermas, representa una sugerente extensión práctica del pensamiento fenomenológico, en cuanto que la vida social y política, así como la técnica e industrial, se construye sobre la originaria tendencia antropológica orientada a compartir la experiencia común de la polis que, tomando a Aristóteles en su integridad, implica reconocer que el ser humano pertenece a dos

órdenes de existencia: el privado y el comunal. Su "condición humana" se caracteriza precisamente por trascender el orden biológico y natural, privado y familiar, para realizarse como ser histórico real en forma de "animal político" mediante sus atributos/valores esenciales que son la acción y el discurso. Acción y discurso son, pues, en términos antropológicos, categorías sustanciales que, interpretadas fenomenológicamente, constituyen las formas básicas por las que la subjetividad se dirige y hace efectiva en el mundo. Esto quiere decir que la intencionalidad axiológica es previa a la propia racionalidad interlocutiva en la que se producen los acuerdos. Por tanto, en contraste con las concepciones más usuales, sobre la indisociable unidad del discurso y la acción se sustenta la vida social y política, que se erige en condición del mismo pensamiento. Es ésta la gran tradición que se inaugura en Antígona, de Sófocles, en cuyo contexto ético-político,

el pensamiento era secundario al discurso, pero discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó no sólo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que encontrar las palabras oportunas en el momento oportuno es acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven. Sólo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande (Arendt, 1993: 39-40).

La unidad discurso-acción convierte la vida política en ámbito donde el lenguaje no es tanto instrumento para contestar, replicar o argumentar, cuanto forma específica de persuadir. De este modo, ser político, esto es, convivir en la polis, más que una forma de asociación mediada por el ejercicio del poder, consiste en participar en la certeza de que la acción común se establece a través de "palabras y de persuasión" y no por la fuerza y la violencia. Esto quiere decir que la autoridad es atribución prepolítica o parapolítica en cuanto sometida al apriori discursivo/persuasivo, aplicable también a modalidades asociativas marginales a la polis, tanto en sus expresiones familiares como sociales. El legítimo poder, en consecuencia, no es atribución individual, y debe reconocerse siempre radicado en el grupo, pueblo, familia o sociedad, sin otra legitimación que la comunitaria. La autoridad, por tanto, pertenece a las instituciones, pero no por su condición de representantes de la colectividad, sino sólo en la medida en que continúen siendo aceptadas y respetadas por sí mismas. Condición que no se cumple en las democracias modernas en las que los poderes políticos no son, de hecho, aceptados más que como necesarios para su funcionamiento, pero no por la respetabilidad de la que por sí mismos se hagan acreedores.

Cuando el poder se ejerce prescindiendo de los vínculos con la comunidad, el trasfondo comunicativo se pervierte dando origen a la aparición de la violencia que, además de ocupar el lugar y las funciones de la autoridad, impide su regeneración. Las formas de violencia, al disociar discurso y acción, acarrear la perversión de los vínculos originales y crean un mundo humanamente ficticio porque de él queda desterrada la mediación unificadora, el discurso persuasivo, dando así un golpe mortal a las posibilidades de vida y trabajo compartidos, garantía de la pervivencia y del progreso de cualquier sociedad.

No cabe duda de que históricamente el ámbito político se ha desarrollado a través de modalidades pervertidas del poder comunitario, asociadas a diversas formas de violencia, aunque, como pide Weber, el uso legítimo de ésta sea sólo atributo del Estado. Que esto haya sido así, no impide a Arendt solicitar y proponer que el mundo de las relaciones entre personas siga persiguiendo el ideal de la comunicación sin violencia, idea límite a la que deben tender las formas reales asociativas. Eso supone aceptar como réplica el ideal kantiano del respeto, entendido como práctica por la que cada ser humano debe ser tratado como fin en sí mismo. La memoria antropológica, parece pedir Arendt, debe inducir una praxis política que, a sabiendas de la radicalidad kantiana, no actúe como si padeciese amnesia sobre la identidad esencial de los seres humanos. Para que la política evite tal desmemoria, no es desdeñable el papel del discurso argumentativo racional, en todo caso coadyuvante a la cohesión política y social. Arendt, sin embargo, señala sus límites puesto que la argumentación discursiva no sobrepasa el orden de la adhesión intelectual, quedando fuera de su alcance las convicciones afectivas, las más sustanciales en una sociedad, siempre vinculadas a los valores del propio espíritu, núcleo con eficacia anterior y superior a la argumentativa.

4.3.4. Perfección y utilidad como criterios para la acción

Es normal que las interpretaciones de la utilidad hayan sido tan variadas como sugerentes, no sólo por la amplitud semántica que cobija móviles incluso divergentes, oscilantes del ascetismo al hedonismo, sino también porque lo útil tiene rostro individual. Vincular la experiencia moral a la utilidad, como estaba implícito en Scheler, conlleva un punto de vista realista, al proponer como criterios aquellos que, siendo convenientes para el individuo particular, sean también aceptables para su comunidad de convivencia.

La sofística griega inicia una moral de situación y conveniencia que fijaba en la utilidad individual el criterio moral, bien es cierto que compaginándolo con la vida pública. Una versión muy racionalizada de la utilidad se encuentra en Locke y en el mismo Leibniz, que, de modo genérico, sitúan el criterio básico de moralidad en lo que

nos beneficie y haga mejorar. En ambos autores, la tendencia a la propia perfección y conservación se plantea desde exigencias éticas rigurosas y respetuosas de las virtudes tradicionales griegas. Espinosa hace radicar la responsabilidad en el esfuerzo por perdurar en el ser y el ideal de la vida ética en la búsqueda del "soberano bien", que es Dios, sustancia única y omnicomprensiva de toda otra realidad. A su posesión debe tender el hombre dando de lado a honores, placeres y riquezas, sometida la libertad a una estricta ascética de renuncia (Ética; De la reforma del entendimiento).

D.Hume interpreta la preocupación moral a partir de la distinción entre la razón y el sentimiento que, como hemos visto, reaparece en Scheler. Para Hume, no es nuestra razón, esclava de pasiones y limitaciones, la que debe intervenir en las decisiones, ni tampoco el sentimiento sensible que pueda suscitar una acción concreta como consolar al afligido, sino el sentimiento moral, inscrito en todos los hombres a modo de conciencia de su humanidad, que induce la convicción firme según la cual

ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, distinto al sentimiento de la moralidad de la acción (Tratado de la Naturaleza humana, III, 2.a, n.º 479).

La moralidad, por tanto, no se deriva ni de la razón ni de la experiencia que provoca la acción, sino de su conformidad con los impulsos radicados en la propia naturaleza. En este sentido, es aceptable para Hume la tradición según la cual la acción buena es aquella que procura "felicidad y satisfacción" al mayor número de seres humanos, lo que prueba de modo estadístico su conformidad con la naturaleza. En consecuencia, proporcionar felicidad a semejantes, a cuantos más mejor, es siempre moralmente aceptable. La virtud consiste precisamente en el acto por el cual contribuimos a la felicidad de los demás, y es vicio aquello que de modo constante produce impresión de desagrado. En consecuencia, el criterio de moralidad radica en última instancia, en la utilidad que una acción, bajo la perspectiva de la humanidad, pueda reportar a la felicidad (Investigaciones sobre los principios de la moral. Espasa, Madrid 1989: V, 2).

A.Smith es en gran medida deudor de Hume al hacer radicar los principios de aprobación o desaprobación de las conductas en los sentimientos, canalizados a través de la simpatía que expresa identificación, compañía e interacción con los demás (La teoría de los sentimientos morales. Alianza, Madrid, 1997: 49, 227). Bentham será mucho más crítico con los conceptos morales de conciencia y deber, situando el criterio de la conducta en las previsiones de dolor o placer que se deriven de nuestros actos. El hombre, por tanto, debe calcular tales expectativas de acuerdo a un principio de utilidad que alcance a la sociedad. De hecho, establece una serie de móviles concretos para

organizar las conductas colectivas a través de la legislación (Introducción a los principios de la moral y de la legislación). Tesis que Stuart Mill continuó y transmitió a las doctrinas políticas liberales del siglo XIX.

Desbordaría el propósito de este capítulo recoger aquí las innumerables morales de la utilidad. Con las evocadas, se pretende sólo introducir el problema de que los criterios morales son heterogéneos y no inventariables, si bien los hitos de referencia ética quedan enmarcados en los que se han ido evocando.

4.3.5. Integración de criterios éticos e historicidad

La experiencia axiológica o de los valores debe ser integrada y conjugada con las demás instancias reflexivas que, desde los griegos, han ido jalonando la tentativa del ser humano por realizarse a sí mismo, vivir su vida y colmar su existencia contando con los demás. Como hemos recordado desde el inicio del capítulo, la experiencia moral se va configurando como proyecto de la libertad a partir de la estima de sí, integrado socialmente en un horizonte de acciones y avatares no indiferentes que requieren la adaptación y aplicación de criterios, si bien se hace problemático someter la moralidad a reglas o normas universales. Y esto porque la propia racionalidad se va remodelando a sí misma al hilo de lo que va experimentando. Debido a ello, el sujeto moral, se reconoce más como espíritu que se va haciendo y perfeccionando, que como razón pura y diáfana de la que se pueda deducir con claridad y distinción lo más conveniente en cada caso. Sin contradicción con la buena voluntad, la decisión y la responsabilidad moral deben contar con todo el trenzado de situaciones diversas e incluso contradictorias que configuran la historicidad que entra a formar parte del sistema evaluador y regulador de preferencias.

Admitiendo la contingencia que introduce la historicidad, se justifica el principio de complementariedad que solicita integrar diversos criterios de moralidad a partir de los cuales la voluntad buena pueda encontrar derroteros para la preferencia y caminos aceptables para la libertad compartida. Ahora bien, la complementariedad no puede ser ajena a dos condiciones. La primera, implícita en el concepto mismo de eticidad, discurre de Platón a Hegel: el bien y la verdad no existen si no se los busca, de tal modo que todo da igual y tiene la misma calificación moral para quien no se propone actuar con voluntad de hacer el bien y buscar la verdad. En segundo lugar, immanentes al concepto mismo de humanidad, el respeto kantiano y el reconocimiento hegeliano siguen siendo estructura de encuadre imprescindible en toda tentativa práctica comprometida con una moralidad no veleidosa, lejana al convencionalismo, cuyos principios puedan contribuir a un mundo con derechos humanos universalmente analogables, respetando las diferencias. Con tales condiciones se hace comprensible tanto la historicidad de los valores, como su

imprescindible necesidad, si es que la moral no es gesta de excepción separada de la conducta común y comunitaria.

Que los valores estén sometidos a la historicidad, a la situación, a la temporalización y a la subjetivización no parece dudoso. Pero eso no significa que todo sea arbitrario, igual o indiferente, ni dejen de tener densidad ética las vivencias de lo preferible y lo deseable frente a lo rechazable y lo indeseable. En este sentido, si ninguna escala de valores puede reivindicar su universalización, tampoco se sustenta ningún criterio de moralidad sin referencia a una escala de valores, incluso aceptados como históricamente variables. No en vano Aristóteles advirtió que toda acción voluntaria se ejerce en el seno de un ámbito de preferencias, sea cual fuere la historicidad a la que estén sometidos el que elige y lo elegido (Ética a Nicómaco).

4.4. Voluntad de entendimiento y disposiciones comunicativas

El desarrollo de las Ciencias Humanas en el siglo XX, unánimes en la convicción de que vivimos en un mundo de símbolos, fue reformulando discursivamente las tesis clásicas sobre la sociabilidad y la relevancia de lo público, a partir del interés contemporáneo por el lenguaje y demás mediaciones comunicativas. En sentido inverso al de Aristóteles o Kant, más atentos a lo que desde dentro de la naturaleza o de la razón constituye la experiencia ética y social, las nuevas formulaciones proceden con atención preferente a los mecanismos comunicativos externos, en cierto modo de fuera hacia dentro. La trascendencia ética de la vida social se había tenido por esencial desde Aristóteles, pero será a partir de Rousseau y Hegel cuando se generaliza el rasgo diferencial que atiende, no tanto a la sociabilidad como atributo antropológico, cuanto a los instrumentos objetivos por los que se hacen posibles la coexistencia y las interacciones. Es todo un ambiente o trasfondo de las conocidas como éticas del discurso, de los comunitarismos, del neocontractualismo e incluso de la calificada como ética posmoderna.

4.4.1. La ética del discurso: la pragmática lingüística según J.Habermas

En el contexto que acabamos de recodar, se despliega la extensa y heterogénea obra de Jürgen Habermas (1929), una de las figuras más sugerentes de la actualidad. Sus trabajos son ejercicio de reflexión sobre los grandes problemas que afectan a los modos de pensar y de convivir en nuestros días, con la vista puesta en una sociedad que, por una parte, no mantiene ya referencias ontológicas y éticas con valor universal y, por otra, se desarrolla en el movimiento centrífugo de diseminación cultural y universalización de valores, de la técnica y del consumo.

En primer lugar, para Habermas el positivismo resultante de las ciencias empírico-analíticas no debe ser considerado como única manifestación ni la más perfecta de la racionalidad, aunque no podemos prescindir del saber de previsión de ellas derivado. En concurrencia con su funcionalidad, las ciencias humanas en general y la reflexión ético-sociológica en particular gozan de total legitimidad y están llamadas a reivindicar el ámbito de moralidad y expectativa que las ciencias empíricas y la técnica no han podido ni podrán colmar (La reconstrucción del materialismo histórico). La preponderancia de los saberes y ciencias empíricas no es resultado de un proyecto desviado de la racionalidad, sino que obedece a intereses inmanentes a la propia razón que motivan su actividad. Son, pues, orientaciones básicas de la racionalidad dirigidas a la solución de los problemas que sistemáticamente se encuentran en las relaciones de trabajo e interacción y se pueden distinguir fundamentalmente tres. El interés técnico dirige el conocimiento hacia el dominio de la naturaleza y sirve de instrumento para sojuzgarla, objetivo fundamental de las ciencias empíricas. El interés práctico motiva y orienta hacia el entendimiento intersubjetivo, propósito fundamental de las ciencias hermenéuticas. Los dos son derroteros naturales y legítimos de la razón, pero no son los únicos, puesto que ella es indisociable de otro interés más cargado de consecuencias éticas: el crítico o autorreflexivo (*Selbstreflexion*) por el que la razón se enfrenta a todo aquello que distorsiona el ejercicio de la racionalidad libre y la capacidad de comunicarse sin sometimiento a otras motivaciones. Es el interés propio de las ciencias morales, orientadas a que el ser humano se movilice por una mentalidad ilustrada, esto es, que piense y actúe por cuenta propia, especialmente vigilante en nuestra actualidad para que las ideologías, el consumo y su aliada la técnica no alcancen a desvirtuar el sentido de la racionalidad.

En consecuencia con el interés autorreflexivo, es necesario desenmascarar el pensamiento puramente instrumental, en cuanto que la razón no debe confinarse en su función técnica y económica. A su vez, es insoslayable someter a crítica las ideologías que hoy se presentan bajo el disfraz de teorías científico-técnicas y como políticas racionales que, invocando la primacía de la racionalidad científica, reprimen o postergan el ámbito de la moralidad y de la libertad. Nada, en efecto, es hoy más común que la subordinación de todas las manifestaciones antropológicas a la eficacia científico-técnica y organizativa, desprovista de fines estrictamente morales.

Tras el diagnóstico, es urgente poner en ejercicio la función crítica para procurar el retorno a los intereses morales, como de hecho vienen demandando los ciudadanos en las sociedades capitalistas avanzadas, en las que se reclama del Estado la posibilidad de una vida animada por ideales de libertad, solidaridad, justicia, igualdad, etc. En nuestros días, las comunidades humanas aspiran a una felicidad y vida buena que no queda satisfecha

por la simple participación democrática ni por el consumo, ocultos tras un liberalismo que resulta engañoso si no garantiza las preocupaciones afectivas y éticas. El ciudadano capitalista de hoy tiende, con más o menos conciencia, a una vida más moral, que puede ser llamada "postindustrial" o "postcapitalista" porque no queda satisfecha con los logros de las sociedades industrializadas capitalistas. Si añadimos algo más a Habermas, estos sentimientos se manifiestan en nuestros días bajo formas de mala conciencia agudizadas por la miseria en el mundo y los fenómenos migratorios que conocemos de modo directo. La extensión e intensidad de tales percepciones por parte de los ciudadanos que gozan de bienestar lleva implícitos serios problemas para los estados y las instituciones, dotados de mecanismos de funcionamiento perfectamente eficaces, pero sin capacidad para promover y ofrecer alicientes legítimamente humanistas. No otro es el motivo de la crisis de las instituciones estatales, administrativas e incluso religiosas (Habermas, 1975).

- La voluntad de entendimiento: la pragmática universal

Este amplio contexto de la obra de Habermas circunscribe su particular manera de entender la razón práctica, reacia a dejarse conducir por la racionalidad científica o ideológica de las actuales sociedades capitalistas. Pero también se puede comprobar que no es aceptable en nuestros días la confianza en una razón trascendental como la kantiana, con estructura única y universal, habilitada para imponerse a modo de canon necesario a la diversidad de formas vida, de conocimiento y acción. La experiencia, empírica e histórica, ha llevado a la convicción según la cual la razón se manifiesta mediante "la pluralidad de sus voces", esto es, como racionalidad susceptible de expresiones diferentes. Pero tal pluralismo no supone conceder franquicia a racionalidades no homologables entre sí, sino que introduce la obligación de acordarlas y armonizarlas en cuanto que, como se está afirmando, ninguna cubre por entero el ámbito de la racionalidad humana (Habermas, 1990: 182). Dicho de otro modo: la legítima pluralidad sería profundamente perturbadora para la convivencia si no se ensamblan sus piezas, no se trenzan sus hilos y no se combinan sus fragmentos en la unidad heterogénea del tejido comunicativo.

Esto quiere decir que la racionalidad no está dada apriori, ni está respaldada por la estructura trascendental de una razón normativa, sino que es tarea, obra manufacturada de artesanía elaborada mediante el instrumento comunicativo por excelencia, que es el lenguaje. De no hacerlo, a los seres humanos no nos quedaría más que una racionalidad seccionada y vandálica, ingrediente suficiente para un mundo de imposible convivencia. Con el propósito de evitarlo, Habermas cobija el fundamento de lo ético en la racionalidad del discurso, herramienta comunicativa especializada. Discurso, en efecto, no es cualquier uso del lenguaje, sino sólo aquel enunciado que un sujeto responsable

dirige intencionalmente a un interlocutor con voluntad de transmitirle algo cuya aceptación espera. Habermas, pues, recurre al concepto de discurso en la acepción precisa que le otorgan la lingüística actual y la filosofía del lenguaje usual (Maceiras, 2002: 266 y ss.).

El discurso, pues, no consiste en el uso neutro y rutinario del lenguaje ni busca sólo la emisión de signos o señales, sino que es intencionalmente comunicativo y, en definitiva, no indiferente porque lleva implícitas consecuencias tanto para quien lo pronuncia como para su interlocutor. Esto quiere decir que posee función pragmática puesto que hablar significativamente produce efectos reales en el mundo, de los cuales el más importante es la comunicación automática, siguiendo aquí Habermas a Searle, (Habermas, 1987). La función pragmática es inherente al propio lenguaje discursivo, ajena, por tanto, a la voluntad de los hablantes: hablar significativamente produce comunicación de modo necesario, porque lleva implícita significación intencional, quieranlo o no los hablantes. Esta función puede ser llamada pragmática universal, en cuanto que es característica del lenguaje mismo, independiente del hablante y de los usos subjetivos que de él pueda hacer.

Ahora bien, resultaría contradictorio que el lenguaje discursivo, por sí mismo comunicativo, se encaminase a producir desacuerdos, enfrentamientos o contradicciones. Eso supondría algo así como aceptar que respiramos para obturar los pulmones. Los efectos pragmáticos comunicativos, en buena lógica, no pueden encaminarse a otro fin que no sea promover acuerdos entre los hablantes y hacer compatible al locutor con sus interlocutores y con la comunidad lingüística a la que pertenece. La intencionalidad consensual, por tanto, subyace como presupuesto básico a toda comunicación y a los actos subjetivos de los hablantes, por frecuentes que sean la diversidad de pareceres, puntos de vista o intereses que concurren en toda interacción discursiva. Si la naturaleza nos ha dotado de palabra, lo razonable parece que el propósito de tal atributo sea el acuerdo y no el enfrentamiento.

Con el fin de alcanzar acuerdos efectivos, deberán seguirse procedimientos lógicamente controlables y psicológicamente despersonalizados, no interesados, para no cometer falacias y guardar fidelidad a un discurso comunicativo motivado únicamente por la voluntad de llegar a acuerdos, exigencia supraindividual justificada en la función pragmática. Para que así sea, la discusión, el diálogo, el uso en común de la palabra..., pasan a ser procedimientos privilegiados, diríamos que únicos, para alcanzar criterios compartibles, tanto en campos concretos de interacción, como en el orden general encaminado a fijar valores, bienes y fines en el seno de las comunidades lingüísticas. Precizando las condiciones de la legítima discusión y para orillar subjetivismos, deben

respetarse ciertas reglas y anteponer criterios que contribuyan a un máximo de objetividad. Particularmente han de tenerse en cuenta las formas de vida concreta (1990: 385 y ss.), las diferentes esferas de valores y la diversidad de hablantes o de cuantos tienen que ver con la discusión (1985: 11 y ss.).

La discusión no se propone el objetivo de agregar opiniones, sino de establecer un orden normativo aceptado comunitariamente, con validez generalizable, en el que todos los hablantes debieran reconocerse, al estar asentado en la voluntad misma de entendimiento y no en la opinión particular de individuos o grupos (1990: 25). Si se cumplen tales requisitos, lo establecido como válido tras la discusión no tiene por qué coincidir con lo que cada uno sostenía antes de iniciarla, toda vez que los acuerdos, aunque situados temporal y socialmente, gozarían de aceptación en cuanto establecidos a partir de la voluntad compartida.

Con el propósito de que la discusión no se quede en reglamentación germinal sin correspondencia efectiva, se requiere que todos los dialogantes manifiesten su voluntad de aceptar el mejor argumento como principio general de los acuerdos. Y para que el mejor argumento no sea discutible, deben tomarse algunas cautelas previas, sancionadas por unanimidad, como son las siguientes:

- Participación de cada uno en la discusión, dando a todos la posibilidad de argumentar y hacer objeciones personalmente.
- Exigencia de veracidad para todos. El engaño es interpretable como autoengaño y juzgado como engaño a los demás.
- Ausencia de coacción externa o interés de dominio por parte de cada interlocutor.
- Admisión como mejor fundada de aquella pretensión de validez aceptada como tal por todos los participantes en sus respectivos órdenes de preferencias.

Cumplidas estas exigencias, el acuerdo sustentado por el mejor argumento adquiere valor de fundamento normativo, integrable socialmente e investido de legitimidad públicamente sancionada, como referencia para sistemas de leyes, bienes, fines y valores, a modo de garantía preceptiva. En todo caso, no justifica usos rutinarios puesto que debe ser periódica y circunstancialmente revalidado. Habermas, de palabra y por escrito, no ha dejado de matizar y ampliar estos supuestos que se enriquecen y amplían en su Teoría de la acción comunicativa, donde describe los procedimientos de una moral sociológica fundada en la racionalidad comunicativa, que hace explícita con estas palabras:

Este concepto de racionalidad comunicativa posee connotaciones que en

última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superen la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas (1987: 1, 27).

Es bien cierto que las dificultades no son pocas cuando se quiere llevar a cabo una discusión en la que, además de la ausencia de intereses subjetivos, deba prevalecer el principio del mejor argumento. La experiencia demuestra hasta qué punto lo mejor no es siempre sinónimo de lo más aceptado o compartido con mayores dosis de unanimidad. Pero eso no será ya achacable a Habermas, quien insiste con reiteración en la exigencia de la argumentación lógicamente bien articulada así como en la superación de los subjetivismos. Como es apreciable, su tentativa, por una parte, quiere evitar una fundamentación racionalista o idealista de la moral; por otra, busca no caer en el subjetivismo ni en el relativismo positivista, que serían la consecuencia en caso de privilegiar al individuo o a contextos circunstancialmente variables. El recurso a la pragmática comunicativa alberga la ambición de fundamentar formas concretas de vida democrática, sin otras referencias a valores o criterios que no sean los compartibles por comunidades determinadas. Supone, en definitiva, el deseo de establecer buenos procedimientos para una racionalidad social lo más amplia posible, contando con los medios que ofrece la propia convivencia, evitando normativas heterónomas, el recurso a la ley natural o a la razón trascendental.

Una precisión importante sobre la que vuelve Habermas con vehemencia es la de no asimilar la ética del discurso al asentimiento positivista que reconoce como bueno y válido aquello que de hecho se está dando o sucediendo. Las exigencias morales que de ella se derivan apuntan a un ideal de comunicación progresivamente universalizable y, por tanto, siempre refractario a lo usual. De ahí su controversia con las morales de coyuntura y las políticas de conveniencia, simplemente atentas a hechos y resultados. No en vano la ética comunicativa, en principio aceptada por democrática, es también rechazada por cuantos entienden la moral como adecuación a las circunstancias y prejuicios, más todavía por quienes definen que la política es artificio adaptable a los mecanismos del vaivén por el que transitan los gustos de las masas, en términos de Ortega.

Siendo la ética comunicativa legitimación de la vida democrática, al tiempo deja claro que la democracia no es simple resultado de opiniones mayoritarias. La vida democrática legítima, fiel al principio del mejor argumento, tiene que incluir en la discusión a todos los

interlocutores, también a las minorías que, a su vez, deberán someterse a los acuerdos comunes. Ahora bien, la participación activa y responsable exige formación y fomento incesante de la educación, del ejercicio reflexivo y de la crítica de las ideologías, disfraz de intereses de muy diverso tipo, en primer lugar el de la voluntad de poder de los políticos.

Si lo anterior se cumple debidamente, como quiere Habermas, sin duda alguna se abrirá el camino a los acuerdos. Ahora bien, el cumplimiento de todos sus objetivos, métodos e intenciones quizá no se aleje mucho de lo que dictaminarían los preceptos derivados de la ley natural, conjugados con la razón trascendental kantiana y el reconocimiento hegeliano. Teniendo quizá esto en cuenta, Karl-Otto Apel, estrechamente vinculado a Habermas, se diferencia de él por algo importante: sustituye pragmática universal por pragmática trascendental. Importante diferencia porque hace variar el principio en el que pueda sustentarse el posible acuerdo. En Habermas tal principio es estrictamente social o comunitario, como hemos visto, mientras que Apel insiste en que no es posible nada universal, ni la propia función pragmática del lenguaje, fundado sólo en un principio social, ya que todo lo universal requiere una justificación trascendental, esto es, basada en el sujeto, en fin, en la propia razón o naturaleza. Con ese retorno a la razón, Apel sigue aclarando que es en ella donde radica un apriori comunicativo, si bien éste sólo se hace eficaz a través de la pragmática lingüística. Lo que no deja de evocar tesis que fueron esbozadas por el poskantismo de Herder y Humboldt (Apel y otros, *Ética comunicativa y democracia*. Crítica, Barcelona, 1991).

4.4.2. Comunidad y tradición como criterios de acción ética y política

Dentro de la atención a las disposiciones comunicativas, pero no focalizadas en el lenguaje, adquieren primacía las tesis que vinculan el sujeto a su comunidad de nacimiento y vida, esto es, a la tradición en la que está inscrita su acción. La obra de Charles Taylor es en este sentido ejemplar, al realzar la indivisible copertenencia del individuo a su ámbito comunitario, con consecuencias culturales muy sugerentes (1989). Para Taylor, el racionalismo moderno y su exaltación de las capacidades de la razón indujo la convicción de un "yo desvinculado" e independiente de la experiencia a la que se sobrepone, dejando la identidad ligada a un acentuado subjetivismo. Sin embargo, el yo humano no es concebible sino en el contexto de un espacio moral que hace impensable el sustento de la subjetividad sin marcos de referencia. Explícitamente, manifiesta Taylor:

Yo defiando la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales; dicho de otra forma, que los horizontes dentro de

los cuales vivimos nuestras vidas y que les dan sentido han de incluir dichas discriminaciones cualitativas... Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo y lo que impongo (1989: 43).

Tal situación, cuyas más apreciables connotaciones son morales, no se reduce sólo a ellas, ni a una situación únicamente psicológica, puesto que condiciona la propia percepción que cada cual adquiere de sí mismo, de su situación en el mundo, afecta a la propia concepción de la verdad, de tal modo que determina sustancial y plenamente la identidad de cada ser humano. Por eso la pregunta "¿Quién soy yo?" no tiene respuesta si se quiere ignorar nuestro incrustamiento en las urdimbres de la interlocución (p. 55), de tal modo que sólo puede ser contestada en la confrontación de mi lenguaje, de mis convicciones, de mi pensamiento, etc. con el lenguaje, las convicciones y el pensamiento de los demás. Lo que, por una parte, remite a una racionalidad comunitaria, patrón de referencia sobre el que se sustenta la orientación de la propia vida personal; y, por otra, convierte la identidad personal en un proceso de comunicación narrativa en cuanto que la vida de cada cual se va haciendo o fraguando entretejida por la incorporación y la comunicación con los marcos comunitarios en los que está biográficamente inscrita.

Tales supuestos evocan el concepto de contrato próximo a Rousseau, en cuanto conjunto de condiciones preexistentes e inconscientes, asociadas al origen del desarrollo histórico de la sociabilidad. Tampoco Ortega es ajeno a supuestos análogos al no disociar el yo de su mundo de creencias, sustrato de convicciones que nos poseen, vinculándolo biográfica y esencialmente a la circunstancia, de tal modo que si bien "Yo soy yo y mi circunstancia", lo cierto es que "si no la salvo a ella no me salvo yo" (1981: 25).

Taylor explícitamente quiere situar su referencialismo en la órbita del ser-en-el-mundo de Heidegger, del Dasein, "ontológica y existencialmente prevenido", esto es, situado y condicionado por el trenzado de remisiones a los demás entes intramundanos. En proximidad a las concreciones de Ricoeur, Taylor viene a confirmar que la vinculación a los marcos referenciales de fondo - culturales, históricos, morales, políticos, etc. - se erige en categoría básica a partir de la cual una vida encuentra orientación y se va realizando como proyecto con sentido y fraguando su identidad que, por eso mismo, se convierte en narrativa. Lo que no impide, sino que impone a cada cual el deber de definirse bajo su responsabilidad y por cuenta propia. Pero tal empeño, siendo personal, no será nunca un proyecto monológico, puesto que se realiza a partir de..., incluso por la ruptura respecto a..., que lleva al convencimiento de que

el ideal monológico subestima gravemente el lugar que ocupa lo dialógico en la vida humana (Taylor, 1992: 54 y ss.).

Con la atención dirigida más a las relaciones políticas que a las estrictamente éticas, John Rawls acentúa las tesis contractualistas al promover una interpretación de la justicia no fundada en la razón o en la noción previa de bien, sino en la tesis tradicional, aunque arropada de liberalismo, según la cual un contrato originario, ahistórico e inconsciente es el soporte de la vida comunitaria (Teoría de la justicia. FCE, Madrid, 1978). Del carácter contractual de la naturaleza humana se derivan los contenidos de lo justo que demandan el respeto a un doble principio. En primer lugar, aceptar que todos los intervinientes son iguales en el ámbito contractuado, por tanto, sometibles de modo idéntico a las normas. En segundo lugar, privilegiar siempre a la parte más débil, tanto en el reparto de bienes cuanto en el establecimiento de normas. Se introduce así el principio del máximin, según el cual toda distribución procura "maximizar la parte mínima" y "minimizar la parte privilegiada". En consecuencia, la distribución justa radica en la equidad, que consiste en compensar las ventajas de los más favorecidos con la disminución de las desventajas de los más desfavorecidos. En este sentido, la mala situación es referencia básica que debe decidir a favor de cuál sea la mejor norma y de qué modo deba ser aplicada. En este sentido la mala situación ocupa en Rawls el lugar del mejor argumento en Habermas.

4.4.3. El pragmatismo posmoderno de R.Rorty

Muy influenciado por la importancia concedida a la pragmática lingüística y por la mentalidad que confiere primacía al orden de los significantes sobre el de los significados, R.Rorty es considerado como representante de una nueva forma de pragmatismo, si atendemos a su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1989), inscrita en el interés general por el lenguaje y la comunicación, si bien más en contraste que en continuidad con Habermas. Para Rorty, siguiendo a Foucault y Derrida, debe abandonarse toda ambición de fundamentar en un concepto previo de ser, razón o logos las normas morales y los criterios de conducta. Se trata, para él, de establecer relaciones entre los diversos modos culturales de entender la vida y crear, al tiempo, nuevos lenguajes adecuados para expresar los nuevos horizontes a los que el hombre contemporáneo debe ir abriéndose (ibíd., 325 y ss.).

La habilidad para entrar en estos contactos y establecer tales lenguajes sustituye a la voluntad de argumentar o demostrar este o aquel punto de vista. La pluralidad - culturas, normas, formas de vida - debe ser aceptada como dato a partir del cual las conversaciones pueden ser entabladas en un afán de solidaridad que vaya ampliando nuestro propio mundo, pero sin privilegiar ningún centro ni establecer teleologías, ni

tampoco buscar acuerdos previamente diseñados. No se trata, en consecuencia, de procurar convergencias o de moverse hacia ámbitos de mayor racionalidad compartida, ni hacia lo preferible o lo deseable, sino de mantenerse en relación y contacto con lo aceptado desde todos los puntos de vista. En fin, el objetivo de los contactos no es argumentar sino conversar con la finalidad de establecer y mantener contactos, sin pretensión de acuerdos comunes.

Desde estos presupuestos, la experiencia moral es vivencia de la diversidad, de la diseminación, diremos con Derrida. En este sentido se incluye Rorty en lo que se viene llamando posmodernidad, que es reivindicación de lo singular-individual tomado como criterio de referencia y polo de relaciones, aceptando como legítimos el pluralismo y la diversificación, rechazando tendencias a la unidad. Se proscribe, en consecuencia, todo proceso normativo universalizable, basado tanto en la razón como en el lenguaje, alejándose de la búsqueda de una comunicación que vaya más allá de las indispensables reglas del juego para poder vivir en paz. Se propone así un ambiente cargado de neutralidad ética, estrechamente vinculado a los comentarios del último capítulo de este libro.

5

Actualidad y prospectiva de la tecnociencia

Sin estrechar analogías con otras épocas históricas, no es un espejismo reconocer la inclusión de la totalidad de nuestras vidas en el horizonte cósmico de la tecnociencia, rectora sin indulgencia en todos sus ámbitos, incluidos los más íntimos y del más profundo y comprometido calado antropológico, si se piensa en la biotecnología encaminada a la fecundación, gestación y reproducción de la vida, así como al control de la afectividad y del curso del pensamiento. Con peculiaridades propias de nuestro siglo, de la conciencia a la razón y a la sensibilidad, ningún reducto de la subjetividad se escapa a la universal y determinante influencia de la ciencia y de la técnica, hoy en indisoluble unión bien apreciable por dos motivos que justifican la contracción tecnociencia.

En primer lugar, porque la ciencia actual investiga con el fin de encontrar soluciones a problemas concretos mediante la construcción de los artefactos más adecuados a cada necesidad. La vida urbanizada, más sana y mejor comunicada demanda tecnología sanitaria, aparatos electrónicos, aviones, industrias del frío, etc., consecuencia de investigaciones profundas y extensas. Pero, en segundo lugar, el propio desarrollo científico entendido como investigación sin otros fines que el conocimiento depende para su progreso de instrumentos tecnológicamente cada vez más sofisticados. Nada podría investigarse sin microscopios, resonancias magnéticas o mandos a distancia. En fin, en nuestros días la amplitud de la razón es una variable de las posibilidades tecnocientíficas. En esta doble razón se justifica el recurso por nuestra parte al concepto tecnociencia.

El propósito de este capítulo no es epistemológico ni va dirigido a sopesar el valor y alcance de la tecnociencia, sino reflexivo, dando por cierto que ella recubre la totalidad de la experiencia antropológica, incluso su imaginación y expectativas, a las que la ciencia ficción no deja de estimular. Esta aproximación requiere, no obstante, criterios de claridad a los que responde la división general del capítulo, organizado en torno a cuatro grandes motivos de reflexión suscitados por la actualidad tecnocientífica: en primer lugar,

describir y hacerse cargo de la situación actual, evaluar más tarde sus consecuencias antropológicas, para proponer, en la segunda parte, ciertas líneas de acción científica y política a partir de criterios antropológicos.

S.i. Descripción cartográfica de la situación

Recurrimos al concepto de descripción porque esta primera parte quiere sólo ser respuesta analítica, cartográfica en cierto modo, de la situación ajena a toda actitud de valoración. Atiende a lo que se da, sin adentrarse en actitudes axiológicas, si bien serán inevitables algunos juicios de valor inducidos por los hechos. La amplitud del panorama y la heterogeneidad de sus componentes no puede ocultar ciertas constantes subyacentes, subjetivas y objetivas, sintetizables en la creciente autonomía del ámbito científico e investigador, actividad sobrepuesta a la iniciativa y el control de los propios investigadores, como podrá apreciarse en el siguiente itinerario.

5.1.1. Ambigüedad antropológica del progreso científico

Aunque en nuestra actualidad experimentemos con más hondura las ambigüedades del progreso científico, lo cierto es que históricamente siempre sucedió así, puesto que su avance ha sido un permanente revulsivo sobre el propio ser humano, con dos grandes consecuencias, no exentas de contradicción: por una parte, no permitió la tranquilidad de las conciencias; y, por otra, fue haciendo de la naturaleza una morada cada vez más acogedora. Así lo advierte y celebra ya la protagonista de *Antígona*, de Sófocles, que evocamos en el Prólogo. No hubo beneficios sin inconvenientes, y las indudables ventajas de la extensión del saber, casi siempre fueron acompañadas por convulsiones morales, nada desdeñables. Se podría recordar hasta qué punto produjeron perturbaciones profundas los conocimientos científicos en Grecia, y no menos en todo el mundo antiguo y medieval que vibró convulsivamente al ritmo en que ciencia y técnica fueron conjurando la magia y demás fuerzas o poderes exotéricos. Ya en la edad moderna, la expansión geográfica en América perturbó los tratados y las discusiones morales (Vitoria, Las Casas, Soto) y "las nuevas ciencias" modernas (Galileo, Newton) provocaron una auténtica revolución espiritual al hacer del universo un todo homogéneo, sometido a relaciones de fuerza, variable de la masa y de la aceleración, a las que se asigna la responsabilidad del orden y de la armonía del cosmos.

Es precisamente en este período en el que se alcanzan logros y conquistas trascendentales por parte de la nueva ciencia renacentista, cuando surgen también movimientos naturalistas, incluso mágicos y exotéricos, que tienden a compensar los temores de ver al hombre separado del cosmos y no como su señor.

No fueron menores las inquietudes psicológicas y morales inherentes a la química del oxígeno, desarrollada por Lavoisier, a partir de la publicación de su *Traité élémentaire de Chimie* (1789). Un nuevo elemento, el oxígeno, aparece ahora como una especie de vínculo universal entre todos los seres, puesto que él es contribución necesaria para las funciones respiratorias y regenerativas del reino animal, no menos para las operaciones cerebrales humanas, así como para la fotosíntesis vegetal y también para los procesos puramente químico-físicos de oxidación-reducción, entre otros. Se desvanece así la heterogeneidad esencial entre los "reinos" mineral, vegetal y animal. Y con los progresos de la física química y la termodinámica se hace girar al hombre sobre su propia estructura molecular, en asimilación problemática con los demás seres naturales.

Este universal proceso de inquietante homogeneización se consuma en la circunscripción del reino animal a partir de diversas teorías biológicas, sobre todo durante el siglo XIX, de las que el evolucionismo de Darwin es exponente significativo, pero que se amplía en las llamadas filosofías de la vida, como las de Von Uexküll o Driesch, entre muchos (cfr infra, cap. 6). Todos estos pasos en el camino de la ciencia y de la técnica supusieron el surgimiento de problemas metafísicos y morales, con una renovada, pero no menos ambigua, comprensión del *ánthropos* y de su libertad. Problemas que, felizmente, hemos sabido afrontar sin menoscabo de la ciencia ni de la metafísica, tampoco de la moral, ni siquiera de la religión.

Pero la ciencia de hoy no plantea menores problemas, añadidos a los que venimos arrastrando, porque su originalidad surge, no sólo de la novedad en los conocimientos, sino de la asociación de ciencia y técnica que, con nuevos saberes, hace surgir nuevos poderes que entran a formar parte y ensanchar el universo conocido y vivido. Por la tecnociencia se va gestando una nueva naturaleza, diría Hegel, en el seno de la que nos cobija como humanidad. Y cuanto más novedosas son las tecnologías, mayores son sus consecuencias y poderes prácticos, de tal modo que casi todo cuanto hacemos tiene que ver con sus aplicaciones, pero con una dimensión difícilmente controlable, en cuanto que se universaliza en el espacio y sus consecuencias pueden perpetuarse en el tiempo.

El profundo impacto de esta universalización ha sido motivo de reiteradas advertencias en el contexto del pensamiento contemporáneo. Es ya tópica, en territorios más literarios, la cita de Orwel que, sobre todo en la obra que lleva por título 1984, simboliza todo un modo de existencia marcado por los paradójicos efectos del progreso científico. En un contexto más conceptual es también usual la evocación de Heidegger, quien ve en la ciencia y en la técnica la respuesta a la incitación que proviene del fondo o sustrato de la naturaleza que aparece como imposición (*Ges/tell*) que provoca al hombre y se le ofrece para ser desvelado ("La pregunta por la técnica", en Conferencias y

artículos. Odós, Barcelona, 1994). Por esta incitación el hombre se ve doblemente comprometido. Primero porque su imagen del mundo, de la vida y de las cosas depende de los logros del poder exterior y ajeno de los instrumentos tecnocientíficos que, por eso mismo, se convierten en sus captores. Segundo, porque, en contradicción con su captura instrumental, el hombre de hoy magnifica su autoestima, considerándose todopoderoso, ya que la configuración del mundo parece, cada vez más, fruto de su propio poder. De este modo, la tecnociencia se experimenta como realidad eficaz, pero paradójica: la razón se reconoce creadora, poderosa y señora del mundo; pero, en el intento, se trueca en sometida y sojuzgada por el poderío de sus propias creaciones. Proclamándose autónoma, se descubre instrumental. Lo que genera un círculo vicioso, en cierto modo antirracional, puesto que se recurre a la razón con el solo objetivo de construir instrumentos.

La crítica a la situación instrumental de la razón, implícita incluso en Unamuno y más explícitamente en Ortega y Gasset, ha sido ampliamente denunciada ya desde las primeras décadas del siglo pasado, especialmente por la llamada Escuela de Frankfurt, a partir de varios puntos de vista. Particularmente M. Horkheimer y Th. Adorno denuncian la espiral instrumental que genera la sociedad de consumo (Crítica de la razón instrumental. Sur, Buenos Aires, 1969); Marcuse recurre al concepto de "unidimensional" para poner de manifiesto la preocupación exclusiva por el bienestar y el consumo, que ha generado incluso pérdida de intensidad psíquica asociada a una sintomática "desublimación represiva", tema fundamental en su obra El hombre unidimensional. Hoy, entre otros muchos, Habermas continúa con reiteración la misma advertencia, ya señalada en Ciencia y técnica como "ideología" de 1968 (1984); más tarde en Conocimiento e interés, de 1971. Advertencia que viene a ser el sustrato de sus últimas obras, en las que se denuncia cómo la cultura y los valores técnicos positivos han relegado a segundo término los ideales morales, asociados al fomento de la libertad, la solidaridad y la igualdad, como hemos comentado ya y sobre lo que volveremos (Habermas, 1987).

Por justificadas que sean las críticas a la situación provocada por la primacía del ámbito tecnocientífico, es indudable que el hombre no habría podido desarrollar plenamente su humanidad y, por tanto, su libertad, sin el cultivo del progreso del pensamiento y de la actividad tecnocientíficos. La ciencia siempre ha sido y es causa de humanización, tanto del hombre como de la propia naturaleza que, por ella, se va humanizando. Sin duda alguna, el desarrollo de la ciencia acompañó al progreso de la moralidad, de la libertad y de las posibilidades espirituales de la humanidad. Toda añoranza no conduce ya a resolver ningún problema sino a disolverlo. El primitivismo o nostalgia anticientíficos son, en sí mismos, antihumanos.

Analizada la situación desde el punto de vista del conocimiento, la racionalidad científica ha provocado lo que Max Weber llamó el "desencantamiento del mundo" que, traducido a nuestras convicciones, supone eliminar la magia como método de conocimiento y como práctica de salvación de cualquier signo, asunto importante de su escrito *La ciencia como vocación* (1967: 214). Sin vacilación, el progreso tecnocientífico debe ser celebrado como la epopeya misma de la libertad.

5.1.2. Insuficiencia problemática de la concepción instrumental de la tecnociencia

Reconocer la situación "instrumental" de la razón, en su uso actual, supone admitir una notable subversión en relación a convicciones tradicionales, como puede apreciarse tanto si se atiende a la situación de la actual autonomía con que se desarrolla el progreso de la investigación científica, cuanto si se piensa en el clima de esencial pluralismo que recubre el campo de la antropología, de la ética y la política.

Situados en una larga y fecunda tradición, por otra parte difícilmente soslayable, la ciencia y la técnica deben estar al servicio de la razón y de la libertad. Tal concepción instrumental tiene claros antecedentes en Bacon, Galileo o Descartes, en nuestros días reactualizados, entre otros, por Prigogine y L.Mumford, (1971). Fijado el modelo de humanidad o de los fines humanos, se trata de poner la ciencia y la técnica a su servicio, asignándole un objetivo que podemos llamar auxiliar y antropocéntrico.

A partir de tales supuestos, la reflexión antropológica y humanista debería circunscribir las fronteras de la investigación científica y fijar los criterios de su validez moral y de su legitimidad social teniendo en cuenta su mayor o menor contribución a los fines humanos. En este modo de ver las cosas, reflexión moral e investigación científica deben estrechar una "nueva alianza", análoga a la del optimismo clásico que hermanaba hombre y naturaleza. Las ciencias no tendrían otro límite que el de la creatividad humana y, sin romper la armonía con el reino de la libertad, mantendrían a salvo la alianza del hombre con sus propias creaciones. Como consecuencia podemos afirmar que las ciencias

[...] no son la coacción fatal a la que deberemos someternos, sino coacciones que hacen germinar un sentido que nosotros no cesaremos de crear y que podemos crear de tal manera que no será contra ellas sino con ellas como se construirán los nuevos derroteros del diálogo entre los hombres y con el mundo que ellos habitan (Prigogine y Stengers, 1986: 432).

Estas optimistas palabras rematan el segundo Apéndice, no incluido en la traducción

castellana de este magnífico libro que recogemos en la bibliografía, sobre el que volveremos en el capítulo siguiente. La integración o alianza debe ser, en consecuencia, una tarea doblemente buscada: por el científico de modo particular pero, sobre todo, por una política científica socialmente promovida a través de proyectos tecnológicos capaces de mantener el desarrollo controlado por criterios y fines antropológicos y éticamente preestablecidos. Se le presumen, en consecuencia, al ser humano dos capacidades: la de fijar los fines de la propia humanidad y la de dominar los poderes de la futura tecnociencia.

A pesar de las razones que asisten a la concepción instrumental, la sumisión de la ciencia actual a los fines ético-antropológicos no es ni mucho menos automática ni está garantizada para el futuro, y eso no por mala voluntad de nadie. Tan optimista presunción, en nuestros días es más un problema que una solución, tanto si las cosas se miran desde la vertiente antropológica, como si se aprecian desde la tecnocientífica, porque ambas obedecen a una lógica autónoma que dificulta su colaboración.

Desde el punto de vista antropológico, hoy no tenemos nada claros ni cuál sea la naturaleza universal legítimamente humana, ni cuáles los fines y objetivos éticos y específicos de la libertad, a los que deba supeditarse la tecnociencia. Cabe, en efecto, preguntarse, ¿cuál es el modelo de nuestro humanismo, incluso desde el punto de vista genético? En primer lugar, las previsiones para la biosfera, asociada al progreso de la ontogénesis y al filogenético, eran indescifrables hace unos cuantos miles de años y lo son mucho más para el futuro, si se piensa en los poderes transformadores que la tecnociencia introduce en el mundo, en especial el ámbito del *ánthropos*. En segundo lugar, la situación se complica en el campo de la cultura y sus formas cambiantes, terreno en el que el pluralismo religioso, filosófico, ideológico y político disiente en asuntos no menores, sino en problemas clave para la antropología y la ética de fondo: estatuto del embrión, valor de la vida, licitud del aborto, de la pena de muerte, de la vida familiar y sexual, legitimidad de las guerras, respeto debido a personas física o mentalmente disminuidas, a los niños y ancianos, etc. ¿Cuáles son los universales antropológicos a cuyo servicio deberá ponerse la tecnociencia? ¿Quizá el saber, el valer, el poder, el placer o la prolongación biológica de la vida sana? ¿Cuál el modelo de moral universal? Nuestra posmodernidad si por algo se caracteriza es por adentrarse en "caminos en el bosque", por recorrer senderos que no llevan a un único lugar o una meta segura, porque van a parar unos a otros (Heidegger). Recordando a Foucault, si buscamos un centro debemos dar por cierto que hoy no tenemos ninguno. Éste es nuestro contexto o paradigma, con independencia de opciones particulares o de grupo, como comentaremos en el último capítulo.

Desde el punto de vista de la propia tecnociencia, ésta más que utensilio administrado por la razón, es hoy una prolongación quasi natural de la inteligencia y de la acción y, en no menor medida, condición necesaria para la vida del ser humano, individual y universalmente considerado. Esto ha conducido a un desarrollo propio de la lógica tecnocientífica que, como las demás parcelas sociales, está organizada como subsistema que progresa y opera en virtud de su lógica específica, impulsada por su interno determinismo, sin contar con las solicitudes antropológico-humanistas, por su parte vacilantes y ambiguas, como acabamos de recordar. Tal situación obliga a repensar y reformular la tradicional alianza en términos coherentes con el desarrollo actual de ambos campos del saber, tanto el antropológico como el específicamente tecnocientífico.

5.1.3. Determinismo del ámbito tecnocientífico

Con independencia de la voluntad individual de científicos e investigadores, hoy la tecnociencia se ha erigido en una parcela de actividad que subsiste por sí misma y se desarrolla sin plantearse problemas previos sobre los fines humanistas e incluso sociológicos de esta o aquella investigación o artefacto tecnológico. Puede apreciarse esta situación a través de las siguientes categorías.

A) Desarrollo autónomo, metaético y metapolítico

El ámbito científico se somete, de hecho, a una racionalidad "meta-ética" y "meta-política", en cuanto que investiga, opera, manipula y produce prescindiendo de consecuencias - para la naturaleza, el hombre, la sociedad...-, introduciendo en el mundo poderes y capacidades con efectos prácticos, controlables sólo bajo determinadas condiciones, en general muy problemáticas (ingeniería genética, intervenciones psíquicas, energía...). Así parece suceder tanto en el campo físico como en el biológico, porque, como señala J. Ellul, la tecnociencia se ha situado "por encima del bien y del mal" como supresión de los límites. No existe para ella operación alguna ni imposible ni prohibida:... esto es la esencia misma de la técnica' (1977: 167).

Como sucede en otros ámbitos de la vida social y económica actual, de la política al consumo, un código inconsciente regula la lógica científica, de tal modo que - con independencia de fines - cada parcela funciona o se desarrolla con autonomía estructural propia. Y si en el ámbito del consumo el código estructural inconsciente es consumir, del mismo modo, en el ámbito científico el código es investigar, prescindiendo de objetivos inmediatos, en la mayoría de los casos. Si no se investiga, parece que el mundo se detiene y la historia se acaba. Tanto en el terreno humanístico como en el más experimental, esta mentalidad subyace incluso a investigadores con profundo sentido

moral, de tal modo que debemos reconocer, con Max Weber, que hoy la ciencia no enseña lo que alguien debe hacer, sino lo que puede o, en el mejor de los casos, lo que quiere hacer (1967: 198 y ss.).

El desarrollo de la tecnociencia a partir de su propia racionalidad estructural va revelando su profunda ambivalencia: grandes logros para la vida humana y el desarrollo de la naturaleza son, al mismo tiempo, inminentes amenazas de destrucción como evidencian las investigaciones sobre las diversas formas de energía, la transformación de los ciclos de la vida humana, los trasplantes, la reserva de óvulos y espermatozoides, las posibilidades de transmutaciones psíquicas y biológicas, las ingenierías genéticas y las posibilidades de intervención en el curso de las funciones mentales. Toda la experimentación biosanitaria perfecciona técnicas de diagnosis, sistemas de prevención y curación cuyos beneficios no pueden ser puestos en entredicho. Pero todo eso lleva anejo el riesgo de su manipulación. En realidad, la investigación fundamental es difícil que pueda llevarse a cabo sin manipular, y en cierto modo, forzar los objetos sobre los que se investiga.

Esta situación se agrava cuando se piensa que la racionalidad científica, por su propia naturaleza, es indisociable de la investigación que, si es realmente proceso de búsqueda, va siempre en camino y marcha hacia lo desconocido. El científico realmente investigador podrá formular hipótesis y hacer previsiones, es cierto, pero no sabe adónde puede llegar porque es imposible prever y planificar lo que todavía no se conoce y, por esa razón, se investiga. Aquí la prospectiva no puede ser más que contingente previsión en el mejor de los casos, adivinanza la mayoría de las veces, tal como muestra el progreso de la ciencia contemporánea, en donde los objetivos propuestos pueden no alcanzarse o aparecer de otro modo, incluso contrario, al esperado. A pesar de la mentalidad racionalista de la investigación actual, el experimento y el ensayo son, también hoy, los recursos metodológicos más comunes. La previsión racional, de hecho, se ve día a día sorprendida por nuevos hallazgos, en el mejor de los casos. Pero, además, si se siguen las publicaciones de divulgación científica, no ya las especializadas, parece cierto que hoy experiencias, incluso sobre genética, se están llevando a cabo sin una previsión de los resultados.

Pero la imprevisión no se deriva sólo de la dificultad de ir desvelando lo desconocido, sino del añadido que emana del propio funcionamiento de los artefactos y del automatismo tecnológico. La mecánica genera su propio desenvolvimiento y, sin mayor iniciativa por parte del científico, los artefactos inducen su propia renovación y autoinnovación, derivadas simplemente de su comportamiento mecanicista, que va sugiriendo la ampliación y el perfeccionamiento de sus prestaciones, usos y aplicaciones.

B) Contingencia científica e irreversibilidad tecnológica

El concepto tecnociencia encierra una notable paradoja en nuestra actualidad: la ciencia se declara revisable pero la tecnología incrementa la irreversibilidad de sus efectos y poderes. Si atendemos a las actuales epistemologías (Popper, Lakatos, Feyerabend), la ciencia actual debe entenderse como un complejo de verdades revisables, siendo la contingencia en las certezas algo inherente a su propia lógica. Pero, por otra parte, paradójicamente las aplicaciones de la ciencia pueden tener consecuencias irreversibles y gravísimas. Encaminadas en determinadas direcciones, la ingeniería genética, los usos y aplicaciones de la experimentación nuclear, alimentaria, etc. resultarían ya incontrolables y con la imposibilidad de volver atrás en muchas de sus incidencias sobre la biosfera en su totalidad, pero particularmente sobre las funciones propiamente antropológicas. Puede, en efecto, producirse una definitiva transmutación tecnoantrópica, con sombrías perspectivas.

La introducción de poderes con repercusiones irreversibles, a escala cósmica, es algo que singulariza nuestra tecnociencia en relación con la de hace cincuenta años. Hoy sabemos que se llevan a cabo investigaciones que pueden afectar sustancialmente, definitivamente por tanto, a la vida natural, y a la naturaleza humana y su futuro; incluso al universo, sin que esté garantizado que toda previsión en la investigación deba ser optimista. Tratándose de las ciencias relacionadas con el hombre, las nuevas tecnologías van, de hecho, haciendo surgir nuevas expectativas, pero no desposeídas de temores en relación con el futuro, no sólo en lo que a ingeniería genética se refiere, sin excluir la donación, sino también a las investigaciones y manipulación del cerebro. Otro tanto habría que decir de todos los aspectos de la vida planetaria: la animal, la vegetal o marítima, la unicelular y microbiana. Basta seguir cualquier revista de divulgación científica (Nature, Science, Investigación y Ciencia) para ver los sorprendentes avances en estos campos. La nueva biotecnología ha diseñado variedades distintas de microorganismos, de plantas y animales conjugando el patrimonio genético de organismos diferentes. A su vez, se están "componiendo" animales más resistentes a infecciones víricas y otros encaminados a investigar los fundamentos moleculares, celulares y fisiológicos de muchas enfermedades humanas: en la Universidad de McGill (Montreal) un ratón desarrollado con ingeniería genética servirá para investigar la enfermedad de Alzheimer, refería la revista Nature, en junio de 1997. No menores son los progresos en la intervención en las capas atmosféricas e incluso en el espacio interplanetario. Todo esto no admite discusión en cuanto a sus inmensas ventajas para la calidad de la vida humana, pero no por eso deja de ser problemático que puedan introducir en ella mutaciones no reversibles. No en vano una obra como la de H. Jonas, particularmente su libro El principio responsabilidad, reclama la reformulación del

imperativo categórico kantiano en términos biológicos:

Obra de tal modo que las consecuencias de tu acción sean compatibles con la permanencia de la vida auténticamente humana sobre la tierra (1996).

Esta situación justifica la aparición de los "Movimientos Universales de Responsabilidad Científica" (M.U.R.C.), los Comités de Ética, las Deontologías, Bioéticas, etc. Modalidades inspiradas en la urgencia de integrar categorías éticas, antropológicas y biológicas, etc., como elementos que se deben tener en cuenta en la propia investigación. Podríamos, en efecto, preguntarnos hoy qué avances en biología, en la intervención ambiental, en el terreno de las comunicaciones, etc. serán tenidos por positivos dentro de cien o doscientos años.

C) La especialización y los límites del saber

La ciencia actual es obra de especialistas, y dejaría de ser ciencia si así no fuese. Con Max Weber, será necesario reconocer que el conocimiento científico y, por tanto, la vivencia auténtica de tal experiencia, no es asequible a las mayorías, ni tampoco para los eventuales aficionados, hasta tal punto que

el diletantismo como principio de la ciencia sería su fin. Quien quiera "ver cosas", que vaya al cine: allí se las presentarán a todo pasto, incluso en forma literaria... También podría añadir que quien desee "sermones", que vaya a los conventículos (1973: 20).

Y si eso era así en tiempo de Weber, hoy no se han simplificado las cosas, a pesar de las excelentes divulgaciones científicas. Lo cierto es que hay un gran abismo entre lo que es la ciencia y lo que los divulgadores pueden decir. Eso ha dado pie a lo que C.P.Snow ha analizado en torno al concepto de "dos culturas" (Las dos culturas. Alianza, Madrid, 1977). De hecho es imposible, por muchas barreras que se supriman, una divulgación de los complejos procesos científicos dirigida a millones de personas.

Con clarividencia, hace ya bastantes años, Oppenheimer traía a primer plano las consecuencias de esta ineludible especialización:

Todos sabemos qué abismo separa el mundo intelectual del científico y el universo intelectual - inexistente casi en nuestros días - relacionado con la expresión usual de los problemas humanos fundamentales... Y yo les ruego que me crean cuando digo que... existen apreciaciones, espectáculos de orden y de armonía, de sutileza, que sorprenden y mara villan... Y les ruego que me

crean también que ellos no son fácilmente comunicables en los términos de la experiencia y del lenguaje ordinarios ("Science, culture et expression", en Etapes de la prospective. PUF, París 1967: 149).

Atareado en su trabajo de especialista, el científico vive en una cierta e imperceptible situación alienada respecto a las vivencias generales. A su vez, la mayoría de los humanos, miembros de la comunidad intelectual, no entienden la ciencia y sus lenguajes, y mucho menos los fines que se propone. Una es la intelección virtuosa del sabio y muy otra la de cada particular, ajeno a la especialización. Viviendo en y de la ciencia, ésta se le escapa incluso en sus intenciones. Se debe asumir con irresponsable necesidad.

Esta percepción desequilibrada se hace extensiva a los especialistas en relación con los demás científicos que no pertenecen a su especialidad. De ellos entienden sólo la preocupación, pero desconocen el lenguaje, los métodos y el objeto mismo de su trabajo. Por eso, ni los propios científicos están capacitados para valorar la ciencia contemporánea en toda su amplitud. La incomprensión llega incluso a ciencias afines o confluyentes en un mismo objeto, como son, por ejemplo, la biología, la psicología, la bioquímica y la medicina. Tan inevitables como, por otra parte, positivos desequilibrios, provocan en cuantos quieren responsabilizarse de su pensamiento cierta sensación de extrañamiento respecto a sí mismos. Estando llamados a saber, no conocemos más que por conjetura, escapando al entendimiento ciencias y especialidades de las que ni se sospecha su existencia, así como la finalidad y utilidad de lo que pueda estar investigándose en los laboratorios más sencillos. Vivimos, en consecuencia, bajo el signo de una doble racionalidad: la del especialista respecto a su objeto y la de su ignorancia respecto a los demás objetos del saber.

La alienación derivada de esta situación es doble. Por una parte, el hombre normal y las masas se reconocen ajenos a la responsabilidad en la marcha y en el orden del mundo y de la sociedad. Poco o nada pueden decir acerca de lo que conviene y sobre cómo deben hacerse las cosas para que vayan bien. Proyectos, decisiones, planes político-científicos..., todo eso se le escapa generando una de las situaciones más preocupantes de nuestra época. Por otra parte, los científicos reivindican más y más su intervención en las diversas parcelas sociales, con cierta intolerancia hacia todo lo que no es científico postergándolo, más o menos imperceptiblemente, como inconsistente. Que se diga o no, estas esquizofrenias originadas en el propio científicismo acechan todos los ámbitos: los del saber vulgar, los métodos y orientaciones de las universidades y no menos los proyectos políticos.

D) El sistema tecnocientífico: impersonal e irracional

La autonomía del sistema investigador y los medios que requiere provoca que la tecnociencia no sea hoy atribuible a individuos, ni siquiera ya a equipos, sino - en las investigaciones más comprometidas y de mayor calado - a complejos industriales, nunca mejor llamadas sociedades anónimas que se reconocen como irresponsables desde el punto de vista de las repercusiones antropológicas y morales. La responsabilidad moral se difumina, en cierto modo se neutraliza, cuando la experimentación y la investigación se realizan - y además de forma sectorial - en grandes laboratorios científicos de Europa, Estados Unidos o Japón. Hoy son usuales investigaciones cuya publicación abarca apenas una veintena de páginas y la lista de sus autores responsables cubre casi sesenta. ¿Quién responde de esa investigación? (Kohn, 1988).

En este punto las exigencias políticas se hacen apremiantes, en cuanto que los complejos investigadores - grandes laboratorios, centros de planificación, etc. - sólo son susceptibles de someterse, en el mejor de los casos, a responsabilidades penales o económicas, derivadas de esta o aquella legislación pero, por la estructura de su propia organización, carecen de capacidad para imputarse responsabilidad ética.

Ante la dificultad de asignar responsabilidades personales concretas, no se garantiza el uso racional presente y mucho menos el futuro de la tecnociencia. Debe así ser reconocida la propia irracionalidad de un sistema originado en la racionalidad misma, como ya Weber había presagiado al afirmar que la extrema racionalidad aplicada a la vida real conduce al irracionalismo. ¿Quién garantiza, en efecto, que la actual tecnociencia no vaya a caer bajo el control de las múltiples formas de poder? Poder que es siempre excluyente y destructor de cuanto no se le somete. Además de lo sucedido ya en Europa con la utilización racista de la biología, con el uso bélico de la energía nuclear por parte de Estados Unidos, hoy sobre estos temores eventuales tenemos nuevos ejemplos: Gran Bretaña estaba dispuesta al uso de armamento nuclear en las Malvinas, en una guerra puramente colonial, sin justificaciones vitales, ni siquiera sociales; y es bien conocido el descontrol del armamento nuclear en la antigua Unión Soviética. Y, sin limitación geográfica, las armas llamadas de "destrucción masiva" no son sino aplicaciones tecnocientíficas cuyo uso queda exento de todo control racional e incluso razonable, tanto si están en poder de Irán, Iraq, Europa o Estados Unidos.

No en vano, siguiendo a Weber, son numerosas las llamadas de atención sobre esta irracionalidad que genera patologías psíquicas y sociales, con la cesión de responsabilidades y pérdida de identidades, más o menos conscientes, presentes ya en nuestras sociedades. En no menor grado, se va generalizando cierto desfase psicológico, como diremos enseguida. No cabe duda de que la salud mental tiene mucho que ver con los contextos culturales que se van experimentando e interiorizando.

Craig Brod señala las dificultades psicológicas de los que trabajan en medios altamente computarizados (Technostress. The Human cost of the computer revolution. Addison-Wesley, Londres 1984). Y la obra Silicon Shock, de Geoff Simons (Blackwell, Nueva York, 1985) hace ya años, advierte las patologías en forma de fobias, alergias, adicciones, desorientaciones y desilusiones, etc. que provoca subconscientemente la vivencia que puede ser llamada tecnofobia (Bustamante, 1993). Tecnofobia que se eleva a auténtico temor en relación con la "gran ciencia" en usos como, por ejemplo, el de las centrales nucleares. Pensemos en los nefastos y aún hoy durables efectos de Chernóbil, y la inquietud que ha generado también en cuantos vivimos lejos de sus efectos. No cabe duda de que la energía nuclear y sus usos, incluso pacíficos, no está exenta de esencial ambigüedad: en Europa el 35 por ciento de la energía procede de la fisión nuclear; es energía más barata y competitiva. Pero todo eso no puede evitar la preocupación por los niveles de seguridad de los reactores, del Este y del Oeste, y la imposibilidad de control en caso de fallos, como confiesa el propio Stig Sandklef, presidente del FORATOM. La opinión pública respira este ambiente y a ella subyace un generalizado sentimiento subconsciente derivado de las posibilidades aniquiladoras de la energía nuclear.

Para atender este clima de cierta patología psicosocial con síntomas, es cierto, poco definidos, ha nacido lo que los americanos llaman "Technology Assessment", que consiste en encontrar tecnologías encaminadas a asimilar y hacer llevaderos los resultados nocivos de la tecnociencia. Son las que en Europa llamamos actividades y empresas de Ciencia, Tecnología y Sociedad (C-T-S). Pero, en general, estas iniciativas se movilizan por el mismo principio tecnológico: se busca más técnica para socorrer los inconvenientes e insuficiencias de la técnica. Por ejemplo, se trabaja con bacterias manipuladas para hacer biodegradables restos nocivos, o se procura remediar los inconvenientes de la fisión nuclear a través de la fusión controlada.

A pesar de tales movimientos, hoy generalizados, no está demostrado que los contextos tecnificados sean psicológicamente más perjudiciales que otros menos tecnificados. Así parece deducirse del trabajo de A.Kleinman y A.Cohen, "El problema mundial de los trastornos mentales" (Investigación y Ciencia, mayo de 1997: 32-36). Los autores, pertenecientes al Departamento de Medicina Social de Harvard, revelan que en los medios campesinos chinos, sobre todo entre hombres, se produce el doble de suicidios que en Estados Unidos. A nadie se le escapa, no obstante, la cantidad de variables que pueden influir en este fenómeno. Con esta investigación coinciden otras, incluso en España.

5.1.4. Producción y desfase psicológico

Hoy vivimos la generalizada situación de dependencia mutua de la razón y la máquina, pero en relación desigual. La tecnología, en efecto, es prolongación de la razón, pero hoy los logros de los empeños racionales serían muy escasos sin la instrumentalidad adecuada. Por tanto, la dependencia no es disposición equilibrada ni de igual a igual: en el estado actual de cosas la mayor parte de la humanidad depende de la tecnología y se ve obligada a mantener su subsistencia y desarrollo si no quiere perecer incluso biológicamente. Es un hecho que los artefactos son hoy más poderosos que su constructor. Situación tanto más visible cuanto más se considere la humanidad como colectividad, lo que hoy no puede ya ser pasado por alto. Ninguna colectividad o país, por autosuficiente que se considere, podrá perdurar dando la espalda a la humanidad que, por una parte, se percibe enlazada tecnológicamente y, por otra, sólo en la tecnología puede encontrar vínculos adecuados para garantizar una convivencia no conflictiva y sólo por ella los seres humanos podrán adquirir conciencia de humanidad. La globalización es resultado de la tecnología, pero sus efectos, beneficiosos y perjudiciales, lo serán en virtud de los usos tecnocientíficos. Apenas una economía de supervivencia, impensable en nuestros días, podría tener alguna posibilidad sin las máquinas. Nuestra vida urbana, civilizada en general, no continuaría sin tecnologías, y los países en vías de desarrollo sólo podrán salir de tal situación por una economía tecnológicamente articulada. Tal estado de cosas es más evidente en aquellos aspectos de la vida planetaria que reclaman la combinación de electrónica y mecánica como los transportes, las comunicaciones, el traslado y conservación de alimentos, la fabricación de medicamentos, etc. Urgencia de necesidades y solicitud de soluciones que generaliza la inconsciente demanda de seguir produciendo tecnología cada vez más adecuada a su función planetaria.

Tal situación, en analogía con la investigación, conduce a que construir y seguir construyendo es el código subyacente al ámbito de los artefactos, regulador de la lógica interna de la producción. Nuestra cultura se moviliza en favor de la producción, aunque la demanda vaya por detrás de las ofertas de los sistemas productivos. En este proceso, el hombre se percibe como un elemento más del proceso productor, ya que tiene cabida en él sólo en la medida que sea rentable para la producción. Los efectos catastróficos de esta situación son hoy un hecho con repercusiones sociales evidentes: competencia, agresividad, lucha, angustia por el puesto de trabajo, paro, etc.

La tecnificación provoca un desfase psicológico entre los logros del progreso tecnocientífico, que camina aceleradamente, y la lentitud de las actitudes morales, sociales, económicas, etc. de la humanidad. La tecnología va siempre por delante y es el usuario quien debe adaptarse, de tal modo que la mecánica prevalece sobre la subjetividad, incapaz de prerreflexionar sobre lo que los artefactos le ofrecen. El retraso de la iniciativa respecto a las máquinas y la pérdida de protagonismo en los procesos de

producción engendra situaciones psicopatológicas generalizadas o desfases psicológicos más o menos conscientes, fruto del desplazamiento de la responsabilidad. La ansiedad y la indiferencia en el ámbito productivo son patologías propias de esa excentricidad y postergación de responsabilidades, acrecentada en los procesos de producción automatizada con la pérdida de la estima por la individualidad, inserto el productor en la cadena de fabricación que le hace ajeno a su propio reconocimiento como homo faber. Eso sucede no sólo al obrero no cualificado, una pieza más de la cadena, sino también al directivo y al ejecutivo que - en otro escalón - se reconocen igualmente como piezas subsidiarias. Son muy pocos los que en cualquier complejo tecnológico pueden reivindicar la categoría de fabricantes responsables de lo que hacen. Quizá muy contados inventores, algunos ingenieros y pocos más.

5.1.5. Desequilibrios del automatismo: el armamento

La percepción de los desequilibrios se acrecienta a partir del automatismo. Ninguna prueba más diáfana del poder de la razón que la grandiosa perfección de las máquinas automáticas, capaces de prodigiosas combinaciones, de las que la cibernética es su última y más acabada demostración. Sus alcances y logros las hacen similares a las grandes creaciones artísticas y a las maravillosas manifestaciones espirituales de la humanidad. El automatismo mecanicista es una prueba elocuente de racionalidad que debe ser asumida como fuente de humanización. Pero siendo eso cierto, lo es también que el hombre se automatiza en la medida en que fabrica automatismos: vive su experiencia de constructor, con la percepción de ser dueño de la técnica y acreedor de sus beneficios, pero al tiempo la fuerza del automatismo gravita sobre su capacidad de razonamiento, esfuerzo y responsabilidad, puesto que en gran medida éstas se transfieren a los aparatos, efecto muy apreciable en la generalización informática.

Pero los efectos del automatismo adquieren mayor intensidad y llegan a revestir caracteres sombríos al constatar que los resultados más perfectos y técnicamente mejor logrados de la automatización son los armamentos. Todo es ya automático en esa parcela de artefactos: barcos, aviones, tanques, cohetes y armas cortas están dotados de la más sofisticada técnica para que su funcionamiento no falle. La revolución mundial del armamento pone en entredicho la conciencia vulgar y la científica, enfrentadas a la paradoja de reconocer que uno de los artefactos tecnológicamente más perfectos es un arma, cuyo objetivo es provocar la muerte, en la mayor dimensión posible. Sin poder escapar a la paradoja, el científico experimenta la incompatibilidad entre la honestidad de sus intenciones intelectuales y el uso efectivo que se hace de su ciencia y de su técnica. La destrucción universal por las armas nucleares puede haber alejado el peligro de una guerra, pero es igualmente cierto que la eventualidad de un hecho semejante ha

penetrado de tal modo en las conciencias, que la situación psicológica de la humanidad no sería la que hoy es sin la psicosis del miedo a las armas nucleares, circunstancia sólo evitable con su desaparición.

No es menos pavorosa la posibilidad de destrucción por la bioquímica y por los usos mortíferos de diversas energías. El científico se siente, en parte, culpable. Y no es ésta una contradicción menor cuando pensamos que hoy la cuarta parte de los científicos del mundo dedican su trabajo a investigar, directa o indirectamente, para la destrucción de la humanidad. Que no sea ésa su intención no quiere decir que tal objetivo no esté implícito en la investigación que las políticas de los estados fomentan y subvencionan, en prevención y preparación de guerras y conflictos. A su vez, al hombre vulgar, no científico ni político, le resulta incomprensible tanto el científico que puso las bases técnicas del armamento como el político que lo reclama como necesario. Nada extraño, en consecuencia, que sea frecuente la conciencia de despersonalización e irresponsabilidad, puesto que, a la postre, las opciones más importantes sobre nuestra vida y nuestra libertad no dependen de nosotros.

La automatización de los armamentos provoca a la reflexión y la interpela desde otras motivaciones profundas. Karl Jaspers, anteponiendo la libertad a la vida biológica, no sin polémica, concluye que si para salvaguardar la libertad es necesario arriesgar la vida, debe afrontarse la necesidad del armamento atómico, a falta de otro medio más eficaz. La bomba atómica y el futuro del hombre. La conciencia política en nuestro tiempo (Taurus, Madrid, 1958). Eran convicciones de posguerra, aceptando y haciéndose cargo de la responsabilidad alemana en el exterminio de millones de seres humanos. La bomba atómica se construyó ante la amenaza de destrucción del orden mundial libre por obra de Hitler, y eso justifica su fabricación. Ahora bien, su empleo acabó aniquilando vidas en Japón sin que tal peligro fuese ya real. A pesar de las razones de Jaspers, hoy tenemos la certeza de que las armas nucleares no aportarán beneficio alguno para la salvaguardia de la libertad de nadie, por eso la reflexión no puede sino clamar por su destrucción.

No cabe duda de que las ideologías políticas han enzarzado a las sociedades en la embarazosa y falaz paradoja según la cual para proteger la vida y la libertad es necesario construir los más sorprendentes sistemas de destrucción. Es la falacia humanística urdida por la política. Lo cierto es que la humanidad no tiene nada que esperar del armamento nuclear, aunque su empleo puede resultar inexorable si se continúa su construcción. El uso de armas nucleares y químicas compromete tanto las posibilidades genéticas y de supervivencia del ser humano, que en nuestros días no está en entredicho la alternativa libertad/vida empírica, sino la aberrante disyuntiva entre humanidad y no humanidad. Por eso, tanto científicos como políticos, se enfrentan al deber inexcusable de destruir el

armamento atómico y sus análogos. Aunque para lograrlo sean indispensables ingentes tareas técnicas, agudas previsiones políticas y clarividencia económica, al empeño debe contribuir la reflexión filosófica como a uno de sus primordiales cometidos.

Un efecto más de la automatización son los previsibles desequilibrios económicos, puesto que por sí misma no va asociada a un mayor bienestar, ni siquiera en el plano económico. Hoy, como en el siglo XIX, la máquina automática genera paro y aumenta la pobreza, a nivel mundial, si no es compensado el proceso automatizador por exigencias no enriquecedoras para los más poderosos. Al desfase psicológico se añade así el desajuste económico. El paro, y en no menor medida el temor por la posible pérdida del puesto de trabajo - paro real o previsto-, son la mayor contradicción de la racionalidad técnica y un auténtico problema para la reflexión ética y social. Desfase psicológico y desajuste económico se refuerzan mutuamente provocando un no pequeño vacío existencial, perceptible en las sociedades actuales, incluso en las más industrializadas de Estados Unidos o Japón (J.C.Beaune, *Le vagabond et la machine. Essai sur l'automatisme ambulatoire*. PUF, París, 1983).

Tales efectos son más perceptibles en una visión globalizada, puesto que la humanidad, en su mayor parte en vías de desarrollo, se empobrecerá progresivamente en la medida en que los grandes centros del automatismo se perfeccionen. La distancia se agiganta entre unos y otros hasta tal punto que las diferencias no van siendo ya de cantidad, sino de cualidad: los países en vías de desarrollo, en el actual estado de cosas, no podrán alcanzar el mismo progreso humano que los automatizados. Unos y otros caminan hacia un tipo de civilización distinto. Y sin que la humanidad deba tender a un único tipo de formas de vida o de cultura, hoy por hoy, la tecnología más depurada no está contribuyendo como debiera a la elevación del nivel humano de los pueblos en vías de desarrollo, sea cual fuere el futuro ideal, cultural y económico que cada uno se fije según sus propias tradiciones.

La evidencia y urgencias inherentes a tales situaciones es fuente de malestar y justificado desasosiego para aquellos sectores de las sociedades desarrolladas ética y políticamente más sensibles. En este contexto no se está, ni mucho menos, demostrando que los avances técnicos de las grandes potencias estén contribuyendo a avivar el progreso humano en los países en vías de desarrollo y a promover su libertad, interesados sólo por convertirlos en consumidores. Poner en claro todas estas contradicciones es cometido actual y urgente de la reflexión si ella se mantiene en contacto con la situación actual de la tecnociencia.

5.2. Responsabilidad individual y política con el porvenir

El porvenir no existe, pero existirá. Afirmación que, siendo obvia, está cargada de implicaciones porque de él sólo se podrán hacer cargo las instituciones políticas, las únicas con expectativas de permanencia futura. Son las políticas las que deben ser entendidas como garantía de la subsistencia misma de la humanidad, responsabilidad que escapa al poder de los individuos. Y porque la tecnociencia es lo que en mayor grado, a partir del presente, promueve el cambio y la innovación, la política es aquí requerida como principal responsable de coordinar, prevenir, preparar y preservar el futuro asociado a la perspectiva tecnocientífica, sin aceptación del neutralismo ético. No cabe duda de que esta manera de ver las cosas tiene su contrapartida en el liberalismo tecnocientífico que, como hemos adelantado al inicio del capítulo, caracteriza el actual desarrollo de la investigación y de la producción tecnológica. Sin embargo, no están en juego simples formas de entender la sociedad o la economía, sino la vida en la plenitud de su desarrollo e incluso el futuro mismo de la humanidad. Y nada de eso queda fuera de las responsabilidades políticas.

5.2.1. Las responsabilidades institucionales y políticas

Hoy la ciencia y su derivación tecnocientífica no pueden ser concebidas sino como un subsistema del complejo sistémico institucional de las sociedades. Más que nunca, la tecnociencia está presente y es influyente, no sólo explícitamente en las preocupaciones intelectuales, culturales y políticas, sino que es referencia estructural imprescindible para el equilibrio, bienestar, progreso y proyección futura de las sociedades. Con mayor o menor conciencia, en dependencia de su información, es solicitud generalizada de todas las clases y grupos sociales. Esto implica no pocas consecuencias.

La primera es que la ciencia deberá contribuir a la coherencia y pervivencia del marco institucional. Con independencia de lo que haga para su promoción, toda política está obligada a adaptar su marco institucional al progreso mismo de la tecnociencia. Si eso no se produce dentro del desarrollo socioeconómico, muy a corto plazo y sin que nadie se lo proponga, la tecnociencia aparecerá como el factor más destabilizador del sistema institucional. El retraso en el aporte a un medio social, sean o no importados, de objetivos y proyectos científicos, de nuevas tecnologías e incluso de productos novedosos se erige en factor de perturbación no coyuntural sino estructural. Eso puede ya comprobarse con las tecnologías de la comunicación, las sanitarias, los transportes, etc.

A una sociedad no dotada de estructura científica propia, le resulta urgente la comunicación con quienes la tengan: si no se posee tecnología propia, las decisiones políticas deberán propiciar su importación. El concepto de retraso es todavía más

perturbador en los medios sociales más ilustrados, toda vez que, felizmente, en buena parte del mundo se va perdiendo el concepto de élite. Hoy, por tanto, nos vemos conducidos a atender no tanto a la sociología de la ciencia, cuanto a la pragmática del conocimiento científico. Si la primera atiende más a las condiciones sociales para el desarrollo de la ciencia, la segunda cifra su interés en los medios que en una sociedad deben contribuir a dominar y aplicar el conocimiento científico y la tecnociencia.

La segunda consecuencia es tener en cuenta que la promoción y el desarrollo de un subsistema no puede pasar por alto, como ya señalaba Weber, los demás vectores que contribuyen a configurar y reforzar el marco institucional. Son afirmaciones de Perogrullo, pero no por eso más atendidas. Ello obliga a que toda política de investigación y de desarrollo tecnocientífico habrá de conjugar las decisiones y elecciones sin postergar aquellos otros elementos o subsistemas que contribuyen a su propia estabilidad. Y de entre éstos, evocando de lejos a Hegel, los más determinantes son los que provienen de las formas de vida tradicionales, de las secuencias culturales y de los ritmos simbólicos de una sociedad.

Debido a ello, no es evidente que las políticas europeas deban, sin más contrapunto, aspirar, por ejemplo, a la planificación del desarrollo tecnocientífico tomando como modelo los proyectos de Japón. Aquí está el reto para que las políticas sean capaces de sustraerse a la falsa alternativa entre tradición y modernización. Las políticas están obligadas a superar esa falaz disyuntiva, precisamente a través de una planificación cultural, educativa y científica cuya dificultad nadie ignora, pero cuya necesidad es evidente en nuestro tiempo. Ésta no será pura dosificación de lo técnico y lo humanístico, sino habilidad para encontrar programas culturales, métodos académicos y proyectos tecnocientíficos en los que se conjuguen, en plena simbiosis, el humanismo implícito a lo puramente técnico y experimental con las exigencias de practicidad realista que se encierran en toda la tradición llamada humanista.

En este punto la atención a las metodologías no es desdeñable. Puede, en efecto, caerse en la tentación practicista que se dirige de modo inmediato y demasiado rápido al campo de las prácticas, de las habilidades y competencias, de lo concreto y experimentalmente eficaz. Sin embargo, todo proceso investigador o educativo debe ir precedido de instancias intelectualmente formativas, solícitas, de actitudes y capacidades intelectuales vinculadas a las exigencias de coherencia, de lógica, de la verdad como búsqueda, de responsabilidad intelectual y moral.

En tercer lugar, considerado el campo científico y tecnocientífico como subsistema social, no por eso la política podrá pretender programar, en todos sus extremos, la

innovación. Lo novedoso todavía no se da y, por tanto, no se pueden decidir por adelantado las condiciones y formas de desarrollo de lo que todavía no existe. Precisamente por eso, el subsistema científico es uno de los factores más determinantes del carácter abierto de las instituciones sociales y por eso también, como decíamos, que más pueden contribuir a su inestabilidad. Ahora bien, ninguna política puede entregar los procesos de innovación a la regulación derivada de su propio determinismo. Las políticas, hoy más que nunca, se ven en el trance de aprender a dominar o encauzar las innovaciones tecnocientíficas. Deberán, por tanto, tener en cuenta sus consecuencias antropológicas y sociales, la fiabilidad previsible de los objetivos de las investigaciones, el grado de aplicabilidad de sus productos, etc. Ello quiere decir que no es admisible una investigación absolutamente ajena a previsiones políticas, aunque éstas sean sólo hipotéticas. Supuestos que traen a primer plano exigencias de organización con repercusiones políticas en las que se aúnan lo prospectivo y lo ejecutivo.

5.2.2. Prospectiva científica y política

La prospectiva no es futurología ni voluntarismo, tampoco arte y mucho menos ciencia sometida a leyes, pero sí planificación y previsión del futuro contando con la experiencia del pasado y las exigencias del presente. Ella debe conjugar imaginación y cálculo. Ninguna de las dos actitudes pueden ser ajenas tanto a la investigación como a la política, entendidas como mutuamente fecundas y coadyuvantes a decisiones nuevas pero previsoras. En los dos campos, la mentalidad prospectiva debe describir la ordenación y organización del presente a partir del porvenir deseado. Esto supone que presente y porvenir se vinculan mediante ejecuciones prácticas, pero animadas por un cierto racionalismo político y científico aplicable a través de varios momentos metodológicos.

En primer lugar, el estado actual de la tecnociencia exige tener en cuenta la visión completa o global del sistema institucional. La prospectiva debe detenerse en el análisis, llamémoslo estructural, del sistema social en su conjunto. El análisis estructural, por sí mismo, se centra en los componentes inmanentes o sincrónicos del sistema. Esto tiene la ventaja de poner de manifiesto sus relaciones, interdependencias y, por tanto, también sus contradicciones, atendiendo tanto a lo cuantitativo, como puede ser el PIB, cuanto a lo cualitativo, como es su modo de distribución en obras, servicios y beneficios sociales, etc. No es desdeñable en este punto la atención a los llamados Índices de Desarrollo Humano, evaluados por Naciones Unidas. Son los siguientes: 1. Esperanza de vida sana al nacer. 2. Nivel educativo, desde la alfabetización a la universidad. 3. Distribución cada vez menos desigual de la riqueza, valorando la base del poder adquisitivo sobre el pib (ONU, Informe sobre Desarrollo Humano, publicación anual). Tales índices pueden actuar a modo de referencia objetiva, a cuya luz aparecerán las variables y parámetros

más o menos determinantes que se deben tener en cuenta en las previsiones y en la presumible evolución de los componentes estructurales.

En segundo lugar, a partir de una visión sistémica global, la política está, por su propia naturaleza, llamada a planificar a partir del presente pero en vistas al porvenir. Y en relación con la tecnociencia, no se trata de que deba adivinar el futuro, pero sí prepararlo. Es aquí donde la decisión política está obligada, en primer lugar, a proponer y esclarecer su programa, sus preferencias y decisiones para el futuro. Más que en ningún otro campo, en éste debemos saber lo que propone un ideario político, no ya para el desarrollo de la ciencia, sino para saber qué quiere hacer con ella en relación con nuestras vidas, nuestra sociedad, en fin, nuestro mundo. No es, en efecto, lo mismo un programa político más atento a la investigación biosanitaria que otro centrado en la investigación aeroespacial. Ni da igual que una política se preocupe o no por el medio ambiente y con qué medios. Asuntos en que no es suficiente la declaración de intenciones o la generalización, porque en esto las preferencias y matices cuentan. La decisión política deberá escoger, en fin, de los posibles diseños de futuro uno o algunos. Eso, por razones diversas, es tan necesario en países poderosos, como Estados Unidos, cuanto en los de recursos reducidos. Ningún partido político puede eximirse del riesgo de determinar prioridades y fijar orientaciones concretas para preparar el futuro deseable.

Por último, tanto el análisis estructural como la preparación del futuro, exige parcelar y programar sectorialmente las investigaciones. A pesar de eso, será imprescindible promover la convergencia de todas ellas a través de un plan estratégico para que la investigación funcione como conjunto sistémico en el que se integren la diversidad de proyectos en campos dispares, que van de lo social a lo económico, lo biológico, físico, humanístico, etc. Esto viene solicitado por dos razones. En primer lugar, por la propia imprevisibilidad de resultados heterogéneos cuyas consecuencias van a confluir, sin embargo, en la misma sociedad. Pero, en segundo lugar y en un plano más inmediato, eso es exigible también para una planificación de los recursos y los esfuerzos.

En Estados Unidos, la coordinación se realiza al más alto nivel, ya que el presidente tiene su Consejo Científico asesor que actúa con independencia, pero con capacidad de influencia, en todas las agencias investigadoras. En Francia el CNRS alcanza a coordinar centros de investigación muy diversos (universidades, empresas...). En España no se ha logrado todavía el grado de modernización deseable, no ya en la investigación misma, sino tampoco en su organización. Simplemente por eficacia en los esfuerzos, el espacio de comunicación debe ir adquiriendo amplitud, al ejemplo de los programas "Cosí", "Esprit", Programas Europeos de investigación nuclear, espacial, aeroespacial, de biotecnología, como el programa "Latin", que investiga sobre las posibilidades de la

ingeniería genética para desarrollar árboles de diseño, en el que participan también científicos españoles. Es inaplazable integrar en una red los diferentes centros del sistema investigador. Eso mismo viene reiterando la OCDE (*Industrie et universités: nouvelles formes de coopération et de communication*).

5.2.3. La política: iniciativa presente y responsabilidad ante el porvenir

Más allá de las coordinaciones, hoy se hacen imprescindibles las intervenciones políticas. Los problemas morales inherentes a la manipulación genética, a la alteración de los procesos reproductivos, a las consecuencias del uso de drogas y medicamentos, a los trasplantes de órganos, a las posibilidades de donación humana, etc., todo eso solicita la concurrencia previa de puntos de vista que deben ser tenidos en cuenta antes de iniciar líneas de investigación y experimentación para no poner en entredicho el futuro de una vida realmente humana. Ésta lleva implícitos valores y fines que superan los asignables a la voluntad individual, al interés científico y, mucho más, a los intereses económicos y de poder. La vida como continuum, como filum ininterrumpido entre los seres vivos es, por sí misma, un valor superior a la precariedad de la vida individual. Por eso la humanidad es sujeto de atributos y derechos no derivables exclusivamente de la vida biológica de los individuos. Esto supone introducir un principio de responsabilidad que trasciende al individuo y se inscribe como imperativo de la humanidad a la que también pertenece la vida humana futura.

Este imperativo sobrepasa la conciencia del deber de cada particular, por eso sólo la decisión política puede tomar a su cargo tanto su carácter colectivo como su dimensión de porvenir. Es ésta una exigencia muy comprometida, pero también la más exclusivamente política, porque sólo por ella puede ser cumplimentada. Ciertamente que en este punto se tropieza con no pequeñas dificultades: las de decidir y dirimir entre los bienes para el presente y las repercusiones para el porvenir. Si la humanidad es humanidad también futura, los beneficios y bienes para el hombre actual no pueden ser criterio exclusivo de validez si con ellos se compromete el futuro de una vida humana con sensibilidad y libertad.

Planteado así el problema, podría formularse la duda sobre si debemos obligarnos hacia lo que todavía no existe. ¿Por qué, desde un punto de vista puramente racional, responsabilizarse de lo inexistente? Más todavía: puesto que la ciencia tiene posibilidades transformadoras y aniquiladoras extremas, y ella es obra del hombre, podría dudarse sobre si la vida no debe seguir existiendo sólo en la medida en que el hombre lo permita. Los interrogantes obligan, sin embargo, a optar por la defensa de la vida como valor absoluto en sí mismo. De ahí la obligación hacia una vida humana futura, hoy no

experimentable por inexistente, pero cuyo modelo no puede ser otro que la vida presente. Tal presupuesto, irracional o arracional, puede ser discutible, pero parece el único que, sin perjudicar lo que existe, no compromete lo que necesariamente debe seguir existiendo: la vida humana futura.

De aquí nacen, con las prevenciones, las responsabilidades ante deseables meliorismos. Trastocar la vida, aunque sea con voluntad de mejorarla, puede suponer el riesgo de pervertirla definitivamente, lo que viene a justificar la "responsabilidad del miedo", de la que habla Jonas: ella no es miedo al futuro sino a que el futuro, estando de por medio la vida, no sea como el presente (1996). ¿Quién puede predecir cómo será la vida humana dentro de varios siglos o milenios teniendo en cuenta las posibilidades de la tecnociencia? Si hace varios milenios era impredecible el futuro de la biosfera, tal como existe realmente, hoy se generan más profundas vacilaciones porque nadie puede predecir cómo será la vida humana dentro de varios siglos o milenios teniendo en cuenta las posibilidades de la tecnociencia. Nosotros hoy, quizá no tenemos más obligación que protegernos de la tentación de un futuro óptimo y controlar la tecnociencia para que el porvenir no pierda aquello que, a pesar de las dudas, define la naturaleza humana actual. Sólo por analogía con el presente puede ser proyectado el futuro, tratándose de un ser cuya subsistencia como tal va asociada a la libertad.

Si esto es así, la decisión política y la tecnociencia no pueden pasar por alto la prevención, la salvaguardia y el fomento de lo que llamaremos universales antropológicos, sintéticamente recapitulados en torno a constantes neurofisiológicas, cognitivas y emotivas que, por analogía con la vida humana actual, pueden enunciarse como exigencias de la humanidad del futuro:

- Capacidad biológica para la integración reflexiva de la experiencia.
- Dominio sobre el propio organismo y sobre el medio.
- Reproducción genética sexuada familiar y vida social comunitaria.
- Libertad asociada a la previsión y la ejecución responsable.
- Libertad de iniciativa y de superación en la vida proyectada como biografía.
- Reivindicación de la propia identidad como autorreferencia diferencial.
- Sensibilidad moral y racional para discernir bien/mal, verdadero/falso.
- Sensibilidad psicológica, fomento y protección del amor, el afecto y la amistad, los

deseos y tendencias hacia la diversión y el goce.

- Sensibilidad afectiva por el dolor, el mal físico y moral.
- Sentido del duelo y capacidad para llorar a sus muertos.
- Sensibilidad simbólica: religiosa y estética asociada a la creación artística e imaginativa, que lleva anejas la intuición y el juicio sobre lo trascendente, lo agradable, lo bello, lo feo, lo sublime.

Tales aptitudes son todavía atribuibles a la humanidad actual y la responsabilidad política tecnocientífica debe contribuir a que no se pierdan sino que se incrementen en el futuro. La ciencia ficción prefigura su desaparición situándonos ante seres biológicamente perfectos, psicológicamente autosuficientes, mentalmente óptimos, muy pulcros, casi sin secreciones, también sin sensaciones, incluso exentos de pasiones y deseos. Lo preocupante es que la ciencia real puede construir o fabricar esta segunda naturaleza con algunos cambios genéticos o de control psíquico. Si bien es cometido de todos, en especial de los científicos, contribuir a mantener los caracteres humanos del *ánthropos* futuro, lo cierto es que, dada la actual autonomía de la investigación y de las realizaciones tecnológicas, sólo decisiones políticas de alcance internacional están en condiciones reales de hacerlo con eficacia.

Hoy no nos faltan ejemplos de que las políticas están profundamente marcadas por estas preocupaciones, como demuestra el interés polémico por la investigación con células madre, la clonación, la ingeniería genética en relación con la herencia. Toda una serie de campos que va exigiendo la presencia de comités de ética en centros tecnológicos, de investigación y salud. Un ejemplo positivo puede ser la normativa sobre la protección de las invenciones en biotecnología, aprobada por la Unión Europea (el 16 de julio de 1997), ampliamente desarrollada hasta el presente año 2007. Además del esfuerzo de coordinación entre diversas legislaciones, en ella se define el concepto de ser vivo, proceso biológico y microbiológico, con el fin de distinguir lo natural de lo artificial, el invento del descubrimiento..., en vistas a definir lo patentable, de lo que se excluye cualquier parte del cuerpo humano en su estado natural y las terapias genéticas que afecten a la línea germinal, prohibiendo explícitamente la clonación humana.

Esta línea debe ser seguida sin vacilaciones, sobre todo porque, particularmente en biotecnología, la investigación lleva anejas repercusiones económicas con efectos, no sólo en la calidad de vida, sino también en el desarrollo industrial, si se piensa que hoy día el presente y el futuro de la biosfera guardan estrecha relación con las consecuencias que de él se derivan. La Unión Europea prevé para el año 2007 cantidades ingentes en

biotecnología, en productos químicos, en el desarrollo y perfeccionamiento agrícola y no menos en alimentación y medio ambiente. Las investigaciones en estos campos son uno de los factores más importantes en la generación de empleo y riqueza. Tal como Robert Solow puso de manifiesto, los avances científicos y tecnológicos, sobre todo en ámbitos relacionados con la calidad de vida, son los responsables de casi el 60 por ciento de pib de Estados Unidos, durante los años que van desde la Segunda Guerra Mundial hasta la actualidad.

Estas magnitudes económicas, con capacidad de incremento a nivel empresarial, provocan especulaciones de todo tipo, seguramente nada respetuosas ni con los problemas morales ni con los compromisos de futuro. Es bien sabido que el mundo de los intereses económicos y de poder se mueve, sin vacilaciones, por la lógica del beneficio y de su incremento en espiral, ajenos a todo ideal o idea reguladora. De ahí la exigencia de políticas de Estado y de normativas de obligatoriedad ultraestatal, lo que compromete seriamente a los organismos internacionales. En fin, no puede perderse de vista que la tecnociencia es la primera fuente productiva.

5.2.4. Organización tecnocrática e intereses morales

Los gobiernos democráticos no son elegidos para gobernar, sino para gobernar bien. Y no basta, por su parte, la invocación voluntarista a los valores morales para fomentar una libertad realmente humana en el ámbito científico. Las políticas deben plantearse si cada cual puede hacer lo que quiera o lo que pueda, incluso engendrar monstruos. Cualquier política de la responsabilidad deberá extremar la atención para no hacer entrega del poder de la tecnociencia a una minoría ilustrada de tecnócratas, científicos o estrictamente políticos. Es claro que la investigación y la tecnociencia no podrán progresar sin organizaciones y, por tanto, sin tecnificarse a sí mismas. Lo mismo sucede con la complejidad de nuestras sociedades. Pero otra cosa es entregar la ciencia y la política a la tecnocracia. El problema radica precisamente en que el tecnócrata, en virtud de la lógica de la eficacia, es ajeno a todo el ámbito simbólico y afectivo. Prescinde de los sentimientos.

Teniendo en cuenta el neutralismo tecnocrático, la ampliación de la información y del pluralismo en las esferas de decisión no puede ser soslayada, así como será imprescindible que se conozcan los proyectos, resultados y consecuencias de la investigación, con frecuencia velados por motivos económicos o de poder. Los expertos y técnicos son los que saben cómo deben hacerse las cosas, pero las opciones fundamentales que afectan a sus consecuencias humanas y morales, las intuye y discierne con más acierto el sentido común y el saber vulgar del no científico y del no

político. Esta situación implica no pocas responsabilidades políticas y supone que, recordando a Weber, no es sólo un modelo político simplemente decisionista o puramente tecnocrático el hoy deseable, sino un modelo pragmatista capaz de integrar críticamente decisión política con exigencia técnica, con el fin de satisfacer las necesidades sociales y las expectativas de un mejor porvenir.

Es indudable que en nuestro tiempo se está abriendo paso el retorno a los ideales morales, precisamente porque el avance en conocimientos y nivel de vida económico, sanitario y facilidades comunicativas han hecho aflorar sentimientos que no pueden ser proscritos del fondo sociable del ser humano, por poderoso que sea su egoísmo individualista. A la postre, nos estamos dando cuenta de que nuestro ser, nuestra humanidad, definitivamente encomendada al poder de la tecnociencia, debe velar por aquello que la hará subsistir, con independencia de los intereses personales, ideales políticos e incluso religiosos de cada cual.

La atención a los ideales morales y a las preocupaciones que llamamos simbólicas es hoy un lugar común que también formula Habermas, como ya hemos recordado en el capítulo anterior (cfr infra, 4.4.1). Para él, todo el positivismo científico no puede ser admitido como la única manifestación de la racionalidad humana. Las que llamamos ciencias humanas y las actitudes crítico-reflexivas no tienen menor rango epistemológico y gozan de total legitimidad para reivindicar ámbitos de sentido humano y de expectativas antropológicas que las ciencias positivas y la técnica no podrán nunca colmar (La reconstrucción del materialismo histórico, Taurus, 1981). El "saber de previsión" propio de las ciencias empírico-analíticas, es indispensable, pero eso no puede postergar a las ciencias morales, motivadas por el interés crítico o autorreflexión (Selbstreflexion) dirigida a cuanto distorsiona la racionalidad libre y la capacidad de comunicarse sin límites ni coacciones. Particularmente la autorreflexión debe adoptar una actitud crítica para que ni la técnica, fruto del pensamiento instrumental, ni la ideología desvirtúen ni aminoren el sentido de la racionalidad plena. Ellas, en efecto, tienden por sí mismas a subsumir el ámbito de la moralidad bajo los imperativos de la eficacia. La ideología es discurso que tiende a ocultar, bajo el disfraz de la organización eficaz, los intereses morales, lo que en nuestros días se produce al convertir la ciencia y la tecnología en ámbito de racionalidad única (Habermas, 1984).

Sin embargo, a pesar de la racionalización científica, burocrática y política, en la actualidad los ciudadanos que viven en medios y sociedades del bienestar tienden a reclamar de los estados, además de los bienes y servicios sociales, una vida asociada a sentimientos más íntimos y emotivos, incluso lúdicos, que no se ven ya satisfechos por un liberalismo económico sin otras miras que las económicas y organizativas. Hoy el

ciudadano reclama una vida más moral, que se viene calificando de "postindustrial" o "postcapitalista", porque no se satisface con los logros de las sociedades capitalistas tecnificadas ni con los fines que ellas siguen persiguiendo (Habermas, 1975). El interés por el subdesarrollo, por la naturaleza y la ecología se encuadran en las mismas actitudes.

Cabe preguntarse si tales demandas están animadas por sentimientos realmente humanitarios, o son sólo un recurso psicológico, a modo de terapia social colectiva e impersonal, encaminada a una mayor tranquilidad del individualismo. A pesar de eso, no cabe duda de que son muchos los síntomas positivos, aunque quizá todo este ambiente post-"post-capitalista", "post-moderno" - pueda expresar, no tanto el rechazo de la tecnociencia y del capitalismo, cuanto una cierta patología colectiva: la irreprimible tensión de los seres humanos por salvaguardar las capas más profundas de la subjetividad, poniéndolas al abrigo de los poderosos instrumentos de la organización, liberándose así de las retículas unidimensionales de la tecnocracia y la politocracia. Ahora bien, sea como fuere, los sentimientos morales y humanitarios suponen un resurgir de la conciencia de la individualidad y de la atención a la singularidad de las personas. Lo que, por otra parte, lleva implícitas dificultades inherentes a toda diseminación particularista.

En esta coyuntura, como ya dijimos, sería contradictorio querer subsanar las deficiencias o las carencias de la tecnocracia con más tecnocracia. Ése no puede ser el camino sino, sencillamente, tomar otros rumbos e impulsar los ámbitos simbólicos para que se integren igualmente en el sistema institucional. Y, sobre todo, abrir el mundo a la amplitud del horizonte de lo real y repensar los objetivos de las políticas educativas.

5.2.5. La superación de la clausura empirista

En nuestra actualidad científica es más que nunca necesaria la apertura hacia nuevos campos de realidad. Confinar al hombre en la naturaleza solamente sería algo análogo a lo que con un símil muy ilustrativo recuerda Heisenberg: la humanidad se encontraría en la situación del capitán de un barco, construido con tal cantidad de metales, que la brújula, en lugar de señalar el norte, se orientaría hacia la masa metálica de la nave. Y concluye Heisenberg:

Un barco semejante no llegaría a ninguna parte; al arbitrio del viento y de la corriente, todo lo que podría hacer sería girar en redondo... Pero, en todo caso, la toma de conciencia de los límites de la esperanza que expresa la creencia en el progreso contiene el deseo de no girar en redondo, sino de alcanzar un fin (1962: 35).

Circunscritos por la razón científica, no haremos más que una travesía circular si las ciencias no se proponen otros fines que la apropiación instrumental de la naturaleza, sin preguntarse por el conocimiento y desarrollo de otras parcelas de realidad. Con palabras todavía de Heisenberg:

El espacio en el cual el hombre se difunde en cuanto ser espiritual tiene dimensiones mayores que aquel en el que se desplegó su actividad a lo largo de los últimos siglos (ibíd., 36).

Las dimensiones espirituales confirman las limitaciones de la razón científica. Ésta, por su propia lógica y también por su insuficiencia, reclama al poeta, al filósofo, al pensamiento desinteresado, con interés en valores morales, religiosos, estéticos, comunicativos, que se ofrecen a la prospectiva reflexiva. Zubiri ha reivindicado con vigor un concepto de realidad mucho más rico que el delimitado por la razón científica (Sobre la esencia. SEP, Madrid, 1962: 109 y ss.).

Evitando reduccionismos, precisamente por los horizontes que abre la ciencia actual, no se puede prescindir de una metafísica que no cercene lo que es real. Bachelard, aceptando que toda persona cultivada sigue una metafísica, según la idea de W. James, subraya que no una, sino dos son necesarias, la realista y la racionalista, para estimular el esfuerzo y la apertura de la mentalidad científica con el propósito de no dejar fuera lo que a primera vista no se revela en sus investigaciones. Ambas, sin eclecticismo, deben ser asociadas por el espíritu científico moderno sin reduccionismos, para englobar tanto las dimensiones naturales como las simbólico-espirituales (Le nouvel esprit scientifique. PUF, París, 1960: 2 y ss.).

Esta metafísica compleja deberá asociarse a la razón simbólica, no homologable con la razón científica. Ambas se proponen alcanzar saberes legítimos, aunque de orden diferente, dando razón a Sorokin cuando advierte que la sociedad del futuro prepara su autoliquidación y presagia todo tipo de totalitarismos, si se desatiende la formación que contribuya a un incremento de la responsabilidad y de esos valores que el veredicto de la historia ha ido haciendo irremplazables para la vida social (Sorokin, 1966: 997 y ss.). Lo que convoca la atención hacia un modelo de humanidad que no puede ser sólo futuro. Los estados tienen hoy mucho que proteger con sus políticas.

5.2.6. Tecnociencia y calidad de vida

No cabe duda de que la tecnociencia es resultado del círculo encantado de entender la ciencia para la técnica, y ésta para el consumo cada día más generalizado. ¿Qué proponer

frente a esta situación?

En primer lugar, la máquina y el automatismo deben ser aceptados como frutos realmente positivos de la vocación racional y praxica del hombre. Pero a todos sus logros no puede dejar de anteponerse la pregunta por su sentido desde el punto de vista de la vida y de la libertad. Desde la vida, entendida no sólo como realización biológica, sino como biografía en la que se inscriben todas las posibilidades humanas: vida intelectual, moral, estética, sentimental, práctica y técnica. Y desde la libertad, no reducida sólo a sus manifestaciones sociales y políticas, sino afirmada como posibilidad para ser cada vez más autónomos. Al proceso productor de utensilios debe, pues, acompañarle la pregunta: ¿cómo y hasta qué punto este artefacto promueve o amenaza la vida y la libertad, tanto las presentes como las futuras? La respuesta es condición trascendental para la legitimación o el rechazo de toda ambición técnica proclamada como progreso. A partir de este trascendental, cabe poner en entredicho tanto las concepciones iconoclastas como las aquejadas de tecnofilia, evitando que unas y otras pasen a erigirse en ideologías dominantes, poniendo bajo sospecha el "todo es posible" en el ámbito de la tecnociencia o en el de la simple producción de artefactos de consumo.

En segundo lugar, toda actividad humana, individual o colectiva, no puede permanecer ajena al fomento de una calidad de vida asociada al disfrute de los bienes y de la naturaleza. Pero eso reclama depurar el concepto de calidad de sus connotaciones únicamente consumistas, como veremos en el capítulo octavo. La prospectiva sobre la calidad de vida no puede disociar el deseo individual de la dialéctica de las carencias de la humanidad. La preocupación por el subdesarrollo, desvalidos, ancianos, parados, oprimidos y enfermos..., debe ser enseñada al usuario de los automatismos como condición para que su disfrute sea de calidad. Si se escamotea esta intencionalidad universal, la calidad de vida biológica no dejará de ir acompañada de la mala conciencia psicológica y biográfica, lo que en gran medida merma la pretendida felicidad de las sociedades altamente tecnificadas, como ya sucede de modo más o menos consciente en el mundo desarrollado.

El mundo en vías de desarrollo y la pobreza no podrá ser abordado únicamente con las soluciones que pueda brindar una buena programación económica. Es necesario reconocer que el sistema industrial es incapaz de abolir, por sí mismo, las desigualdades, tratándose de países y grandes áreas del mundo. Precisamente por el determinismo de la producción industrializada, los ricos lo serán cada vez más y la pobreza de los pobres se incrementará progresivamente si los mecanismos técnicos no son rectificados por el reparto que no será equitativo sino en la medida en que los más necesitados participen en mayor grado de los beneficios. Se trata, pues, de poner en marcha sistemas

antieconómicos por parte de los países con altas tecnologías para que la globalización no continúe haciendo avanzar la pobreza y la desigualdad en el mundo.

Otra razón de orden epistemológico solicita que el reparto se haga según el imperativo de la equidad, reconociendo a las sociedades en vías de desarrollo el derecho a participar en la riqueza que produce la tecnología, aunque no hayan intervenido en el proceso tecnológico, porque los artefactos técnicos no son sólo patrimonio económico de sus dueños: son el resultado de la ciencia heredada y combinada que pertenece a toda la humanidad, perfeccionada durante siglos y con la contribución de todos. Por eso los beneficios de la tecnología no podrán ser sólo endosados a sus actuales propietarios, puesto que son derivación y conclusión de una tradición cosmopolita de conocimientos que se fueron elaborando científicamente desde la Prehistoria, mediante colaboraciones sucesivas que pasan por científicos, matemáticos, astrónomos y naturalistas desde las culturas antiguas y clásicas.

En tercer lugar, se debe tomar conciencia de que las sociedades desarrolladas encuentran en los artefactos y utensilios un mundo sin pasado y sin futuro. La tecnología ni tiene memoria ni proyecta fines. Por eso, no será vano volver a recordar que la tecnociencia se ha ido desarrollando sobre el sustrato de tradiciones axiológicas y humanistas no reguladas exclusivamente por la posesión y el uso, sino por un orden sometido a reglas, a la evaluación del sentido de las cosas y la diferenciación de valores, medios, fines y utilidades. En este medio nació, en él se vino desarrollando y deberá continuar haciéndolo si se pretende que siga desempeñando un papel en el progreso de la humanidad. En consecuencia, debemos situarnos en condiciones de poseer y usar las máquinas y artefactos a partir de las convicciones espirituales y morales de la tradición occidental (Adorno, *Dialéctica negativa*. Taurus, Madrid, 1975).

Ampliando la extensión, la calidad de vida requiere que el creador y el benefactor sean preferidos al consumidor; que el trabajo se valore como esfuerzo personal; que la actitud humilde prevalezca sobre el ansia de actuar e intervenir desde situaciones de poder, que la voluntad de servicio prive sobre la de mando y privilegio. En fin, el ciudadano automatizado y progresista debe aprender que es más quien da más de sí mismo que quien más tiene o más puede. Debemos convencernos de que, a la postre, para ser humanamente modernos, vale más la persona que agota su vida en favor del enfermo o el necesitado, que el ministro de Sanidad. Que todo esto sea tildado en nuestros ambientes de trasnochado humanitarismo no quiere decir que no deba ser dicho y reiterado si es que de verdad se desea mantener la efervescencia de la libertad e incluso el futuro bienestar, que será siempre resultado de actitudes psicológicas y morales más que de los afanes repetitivos del consumo.

En conclusión, la filosofía como reflexión sobre la tecnociencia no puede reducirse a trasnochado utopismo, corto de vista para apreciar el estado actual de la humanidad, día a día obligada a una mayor y más depurada exigencia de ciencia, tecnología y productos de todo tipo. Hoy, para que el mundo sea más humano, necesitamos más tecnociencia. Y debemos actuar con la certeza de que el hambre, la explotación, las guerras, la violencia o el crimen no van a desaparecer invocando el retorno al primitivismo antisocial y antitecnológico. La filosofía está en la obligación de introducir en los artefactos, de los ordenadores a los cohetes espaciales, pero también en el manejo de automóviles, frigoríficos, televisores, etc. valores humanos que se sintetizan todos en la exigencia de respetar la vida y la libertad como fines en sí mismas. Lo que, con todas las actualizaciones que se quiera, demanda la presencia de la tradición ética que pasa por Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant y Hegel como figuras señeras, entre otras muchas que han jalonado la avanzadilla del humanismo. La tecnociencia no tiene, pues, carácter extraño enfrentado a la ética, ni sus utilidades son superiores a la representación antropológica, porque es ésta la que debe difundir renovada luz sobre la contundencia de sus consecuencias.

6

Imágenes científicas del fenómeno ánthropos

Sin trivializar las correspondencias, el concepto imágenes al que acudimos en el título con actitud deliberada resultaría perturbador si la seriedad de los análisis científicos alcanzasen a transmitir una representación acabada de la realidad humana. Sin embargo, más allá de su rigor, los propios científicos perciben la contingencia y limitación de su empresa cuando se trata de precisar aquellas manifestaciones específicas que singularizan al ánthropos entre todos los demás habitantes de la biosfera. Por eso, de su misma seriedad emerge la disposición hacia las imágenes que no descifran, pero se ofrecen como matriz simbólica primordial para comprender los atributos de exclusividad antropológica.

Como veremos, no faltan quienes, horadando su opacidad, comparan al ánthropos con el trabado esquematismo de una máquina, mecanismo primitivo rector del orden de las instituciones del pensamiento y la conciencia. Otros, situados en la tensión polar de los contrarios, enlazan la gracia de su composición con la insumisión de sus comportamientos, al amparo de la fluidez difusiva e impredecible del humo actuando sobre la fascinante estructura del cristal. Invocación a imágenes que nos sitúan en los linderos de la ciencia sin mermar su rigor, pero a cuyo trasluz se dejan entrever las contingencias y limitaciones cognitivas cuando, además de la comprensión razonable, se pretende alcanzar la explicación analítica de los atributos y facultades singularmente identitarias del ánthropos, con indudable raigambre biológica. En el título decimos también científicas, no sólo biológicas, porque se incluirán referencias reflexivas emergentes de las ciencias físicas. A su vez, el concepto fenómeno está aquí tomado en sentido más husserliano que kantiano, puesto que con él se quiere expresar la plenitud de sus manifestaciones existenciales, sean cuales fueren los caracteres acuñados por la biología. Algo así como las señas de su comportamiento que hacen perceptibles las disposiciones estructurales.

Adelantamos tres precisiones preliminares. La primera advierte sobre las dos líneas afluyentes a la configuración plena del *ánthropos*. Por una parte, la identidad biológica, forma constituyente de su entidad y de la espontaneidad de comportamientos, inherente a su condición de ser vivo; por otra, la identidad de representación, concepto que quiere expresar la capacidad de interpretación y remodelación que el ser humano va ejerciendo a partir de su propio mundo ambital, exterior y comunicativo, cuya experiencia integra e inscribe sin cesar en su propia estructura, con efectos determinantes sobre la identidad biológica.

La segunda precisión propone no pasar por alto que el ser humano, como las ciencias actuales ilustran, está integrado en la visión del cosmos asociado más a la energía que a la materia, de tal modo que también la vida, en todos sus grados, debe concebirse más como emergencia y progreso dinámico que como efecto de la combinatoria estática del mecanicismo molecular. Esta afirmación no puede ocultar, sin embargo, que la naturaleza es todavía hoy para las ciencias más un enigma que una certeza, porque el margen de desconocimiento sobre su origen, su sentido y sus fines, tanto de los seres inanimados como de la biosfera, sin olvidar al hombre, resultan en gran medida imprevisibles, si se tienen en cuenta sus procesos naturales de organización, complejidad y desorganización.

La tercera precisión advierte que no sería admisible querer comprender al *ánthropos* sin contar con la naturaleza y con su estructura orgánica, pero tampoco lo sería pretender explicar la naturaleza y la vida sin contar con la *anthroposfera*, esto es, sin todo lo que ella tiene de específico: racionalidad, espiritualidad, sentimentalidad, asociado a un orden de creación y cultura, impensables sin su intervención. Podemos decir, en consecuencia, que el *ánthropos* es plenamente y en contemporaneidad, físico y metafísico, absolutamente natural y metanatural, orgánico y cultural. No puede, en efecto, pasarse por alto que obra suya es haber desarrollado el propio dominio racional y técnico de la vida y de la naturaleza, que no serían como hoy las conocemos sin las empresas humanas.

Si seguimos la ciencia en varias direcciones, el "fenómeno *ánthropos*" lleva implícito el rechazo de la alternativa entre una interpretación supra-natural y otra puramente naturalista, reducido a uno más entre los entes naturales, aunque también, como el mosquito o el insecto, tiene asignado un lugar en el fenómeno que llamamos Naturaleza, como Kant comenta en la *Crítica del juicio* (§ 67). Pero esto no quiere decir que él no esté dotado de atribuciones y categorías específicas, con no pocas consecuencias sólo comprensibles entrelazando reflexión filosófica con teorías científicas, hasta tal punto que hablar en nuestra actualidad de la singularidad y autonomía del *ánthropos* reclama la

confrontación de ambos puntos de vista. La preocupación por dar cuenta de la especificidad humana no es de hoy, porque desde los pitagóricos, pasando por Platón y Aristóteles, ha mantenido en vilo a la ciencia y la reflexión antropológica de todas las épocas. Actualmente, simplificando heterogeneidades, en esa historia convergen dos formas distintas de interpretar el fenómeno humano que, por encima de su aparente contradicción, dan pie para poder entenderlas como complementarias, sin pérdida de la coherencia:

Una es la que atiende y privilegia su organización constitutiva y autónoma, haciendo consistir la lógica de los vivientes, también la del hombre, en el desarrollo de un programa genético básico a partir del cual se pretende explicar y justificar, no sólo su evolución biológica, sino también las razones y el despliegue de su actividad subjetiva, intelectual, cultural y moral.

Otra es la que, reconociendo la importancia ineludible del programa genético, insiste en su carácter abierto, imprevisible, autorregulador y autocreativo, de tal modo que su realización efectiva se va gestando en virtud de procesos de complejidad, integración e innovación, ligados al tiempo, con eficacia autopoietica respecto a su propia estructura.

Veremos cada una de las dos formas de pensar a través de algunos modelos teóricos que consideramos significativos, en el bien entendido supuesto de que otros muchos podrían ser tomados como referencias paradigmáticas.

6.1. La estructura del *ánthropos*: la evolución como desarrollo del programa molecular

Son conocidas las tesis del evolucionismo darwinista que alcanza al marcado mecanicismo formulado por Ernst Haeckel (1834-1919) según el cual cada individuo recorre durante su desarrollo toda la serie de sus progenitores. Los antepasados y predecesores más sencillos no pueden ser considerados entes con desarrollo propio, acorde con su estructura, sino que su conservación, cambios y variantes no son sino formas provisionales casuales, puramente aleatorias y sometidas a lo imprevisible. Para Haeckel, la herencia de los caracteres adquiridos supone algo así como una secuencia sucesiva de tanteos que tienen como último resultado el conjunto de las manifestaciones humanas, a modo de recapitulación de toda la serie evolutiva (Crusafont y otros, 1976). El darwinismo radical de Haeckel tuvo gran influencia en el desarrollo del materialismo dialéctico marxista, tomado como santo y seña de la ciencia patrocinada por la mitomanía científica soviética.

En proximidad a nosotros, una reformulación actual del determinismo se propone a partir de los nuevos avances en biología molecular, uno de cuyos representantes más influyentes fue J. Monod, con su obra *El azar y la necesidad*, que lleva el sugerente subtítulo de *Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, publicada hace casi cuarenta años; primera edición francesa en 1970 (1972). Situado así en el campo de la filosofía, el libro no oculta la indisimulada pretensión de haber descubierto todos los "misterios de la vida". Monod no guarda filiación científica con Haeckel y rechaza que las verdades científicas puedan basarse en el modelo del materialismo dialéctico al estilo de Engels. Sin embargo, su mecanicismo es representativo de un modo generalizado de pensar que afecta de lleno a la interpretación del fenómeno humano, todavía en la actualidad, a pesar de que la obra tiene ya casi cuarenta años. Si en este período los avances científicos han sido sorprendentes, sobre todo en investigación genética, son muchos los que ven reforzadas en la actualidad las conclusiones de Monod a partir de tales progresos.

Basado en los avances de la biología molecular, en particular lo que vamos sabiendo sobre el llamado "código genético", Monod concluye que la evolución es una enorme lotería en la que los números sorteados al azar han designado ganadores y perdedores. Esto quiere decir que los seres no tienen asignado ni lugar ni fin u orientación previa de sus funciones. En el universo desaparece, por tanto, toda teleología, que Monod sustituirá por otro concepto: el de teleonomía, como veremos enseguida. La naturaleza, mejor, el universo en su totalidad, no responde más que a la realización de un programa, sobre cuyo origen y teleología no cabe pregunta alguna, de tal modo que los seres son y actúan igual que una máquina que realiza funciones pero no tiene fines. Particularmente

la biosfera no contiene una clase previsible de objetos o de fenómenos, sino que constituye un acontecimiento particular, compatible seguramente con los primeros principios, pero no deducible de estos principios. Por tanto, esencialmente imprevisible (Monod, 1972: 73).

"Primeros principios" significa aquí lo biológicamente originario, aquello que debe ser afirmado para que pueda darse la materia y la vida. Algo, sin duda, tuvo que existir como germen originante, pero eso no quiere decir, para Monod, que sus derivados se orienten a un fin. No hay teleología en la biosfera como no la hay en el mundo puramente físico, en los átomos que puedan componer la madera de mi mesa sin que nadie reproche a una teoría de la evolución que tales átomos se hayan combinado así para formar el árbol del que se extrajo. Esto quiere decir que, como todos los demás,

los seres vivos son máquinas químicas. El crecimiento y la multiplicación de todos los organismos exigen que sean cumplidas millares de reacciones

químicas gracias a las cuales son elaborados los constituyentes esenciales de las células. Es lo que se llama el "metabolismo" (ibíd., 57).

En consecuencia, el organismo puede considerarse como máquina que se articula desde su propia inmanencia, mediante interacciones constructivas que llevan a cabo las proteínas, responsables de la organización molecular de la estructura elemental del ser vivo. Estructura que se presenta organizada como el lenguaje que regula la comunicación interhumana, articulada en unidades básicas de información, de cuya combinatoria resulta la significación y coherencia de los enunciados discursivos. A partir de esta combinatoria, los organismos vivos se dotan de tres caracteres esenciales, los tres regulados por la estructura genética: teleonomía, invarianza y morfogénesis autónoma. Esta última, fácilmente comprensible, significa que el ser vivo se configura en virtud de sus atributos inmanentes, como consecuencia de las otras dos. Por invarianza Monod entiende "la cantidad de información que, transmitida de una generación a otra, asegura la conservación de la norma estructural específica". Y la teleonomía se define como "la transmisión, de una generación a otra, del contenido de la invarianza característico de la especie" (ibíd., 24).

Como se ve, la teleonomía sustituye a la teleología, que resulta inaceptable para buena parte de los científicos, sin que alcancen a sustituirla por otros atributos suficientes para explicar la orientación y la progresión vital. Estructura, orden y transmisión de información son así las tres nociones clave de esta nueva biología. De acuerdo con ellas, el proyecto propio de cada organismo viene regido por su grado de invarianza y de teleonomía, aplicables también al hombre en su totalidad, puesto que alcanza a las razones que puedan motivar su ética, así como la vida práctica y política. Si pensamos en la identidad entendida como capacidad del ser humano para reconocerse como sujeto, como un yo, deberemos reconocer que ella viene determinada por la invarianza y la teleonomía de su programa genético. Por tanto, las manifestaciones específicamente humanas no emergen de un espíritu, alma o naturaleza específica, puesto que dependen de la simbiosis o recapitulación evolutiva regulada por su codificación genética, regida por las estructuras proteínicas. Con lo cual no hay razones para una previsión especial sobre los fines del humano de tal modo que

él es incomprensible, indescifrable, en cualquier hipótesis. Todo ser vivo es también un fósil. Lleva en sí, y hasta en la estructura microscópica de sus proteínas, las huellas, sino de los estigmas de su ascendencia. Esto es más cierto en el Hombre que en cualquier otra especie animal, en razón de la dualidad, física e "ideal", de la evolución de la que él es heredero (ibíd., 175).

Con tales supuestos se confirma la imposibilidad de mantener la "antigua alianza"

como en la ciencia clásica, según la cual el Hombre tenía asignado un lugar necesario en los planes de la Naturaleza. Por una parte, ésta se sustentaba en una especie de articulación animista bajo un principio genético o alma reguladora; por otra, el hombre proyectaba sobre el mundo inanimado el funcionamiento de su propio sistema nervioso central, eminentemente teleonómico. Eso no es indiferente desde el punto de vista ético, en cuanto que el *ánthropos* se veía obligado a someter su acción a una especie de ley natural y aceptar derechos naturales, como uno más de los seres del universo. Derechos que, en realidad, le venían de fuera de sí mismo, de su pertenencia a la Naturaleza y, por tanto, eran puramente heterónomos. Pero la nueva ciencia obliga a abandonar la "antigua alianza" y establecer otra en la que, regido por sus códigos genéticos, el hombre deje guiar su acción por una "ética del conocimiento" basada en el principio de objetividad cuyo axioma principal es la distinción entre juicios de conocimiento y juicios de valor. Distintos conocimiento y valor, la acción humana debe saber encontrar un terreno común en el que ambos confluyan, esto es, en el que la ética encuentre su justificación en el conocimiento científico (ibíd., 187-191).

Dicho esto, seguir las conclusiones de la obra de Monod supone permanecer todavía a la expectativa del significado de lo ético y, por tanto, qué tipo de acción e interacción sean las que identifiquen la especificidad del *ánthropos*. Las páginas finales de su obra no alcanzan a clarificarlo del todo, pero deducimos dos significados de la expresión ética del conocimiento. En primer lugar, ella es reconocimiento de la codificación programada y azarosa del fenómeno humano: su ausencia de fines y sentido específicos en el universo. Con lo cual parece que para Monod el orden del conocimiento precede y regula el orden ético. En segundo lugar, ética del conocimiento significa, con sus propias palabras, "conocimiento de la ética", de tal modo que el ámbito ético precede al del conocimiento, entendiendo que lo ético se hace equivalente a "los impulsos, las pasiones, las exigencias y los límites del ser biológico". Si bien lo interpretamos, todo esto debe ser reconocido como previo por el propio conocimiento científico. La ambigüedad parece admitirla el propio Monod cuando escribe que el conocimiento,

en el hombre sabe ver el animal, no sólo absurdo sino extraño, precioso por su extrañeza misma, el ser que, perteneciendo simultáneamente a dos reinos: la biosfera y el reino de las ideas, está a la vez torturado y enriquecido por este dualismo desgarrador que se expresa tanto en el arte y la poesía como en el amor humano (ibíd., 191).

Con sorpresa reaparece el platonismo - "dos reinos" - la biosfera y el mundo de las ideas, reconociéndose el científico incapaz para dar cuenta de lo que no es su reino: la afectividad, la creatividad, el pensamiento, el simbolismo..., en fin, la cultura y la vida del

espíritu, como diría Hegel. Y Monod invita a que "la ética del conocimiento" lleve al hombre, no a desconocer la determinación derivada de la codificación molecular, sino a asumirla y, cuando sea necesario, "dominarla", abriendo así paso y favoreciendo

las más altas cualidades humanas, el ánimo, el altruismo, la generosidad, la ambición creadora... y también su valor trascendente al servicio del ideal que ella (la ética del conocimiento) define (ibíd., 191).

Con la invocación de tales ideales, el humanismo no encaja con el materialismo dialéctico de filiación marxista, al que considera tan anticientífico como antihumanista, sino con un auténtico "humanismo socialista" que sería el inspirado en las fuentes de la misma ciencia, convirtiendo el conocimiento libremente practicado en valor supremo, medida y garantía de todos los demás valores.

No deja de ser sorprendente que Monod, tras la radicalización del programa molecular, hable de la pertenencia del hombre a un "segundo reino", rememorando al platonismo o, con más propiedad, al "tercer mundo" de Popper. A ello añade una nueva ambigüedad final cuando afirma que la ética del conocimiento debe ser libre y fundar la responsabilidad, difícilmente inteligibles si no van asociadas a un sujeto, esto es, a un ser que se sienta responsable de sí mismo, con capacidad para sobreponerse a sus determinaciones genéticas. Proclamación final que, a pesar del esfuerzo científico meritorio de Monod, da a entender que no se ha descartado el problema de los fines, por mucho que para el hombre su "deber no esté inscrito en ninguna parte" y él sea un ente solitario en la "inmensidad indiferente del Universo". A la postre, según sus propias palabras, el *ánthropos* no es comprensible sin libertad y sin responsabilidad que, por otra parte, no tienen por qué implicar la negación de su programa básico. En fin, reconociendo la influencia de las interacciones naturales, el fenómeno humano es el único capaz de integrarlas en un proyecto biográfico creativo y con expectativas. Esto quiere decir que, aunque Monod no lo diga, de sus propias afirmaciones se concluye que, además de los genéticos, se deben incluir los códigos culturales y simbólicos, matrices de los sentimientos de todo tipo, como integrantes de la programación molecular de la identidad humana.

Esta conclusión, contando con la ciencia actual, permite seguir afirmando el valor de la subjetividad, del yo pienso, yo hablo, yo decido, yo hago, bien es cierto que no interpretando el Yo según el racionalismo cartesiano, sino valorando la interacción entre los componentes estructurales y los generados a partir de su propio desarrollo. Y si el análisis de las funciones de un ser vivo no puede ser dissociado de las estructuras, es válido también el principio según el cual las estructuras no pueden ser interpretadas sin la

referencia a sus funciones, que en el *ánthropos* adquieren caracteres tan peculiares como la capacidad de simbolización, en todas sus formas: pensar, sentir, crear, prever, revisar, procesar, ordenar, reflexionar, transformar, imaginar, etc. Lo que justifica las aclaraciones siguientes.

En primer lugar, situado entre ciencia y reflexión filosófica, Popper considera como propiedad específicamente humana la "conciencia de sí", efecto provocado por el lenguaje y por la elaboración de teorías. Las tesis sobre la evolución deben permitir esclarecer la capacidad de la materia para engendrar sujetos con teleología y fines, situados en realidades inmateriales. En esta dirección los hombres han engendrado un mundo nuevo, un "tercer mundo" quasi autónomo, irreducible a la subjetividad pero tampoco coincidente con el mundo material. A él pertenecen las producciones culturales, algunas de las cuales controlan o influyen en el pensamiento y en la acción. Tal es el caso de los valores, insumisos a la condición de hechos, que actúan a modo de proposiciones reguladoras de coherencia e impulsoras de conductas (El yo y su cerebro).

En segundo lugar, y en sentido análogo a Popper, se sitúan las tesis de fondo de las conversaciones entre Paul Ricoeur y el biólogo molecular J.P.Changeux, a propósito de la obra de S.J.Gould, *L'Évantail du vivant* (París, Seuil, 1997), en la que su autor se sitúa en proximidad a Monod. El problema de los fines, propone Ricoeur, no puede plantearse sólo desde el origen hacia delante, sino en sentido retrospectivo, preguntándose desde el *sapiens* que somos, por los caminos que conducen hasta nuestro origen filogenético. Desde esta perspectiva, un mundo sin finalidad aparece al tiempo como un mundo sin evolución progresiva, lo que implica la ruina misma de la noción de descendencia en el sentido de "venir de" progresivamente. Pero lo cierto es que hemos descendido hasta lo que somos y si hoy nos preocupa el problema de la eventual falta de dirección, es precisamente porque hay un hombre capaz de plantearse la cuestión de su sentido. Por tanto, la preocupación por el emplazamiento natural de la disposición al orden es retrospectiva y va más allá del propio hombre, de tal modo que hoy podemos decir que no sólo hemos venido progresivamente hacia el orden, sino que hay orden y estamos comprometidos con él, hasta tal punto que:

P. R. - Si la naturaleza no sabe adónde va, a nosotros incumbe la responsabilidad de introducir en ella un poco de orden.

J.-P. C. - En efecto. Hemos de ordenarla satisfactoriamente.

(Ricoeur/Changeux, 1999: 169).

Tal conclusión aparece como coherente cuando, de todas las líneas evolutivas, una

mirada retrospectiva elige aquellas que alcanzan a interpretar de forma inteligible el árbol genealógico de la especie humana. Si se mantiene esa mirada retrospectiva, con el olvido de las demás especies no situadas en la línea evolutiva del sapiens, hoy constatamos que ésta ha conducido, si se quiere de manera aleatoria, hasta el hombre pero de forma progresiva y en una dirección que alcanzó lo que hoy constatamos: razón, disposiciones a la moralidad, creatividad cultural, ciencia y organización social. Todo un mundo de orden y fines, resultado de la evolución progresiva que no siguieron todas las demás especies, incluidos los parientes simios.

Las opiniones de Popper, Ricoeur y Changeux sirven de sugerencia para seguir la interpretación del *ánthropos* a partir de supuestos que, desde la propia ciencia natural y biológica, introducen puntos de vista no coincidentes con los de Monod, pero tan atendibles como los suyos, para la comprensión de los fenómenos humanos.

6.2. Del programa estructural a la complejidad y la creatividad

Frente a la visión de Monod, más atenta a la dimensión estructural, aunque finalmente llena de vacilaciones, reseñaremos otros modelos, en parte contrapuestos, en los cuales la identidad humana no se vincula sólo a disposiciones de la estructura molecular, sino a virtualidades y complejidades que sus mismas funciones van inscribiendo en su propio desarrollo, con efectos retroactivos sobre la estructura biológica. También aquí reflexión antropológica y ética aparecen esencialmente implicadas con conocimientos científicos.

6.2.1. El tiempo, la complejidad y la "nueva alianza"

Una obra con tanta dimensión antropológica y filosófica cuanto estrictamente científica es la de Ilya Prigogine al introducir nuevos puntos de vista muy influidos por Whitehead y Bergson, quien ya había explorado las limitaciones de la ciencia clásica. Los supuestos básicos de su modo de pensar vienen siendo confirmados hasta nuestros días, tanto en el ámbito de la fisicoquímica como en el de la biología. De toda su obra, es muy significativa para nuestro propósito *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, cuyo subtítulo ya da pistas de sus pretensiones interpretativas (Prigogine, 1986). Esta "metamorfosis" es perceptible si se compara la gran diferencia que de la comprensión de la naturaleza transmitió la ciencia moderna y la que subyace a la actual. La ciencia moderna, con Galileo a la cabeza y representada por la mecánica de Newton y Laplace, se orientó particularmente a la explicación de los procesos y sistemas dinámicos que, de hecho, instauran una verdadera concepción mecanicista del universo, asentada en tres grandes principios que hacen llegar su influencia a la interpretación de los organismos (ibíd., 100-131). El primero es la afirmación de una legalidad universal, basado en la

estructura matemática de lo real, fundamento de la ley básica de la Dinámica: fuerza es igual a masa por aceleración: $F=m \cdot a$. Un segundo principio, consecuencia del anterior, es la afirmación de la regularidad de los fenómenos, o afirmación del determinismo de las relaciones causa/efecto. El tercero afirma la reversibilidad, según la cual todo sistema dinámico, si se resuelve en sentido inverso, recorre la totalidad de los estados por los cuales había pasado en su evolución anterior (ibíd., 105). Se refuerzan así las convicciones mecanicistas.

Según Prigogine, esta concepción basada en composición, enlaces y correspondencias fijas y estables no es sostenible en la ciencia contemporánea, que ha introducido en su propio dominio el descubrimiento del valor tiempo con una interpretación dinámica, no preocupada sólo por conexiones y relaciones como la ciencia clásica, sino que alcanza a la propia comprensión de la esencia del ser entendido como estructura que se remodela en virtud de su propia duración, de la que se originan efectos novedosos, inesperados e impredecibles. En fin, valora la expansión y la complejidad, que se desarrollan por mediación de la temporalidad, hasta tal punto que la ciencia actual, indisociable de la energía y sus leyes, no duda en admitir que la propia naturaleza de los organismos debe ser tenida por creativa e inventiva, en analogía con la historia de la filogénesis humana. Se justifica así una analogía entre los seres, fundamento para una nueva alianza entre Hombre y Naturaleza, puesto que la actividad transformadora y creativa se reintroduce en el seno de los organismos naturales. Atendiendo a esta alianza, en la que tiene un papel decisivo la complejidad constitutiva y estructural, los procesos de innovación pueden ser imprevisibles, pero no inesperados ni simplemente azarosos. De este modo la ciencia actual reconoce vida, impulso y actividad en la realidad física, sobre todo en la orgánica, y rechaza por reduccionista el punto de vista puramente objetivista que otorga al conocimiento científico aptitud sólo para aproximarse al mundo desde perspectivas puramente exteriores. Y, confirmando conclusiones de la propia sociología de la ciencia, hoy el hombre no puede ser disociado del conocimiento de la naturaleza, en cuanto que no es posible un acceso a ella sino por los sistemas y _medidas que él establece.

A partir de tales supuestos, después de la mecánica cuántica se debe abandonar la idea de que lo microscópico, último en el orden de la composición, es simple y regido por leyes combinatorias y matemáticas necesarias, que serían expresión de la verdad última del Universo. En contra de tal convicción, la ciencia contemporánea enseña a describir "la economía política" de los procesos naturales, esto es, ha hecho comprender que la energía, la materia y las informaciones que provienen de la propia estructura son almacenadas pero, sobre todo, transformadas, transmitidas y distribuidas, reintroduciendo a su vez estímulos inesperados e imprevisibles del mundo exterior. Todo

lo cual contradice una concepción puramente estática, sometida al mecanicismo atento sólo a la composición. En este sentido, en oposición a Monod y confirmando lo que hace poco decíamos con Popper, Ricoeur y Changeux, cada hombre singular puede no haber sido esperado o necesario en el mundo, pero si concebimos la vida como poder de autoorganización e innovación que acompañó la evolución de la materia y de las estructuras, entonces, para Prigogine, en circunstancias nada excepcionales, la vida y más específicamente la vida humana, era

previsible en el Universo y constituye un fenómeno tan "natural" como la caída de los graves (ibíd., 264).

Por tanto, los miles de disposiciones mecánicas y quimicofísicas no fueron ni son sólo ellas las que determinan ontológica y funcionalmente al viviente, puesto que en su propia codificación ontogenética también están inscritas las disposiciones y códigos culturales y simbólicos que, con Prigogine, se puede calificar como "economía política de la naturaleza" porque su función se encamina a un trabajo de autogestión y autoorganización que contradicen el enunciado puro y simple de la ley de la reversibilidad que formula la ciencia clásica. Tal conclusión no es presunción infundada, ya que con la ciencia contemporánea,

nosotros hemos descubierto que la irreversibilidad juega en la naturaleza un papel constructivo puesto que permite procesos de organización espontáneos. La ciencia de los procesos irreversibles ha rehabilitado en el seno de la física la concepción de una naturaleza creadora de estructuras activas y proliferantes (ibíd., 40).

Si un cristal de cuarzo es una maravillosa y compleja estructura cristalina, lo es mucho más la de aquellos organismos de los que no podemos dar cuenta por mucho que conozcamos su estructura y estados en equilibrio, puesto que su intrínseca composición es indisociable del movimiento y la innovación. Y si se compara con los demás, de la complejidad estructural del ser humano se deduce un horizonte de novedades, invención y creación de nuevas significaciones que el propio desarrollo de la biosfera ha ido demostrando que no eran previsibles. Ya los pitagóricos atendieron a las complejidades antropológicas intelectivas, afectivas y orgánicas, que hoy se ven elevadas de grado y tono si se valoran interacciones, correlaciones, nexos, contactos, vida asociada, etc., de tal modo que no es gratuito afirmar que el *ánthropos* ha progresado y actúa asociado a procesos de inestabilidad y creatividad ajenos al acomodo y la predeterminación. Por tanto, la complejidad ligada al tiempo es génesis de lo novedoso que, si no lo conocemos todavía, debemos explorarlo contra la retórica reduccionista, puesto que cualquier aproximación analítica debe tener en cuenta

el comportamiento de los seres vivos, esto es de seres que no están elaborados en un laboratorio sino producidos por una multiplicidad de historias, las de su especie, la suya propia y, eventualmente la del grupo al que pertenecen (ibíd., 431).

En consecuencia, ningún ser vivo puede ser estudiado como si se tratase de un sistema físico-químico aislado, controlado y observado en el laboratorio, porque eso supondría algo así como pretender estudiar el movimiento deteniendo al móvil o dar cuenta de la vida analizando un cadáver. Más todavía: en el caso del *ánthropos* supondría retraer al momento presente lo que está todavía por venir o buscar en su interior, con las predisposiciones, también las consecuencias de sus percepciones e interacciones. La superación del mecanicismo determinista lleva a la conclusión de que las ciencias actuales no tienen otros límites que los de la creatividad humana, imprevisible por su propia definición, ni siquiera la de un solo individuo, por grandes que sean los conocimientos que vayan ampliando el conocimiento genético y cerebral. Supuesto que, por otros caminos, convergen con la reflexión filosófica desde la Antigüedad: la identidad humana es realidad abierta, centro de acción y creación puesto que, volveremos a recordarlo, en sus códigos genéticos están inscritos los códigos culturales, comunicativos y la creatividad simbólica, que impiden dar cuenta de su ortogénesis mediante una metodología marcada por la analítica estructural. Ésta puede ser adecuada para el mineral o para organismos desprovistos de la estructura propia versátil del *ánthropos*, en la que se inscriben - con las disposiciones y componentes biológicas - las de su intrínseca capacidad transformadora, puesto que no es objeto, sino proceso morfogenético, orgánico y anímico, que acaece en virtud de su activa complejidad desarrollada en la temporalidad.

6.2.2. El fenómeno humano, entre la rigidez del cristal y la fluidez del humo

Otras perspectivas actuales confirman las tesis formuladas por Prigogine desde la física actual, suscritas a su vez por Popper y, retrospectivamente, confirmaría Heisenberg. En el contexto biológico hemos aludido brevemente a J.P. Changeux, para referirnos ahora a Henri Atlan quien, entre otros, ha dedicado particular atención a la organización y papel que en ella desempeñan la complejidad y la lógica immanente a las redes físico-químicas dotadas de disposiciones de auto-organización e innovación. De modo específico, su obra *Entre el cristal y el humo* compendia ideas de su amplia bibliografía que interesan particularmente a nuestro propósito (Atlan, 1990). Este autor orienta su trabajo al conocimiento de las sustancias vivas, con atención a la interpretación del fenómeno humano, de cuya versatilidad y capacidad adaptativa poseemos sobradas muestras, con respuestas morfogenéticas innovadoras, y al que encontramos siempre en formas de vida asociadas, relacionadas y en interacción. Situación que, con notable originalidad sobre los

demás, sitúa al organismo humano entre la fijeza de lo natural y la inestabilidad de lo artificial, toda vez que las modalidades de organización social han sido y siguen siendo un abanico de opciones libres, innovadoras y peculiares de individuos o grupos, por mucho que la sociabilidad obedezca a impulsos internos, dicho en términos biológicos. En consecuencia, desde el punto de vista puramente metodológico, se impone una primera cautela ante la duda de si el análisis e interpretación del *ánthropos* debe llevarse a cabo como si se tratase de un sistema natural o artificial.

Aunque inscrita en la objetividad biológica, la vida social podría considerarse un sistema artificial, en cuanto elaborada y articulada mediante estrategias y recursos muy diferenciados, como en gran medida se puede comprobar empíricamente. Pero si se tiene en cuenta que ella es desarrollo promovido y dirigido por impulsos immanentes al propio organismo, no es desacertado apreciarla como un sistema de autorregulación natural en el que a la repetición, regularidad y redundancia programáticas, no dominadas por la libertad, se deben añadir la variedad y la improbabilidad, que llegan hasta él mediante experiencias derivadas de la convivencia. Hoy damos por sentado que el fenómeno humano resultaría inaccesible al análisis si se prescinde de los enlaces y correspondencias que se conforman a partir de su vida asociada, reconociendo el efecto reflexivo o reversivo de la sociogénesis sobre la ontogénesis. Siendo esto así, el programa biológico básico está capacitado para integrar constitutivamente "el ruido", esto es, lo anómalo, lo extraño e inesperado, de tal modo que impide su asimilación a una máquina o a un sistema dependiente de su sola estructura molecular.

Esta interpretación de la vida que retorna Atlan tiene una historia bien documentada en la biología del siglo XX. Aduciremos el ejemplo de Jakob von Uexküll, en las primeras décadas del siglo, particularmente en su obra *Ideas para una concepción biológica del mundo*, con gran influencia en Ortega, quien la manda traducir y publicar con prólogo suyo en la Editorial Revista de Occidente en 1922 (Uexküll, 1945). En contienda con el darwinismo radical, su autor insiste en la concepción de la vida como flujo sostenido por la propia facultad reguladora de los organismos vivos, que siguen forjando sus órganos, sobre todo interiores, de tal modo que son permanentes artífices de su morfogénesis a lo largo de toda la vida. Lo principal en el animal no es su forma, sino la transformación; no la estructura, sino su proceso vital autónomo, aceptando la tesis de Jennings según la cual "El animal es un puro proceso" (ibíd., 26). Proceso que va ligado a la duración y al tiempo, en el caso del hombre indisoluble de las disposiciones para la integración e interiorización de la propia experiencia, en un trayecto vitalmente ininterrumpido, principio de acciones e interacciones inexplicables a partir de la propia combinatoria estructural.

Este punto de vista, en analogía con Prigogine, Popper o Chageux, se enfrenta al cientificismo objetivista que, como pueda estar sucediendo en la mayoría de los laboratorios, no se propone conocer la vida como impulso, actividad y surgimiento permanente, sino dar cuenta de los algoritmos y del programa molecular en que ella se sustenta, prescindiendo de que es incesante surgir vivificador. Eso supondría analizar al ser vivo pasando sobre su propia esencia, al tratarlo como máquina o constructo mecánico de cuyo funcionamiento puede darse cuenta a partir de las piezas que componen y determinan con necesidad causal su funcionamiento. Con tales supuestos, buena parte de la biología actual es propicia a una interpretación del fenómeno *ánthropos* ciñendo las analogías con los programas codificados según modelos cibernéticos. Sin embargo eso supone tergiversar la vida misma, puesto que, como confirma con buen conocimiento de causa otro biólogo, Francois Jacob, por un tiempo científicamente asociado a Monod:

Hoy... no se puede disociar la estructura de su significación, no solamente en el organismo, sino en la secuencia de acontecimientos que han conducido al organismo a ser lo que es. Todo sistema vivo es el resultado de un cierto equilibrio entre los elementos de una organización. La solidaridad de estos elementos provoca que cada modificación centrada en un punto ponga en cuestión el conjunto de relaciones y produzca, pronto o tarde, una organización nueva (Jacob, 1970: 321).

Se trata, por tanto, de dar cuenta de la lógica conjunta de la evolución, incardinada en el plan original biológico, con el incremento de la complejidad y las disposiciones que emergen del ruido y del azar, lo que supone retrotraer los efectos de los planes de función sobre los propiamente estructurales, en términos de Uexküll. En fin, se debe atender al desarrollo epigenético, progresivo y enriquecido, mediante las interacciones del viviente, valorando los estímulos no esperados ni programados, realzando el aprendizaje por asimilación bio-intelectiva, "sin profesor", que, por ajeno al programa básico, debería ser rechazado por la estructura del sistema cognitivo, lo que no sucede en el *ánthropos*. Tales supuestos los comparte Atlan con la epistemología genética de Piaget, para quien lo propio de la vida y del conocimiento humanos viene determinado por las interacciones del cuerpo propio con el mundo y las cosas. En efecto, para Piaget el instrumento de relación e intercambio entre hombre y mundo no es la percepción, como defendía el empirismo clásico, sino la acción que, por su plasticidad, tiene la virtualidad de introducir nuevas propiedades que van configurando al hombre como sujeto y al mundo como síntesis de objetos con sentido (Piaget, 1970). Más que acción, por tanto, se trata de interacciones con lo ajeno que, desde el punto de vista de la vida, impide interpretar los fenómenos humanos como resultados exclusivamente de un sistema preprogramado.

Desde el punto de vista epistemológico, esto supone que el pensamiento conceptual no es interpretable sin contar con las interacciones con el mundo y con los demás, dando primacía a la comunicación lingüística a cuya eficacia atendemos en este mismo capítulo.

A esta referencia de naturaleza biológica, añadiríamos por nuestra cuenta una precisión sugerida por la psicología fenomenológica, evocada por Piaget: la distinción entre causa y motivo. Los procesos causales encajan en la determinación de la relación causa/efecto, de tal modo que los resultados son previsibles a priori. No sucede así en la acción humana que es intencional y motivada, no sometida al determinismo puesto que los motivos que la inducen tienen eficacia revisable y muy variable según sujetos y circunstancias, hasta tal punto que los efectos no pueden ser previstos apriori. El análisis de los procesos de motivación confirma hasta qué punto es insuficiente la explicación que reduce los fenómenos humanos a efectos de la simple combinatoria del programa o plan biológico básico (Maceiras, "Perspectivas de la motivación", Revista de Educación, n.º extr. 2002. Ministerio de Educación, Madrid, 257-270).

Concluyendo sus puntos de vista, Atlan considera la organización viva como un estado intermedio entre la estabilidad propia del mineral, del cristal de modo prototípico, y la fugacidad, lo imprevisible, lo inaprehensible y la emergencia, características de la versatilidad del humo, puesto que libertad, creatividad y expectativa están inscritas en su "programa molecular". Lo que permite concluir lo siguiente:

La existencia humana que se desarrolla en la duración puede ser la ocasión de una investigación de perfección cada vez más grande, de una historia de salvación y de libertad en la que las exigencias más altas de la ética tienden a coincidir con la experiencia y el conocimiento de las leyes de la Naturaleza (Atlan, 2002).

La consecuencia de este panorama conduce no a negar las estructuras y el programa básico sobre el que se desarrolla el fenómeno humano, sino a hacer razonable el postulado ontológico de la libertad. Las tesis deterministas, en efecto, no pueden ocultar que la libertad, aunque no se funde en una voluntad esencial y autónoma independiente de las estructuras, no por eso deja de poseer comportamiento propio. Si los componentes moleculares actúan a modo de memoria dirigida hacia el pasado, los procesos asociados a la voluntad, que pueda ser originariamente inconsciente, implican determinaciones hacia un futuro de novedades, cambios, expectativas y decisiones conscientes, contrapartida de la memoria básica estabilizadora. Lo que, a su vez, lleva implícita la revisión del concepto de temporalidad, en cuanto que el ser que se renueva aparece en sí mismo determinado por aquello que todavía no ha sucedido, otorgando al tiempo notable poder

anticipador.

Esto sólo podemos percibirlo como acontecimiento parcial, de modo finito, porque cada sistema orgánico individual se rige por su propia estructura de referencias, pero también por sus conexiones con otros sistemas, puesto que ninguno puede considerarse totalmente independiente y desconectado del resto del universo. En este sentido, reconocer lo que nos determina, el programa que somos, implica también tener conciencia de lo que supone nuestro sistema de funciones, nuestros actos, nuestra capacidad para modificarlos y regularlos mediante la actividad consciente. La libertad, por tanto, no es ilusión sino que pertenece a la estructura del sistema básico y actúa como poder innovador, pero con la doble consecuencia de toda novedad: puede ser fuente de creación o de destrucción, de organización o de desorganización del propio sistema. Con eso hay que contar, en el bien entendido supuesto de que el desorden, la perturbación y el deterioro también son integrantes del desarrollo del fenómeno humano. No se trata de relegarlos o desconocerlos, sino de integrarlos en el proceso hacia el orden y la organización.

6.2.3. La ontología "autopoiética" e interactiva

Continuando la secuencia de ideas que hemos iniciado con Prigogine y Atlan, parece oportuno citar a un autor de actualidad que merece especial mención, no sólo por su obra, sino también por su biografía, el chileno Humberto Maturana, quien ha orientado su investigación biológica hacia una sugerente interpretación, que él mismo califica como "ontología". Su punto de partida es el principio generalizable según el cual los seres vivos, entre ellos el hombre, son sistemas "autopoiéticos". Con sus propias palabras:

[...] Lo que es peculiar en ellos (en los seres vivos) es que su organización es tal que su único producto es sí mismo, donde no hay separación entre productor y producto. El ser y el hacer de una unidad autopoiética son inseparables, y esto constituye su modo específico de organización (1984, I1/25).

Teniendo en cuenta el carácter molecular de los organismos, Maturana insiste en la esencial unidad del ser humano, que actúa siempre como totalidad y no a partir de sus componentes, erigiéndose en centro de interacciones en las que las experiencias cognoscitivas, comunicativas y prácticas no son objetivamente separables de la propia actividad autopoiética. Por las interacciones, el organismo va estableciendo la mutua acomodación entre él y su mundo, hasta el punto de que "el organismo y el medio cambian juntos". En consecuencia,

[...] el curso del cambio estructural de un ser vivo como sistema dinámico en continuo cambio estructural, es modulado, pero no determinado o especificado, por el curso de sus interacciones en la realización de su modo de vida (Maturana, 1996).

A partir de tales supuestos, en la obra de Maturana adquieren papel preponderante la historia y las relaciones interpersonales, entre ellas el amor, entendido como forma de comportamiento e interacción. Ideas que animan su profundo espíritu personal de solidaridad y sentido humano, no fundado tanto en motivaciones humanitarias, cuanto en convicciones antropológicas, puesto que el ser humano está llamado a la interacción, no regulada por la voluntad de perturbación, sino de colaboración y promoción mutua.

6.2.4. Recapitulación: evolución creadora y vitalidad innovadora

Todo este ambiente justifica no desvincular el sistema estructural del sistema funcional u operativo, lo que lleva a interpretar el *ánthropos* como sistema de sistemas, que reposa y a la par se organiza a partir de una lógica en la que

el análisis de las funciones no puede ser dissociado del de las estructuras... y es necesario poner los medios necesarios para precisar la arquitectura de los componentes en juego y la naturaleza de sus relaciones (Jacob, 1970: 268-269).

Que estructura y función sean indisociables supone el reconocimiento de que en su unidad se incardinan los procesos físico-químicos, la vida, la actividad psíquica y la propiamente espiritual. No en vano F.Jacob finaliza la obra que estamos citando con un capítulo que lleva por título "El Integrón", neologismo tanto en español como en francés en que se pretende conjugar la indisociable unidad de estructura, funciones e innovaciones. La pregunta por la naturaleza del alma, de la vida o de cualquier otro principio se dirige ahora a esa unidad compleja. Esta interpretación no compromete ni la visión del hombre como naturaleza ni niega que ese principio de unidad pueda ser llamado alma, liberado el concepto de toda connotación dualista. Así se puede concluir, a pesar de la apariencia en contrario, del libro de Hamer, *El gen de Dios* (2006).

No parece fuera de lugar recordar aquí a santo Tomás, quien distingue con nitidez entre el alma de los animales, que depende del cuerpo y *ñon est nisi quaedam dispositio materiae*" (Q D., De potentia, q. 3, art. 12), y el alma humana, a la que atribuye subsistencia propia, en cuanto entidad creada por Dios singularmente en cada hombre (C. G., 11 87; I Sent., q. 5 art. 2, ad 1). Difícil sería que santo Tomás hablase de otro modo a partir de la concepción cristiana del hombre, que en nada queda comprometida si se

vincula el alma a funciones estructurales, ya que eso supone tanto "materializar" el alma como "espiritualizar" las estructuras. En este sentido deben ser interpretadas las palabras de F.Jacob, explícitamente contrarias a las tentativas reduccionistas:

Hoy debemos reconocer, al mismo tiempo, la finalidad de los sistemas vivos, esto es, que no se puede hacer biología sin referirse constantemente al "proyecto" de los organismos, al "sentido" que dota de existencia misma a sus estructuras y sus funciones..... Y frente a los reduccionismos de hace algunos años, "hoy, por el contrario, no se puede disociar la estructura de su significación, no solamente en el organismo, sino en la serie de acontecimientos que han conducido al organismo a ser el que es (Jacob, 1970: 321).

Se trata, pues, de reconocer la esencial incardinación en las estructuras de todas las funciones humanas, pero sin pasar por alto las expectativas, el proyecto específico de cada organismo, que en el hombre va asociado a un despliegue de sentido anejo a la libertad, difícilmente descriptible como pura secreción estructural. Tal como se ha ido desplegando este proyecto, inscrito pero no reducible a las estructuras, debemos reconocer la complejidad del fenómeno evolutivo, puesto que lo que ha evolucionado

no es la materia, confundida con la energía en una misma permanencia. Es la organización, la unidad de emergencia siempre capaz de unirse a sus afines para integrarse en un sistema que la domina. Sin esta propiedad, el universo no sería más que insulsez: un océano de partículas idénticas, inertes, ignorándose unas a las otras; algo así como las más antiguas piedras de la tierra, en las que durante miles de millones de años no han cambiado ni las moléculas ni sus relaciones (ibíd., 344).

El biólogo y el filósofo reconocen que, pensando en el proyecto ya realizado, la materia en el ser humano ha evolucionado pero no como entidad abiótica ajena al sentido y significación por los que se ha ido trazando la imagen del *ánthropos* y su progresiva humanización. Perder esto de vista supondría tanto como analizar un compuesto químico prescindiendo, por ejemplo, de las valencias y propiedades de sus elementos. Una explicación basada en pruebas empíricas o en procesos lógico-matemáticos, no es método adecuado para la comprensión de los más característicos fenómenos humanos, en sí mismos innovadores. Así lo reconoce Kant en la *Crítica del juicio* al analizar la "Dialéctica del juicio teleológico", a partir de la cual nos encontramos con la siguiente antinomia: la tesis que afirma "Toda producción de cosas materiales y de sus formas debe ser juzgada como posible según leyes meramente mecánicas", se enfrenta a la antítesis según la cual "Algunos productos de la naturaleza material no pueden ser

juzgados como posibles sólo según leyes meramente mecánicas", ya que se remiten a una causalidad no mecánica sino derivada de las causas finales (Kant, 1977: § 70).

La antinomia kantiana no admite explicación, sólo podemos comprenderla teniendo en cuenta que, por mucho que buena parte de la ciencia haya renegado de la teleología, un mundo de significados, de sentido dice Jacob, se ha ido constituyendo en torno a la libertad, sometida a procesos de motivación, más o menos razonables, y no explicables por el determinismo estructural. Por mucho que la ciencia progrese, parece razonable admitir el concepto de emergencia de sentidos, funciones y proyectos no disociada de la teleología. La difícil disociación entre complejidad y teleología lleva, por ejemplo, a que H.Laborit acepte la concepción holográfica del cerebro de K.Pribram, pero rechace su "explotación filosófica", al querer éste reducir las imágenes sólo a producciones mentales resultantes de procesos materiales en los que intervienen cerebro, sentidos, entorno, etc. (Laborit, 1989: 59-60).

Antropología y biología se entrecruzan pero no se fusionan, ya que la propia ontogénesis se desarrolla por la integración de sistemas tan diferenciados como los biológicos, psíquicos, temporales, históricos, culturales, etc. Para expresar tal capacidad de integración no parece incoherente postular una categoría ideal, llamémosla ontológica, en la que tengan cabida el organismo y los significados derivados de su evolución. Esta categoría, síntesis del fenómeno *ánthropos*, podría enunciarse bajo el concepto de estructura creativa, próximo a Bergson, pero con la impronta del ser-en-el-mundo de Heidegger. Tal concepto lleva implícita, en efecto, la dimensión molecular actuando conforme a un plan, y sus virtualidades emergentes indisociables de la temporalidad, constitutivo esencial del ser-en-el-mundo, condición y horizonte de mayores y mejores posibilidades. Como estructura creativa, el ser humano se va abriendo, en y por el tiempo, hacia un horizonte de sentido indisociable de su matriz orgánica y mundana. Trenzada el talante antropológico de Bergson, con la densidad mundana de Heidegger, se vislumbra una representación del fenómeno humano quizá homologable a la siguiente:

El genio del *sapiens* está en la intercomunicación entre lo imaginario y lo real, lo lógico y lo afectivo, lo especulativo y lo existencial, el inconsciente y lo consciente, entre el sujeto y el objeto (Morin, 1973: 144).

Podríamos también añadir, en la interactividad entre morfología estructural y dinamismo creativo, siguiendo a Schelling (Sistema del idealismo trascendental) y continuado y psicologizado por Freud. También entre conciencia, tiempo y mundo, aproximándonos a la fenomenología de Husserl, para quien ya no podemos dejar de contar con el enlace esencial sujeto/objeto. Sobre las complejas relaciones e interacciones

en el organismo humano, son igualmente muy clarificadoras las tesis de Laín Entralgo (1996). La dificultad, tanto para la ciencia como para la filosofía, estriba precisamente en el modo de producirse esa intercomunicación que, por otra parte, queda pendiente de su ejercicio en el tiempo, al que no son ajenos tanto el azar como la libertad y la cultura, que van a producir efectos reflexivos sobre la propia onto génesis, entendiendo aquí por reflexión la acción del efecto sobre su propio origen causal: una palabra habilita funciones locutivas más perfectas o una operación matemática remodela las facultades mentales para el cálculo. Así pues, la "lógica del viviente" no se revela sólo en la analítica cuantitativa y digitalizada de su estructura molecular. A ésta se le escapa lo más característico del "fenómeno humano", porque él es de naturaleza morfogenética y cronogenética. Conclusión que seguramente suscribiría Popper (El yo y su cerebro).

A partir del trayecto recorrido, puede deducirse el corolario razonable que interpreta el *ánthropos* como complejo sistémico esencialmente intercomunicado, que en su propia temporalidad va remodelando reflexivamente su propio programa e incluso su estructura molecular. En él, materia y espíritu, vida y pensamiento, determinismo y libertad, naturaleza y cultura no son epifenómenos uno del otro, sino funciones emergentes de su totalidad como sistema abierto, itinerante hacia la novedad creativa, con correspondencias y enlaces inesperados. Tal modo de entenderlo ofrece también motivos para interpretar las conexiones entre naturaleza y cultura, así como las evolutivas que vinculan al *sapiens* de hoy con sus ancestros.

Tras este recorrido, no parece en absoluto anacrónico citar a Teilhard de Chardin quien, por una parte, aparece como pionero y por otra como corolario elocuente de numerosos y autorizados modos de pensar actuales, tanto desde las ciencias biológicas como a partir de la reflexión filosófica. Sin entrar en sus conclusiones teológicas, que sobrepasan nuestros alcances, citaremos sólo algunas de sus ideas clave, sobrepuestas al concepto de complejidad e imprevisibilidad señaladas por Prigogine, Jacob o Atlan. Con la información de su tiempo transmite algo que sigue siendo válido para el nuestro cuando escribe:

El Hombre aparecido como una simple especie; pero gradualmente elevado, por el juego de una unificación étnicosocial, a la situación de envolvente específicamente nueva en la Tierra. Más que un injerto, más que incluso un Reino: ni más ni menos que una "esfera", la Noosfera (o esfera pensante) super-impuesta coextensivamente (¡pero mucho más ligada y homogénea todavía que ella!) a la Biosfera... La Noosfera, última y suprema, produce en el Hombre fuerzas de ligazón social, y sólo adquiere un sentido pleno y definitivo a condición de que sea considerada, en su totalidad global,

como formando un único corpúsculo inmenso, en el que termina al cabo de seiscientos millones de años el esfuerzo biosférico de cerebralización" (El grupo zoológico humano. Taurus, Madrid, 1957: 106-107).

Los aportes científicos posteriores no desautorizan estas palabras de 1957, puesto que si el sistema orgánico básico debe ser interpretado a la luz de la estructura molecular, a su vez, debe tenerse en cuenta que está configurado por superestructuras complejas, arquitecturas trabadas, correlacionadas, engarzadas e interficientes unas en otras, de tal modo que ninguna por separado es suficiente para dar cuenta de su sistema de funciones compendiadas en la Noosfera. Si se tienen en cuenta las virtualidades que en ella se despliegan, no por mejor o peor que cualquier otro ser vivo, sino por infinitamente más complejo, parece claro que el *ánthropos* hoy día todavía no ha alcanzado la actualización de todas sus facultades o posibilidades. Quizá no sea arriesgado decir que la ciencia de hoy ha llevado al convencimiento de que no tiene nada de anticientífico o trasnochado situar en la estructura biológica básica los propios códigos simbólicos y los principios ortogenéticos de la libertad y la creatividad, que llevarán hasta cotas evolutivas que hoy no podemos sospechar.

6.3. La base orgánica y neuronal del pensamiento y del sentimiento

A pesar de las apariencias, las convicciones anteriores parecen más confirmadas que contradichas por investigaciones neurológicas actuales que ponen de manifiesto la ductilidad para la configuración de la identidad humana, a partir del material genético y de la actividad cerebral. Así parece, puesto que el propio cerebro va adaptando sus conexiones y circuitos al ritmo de las experiencias, consecuencia de interacciones, sobre todo educativas y experimentales, hasta tal punto que incluso fisiológicamente el cerebro del biólogo, del agricultor, del violinista, del mecánico o del ingeniero se van configurando en forma variable, dependiendo de prácticas culturales, que van solicitando mayor o menor complejidad de las sinapsis cerebrales. Eso supone una concepción de las relaciones mente/cerebro contraria a todo dualismo, como erróneamente propuso Descartes (Gardner, 1988, 1992).

Quizá los mayores y más significativos progresos científicos en nuestros días se están produciendo en el conocimiento de la estructura y del funcionamiento cerebral, dejando al descubierto la infinita riqueza de sus sinapsis, la ductilidad de sus mecanismos reactivos y sus formas de reaccionar a los estímulos. A diario se divulgan avances en este campo, como los obtenidos en Alemania, en el Instituto Max Planck de Ciencias Cognitivas, Humanas y Ciencias Cerebrales, en colaboración con el University College de Londres y la Universidad de Oxford, entre otros centros, en los que se avanza la

posibilidad de leer el pensamiento, sondear las esperanzas y emociones e incluso prever las intenciones. Que sea posible tal progreso en el conocimiento de los arcanos cerebrales no parece sino confirmar la complejidad antropológica, pero en nada prejuzga la libertad, la iniciativa y la emotividad de un ser que, precisamente por su complejísima estructura genética y neuronal, deja abiertas posibilidades insospechadas, no sometido a la predeterminación y a la fijación mecanicista de los organismos más simples.

Evitando la ideologización preventiva, esta forma de ver las cosas se encuentre firmemente corroborada por el análisis de las modalidades reactivas del cerebro, descritas por Antonio Damasio en obras como *El error de Descartes*, de 1994, en la que lleva por título *En busca de Espinoza*, de 2003, y en la revista *Nature*, de marzo de 2007. En ellas se pone de manifiesto la base cerebral y neuronal de los fenómenos humanos, sin que esto suponga negar en absoluto su originalidad y especificidad, ni su sentido ético, estético o espiritual. Sin embargo, reconoce que la racionalidad no es independiente de los sentimientos y de la maraña de relaciones cotidianas, asociadas a la afectividad, la comunicabilidad, la interacción y la experiencia en general. En consecuencia, es obligado pasar por el cuerpo, evitando una visión en exceso idealista de la racionalidad y de la propia identidad. Por tanto, puede que debamos concluir que tal vez

la razón no sea tan pura como la mayoría de nosotros pensamos o desearíamos que fuera, que puede que las emociones y los sentimientos no sean en absoluto intrusos en el bastión de la razón: pueden hallarse enmallados en sus redes, para lo peor y también para lo mejor (Damasio, 2001: 10).

Tal convicción no es tan novedosa como cree el propio Damasio, ni siquiera en el estricto campo de la filosofía llamada teórica, si se recuerda, sólo como ejemplos entre muchos, el concepto aristotélico de alma o la Fenomenología del espíritu de Hegel. En todo caso, supone reconocer de modo radical que en la estructura biológica corporal básica se hallan inscritas la racionalidad y los sentimientos, indisociablemente vinculados, de tal modo que si es cierto que los sentimientos pueden causar estragos en los procesos de racionalidad, no lo es menos que su ausencia puede ser tanto o más perjudicial para decidir sobre el futuro, usar la libertad, entrar en las convenciones sociales y atenerse o no a principios morales. Eso no quiere decir, hipertrofiando paradójicamente las dicotomías, que no tengamos facultades racionales, que los sentimientos tomen decisiones por nosotros o, aligerando la gravedad, que no seamos nosotros sino nuestras piernas las que salen a pasear. Damasio sólo quiere advertir

que determinados procesos de la emoción y del sentimiento son indispensable para la racionalidad. En el mejor de los casos, los sentimientos nos encaminan en la dirección adecuada, nos llevan al lugar apropiado en un espacio de toma

de decisiones donde podemos dar un buen uso a los instrumentos de la lógica (ibíd., 10-11).

El alcance de las palabras de Damasio no compromete en absoluto las atribuciones de la razón, sólo expresan lo que más arriba llamábamos complejidad sistémica del *ánthropos* puesto que, si bien lo entendemos, no se trata de negar aquello que específicamente y de modo singular son sus atributos, sino de hacer ver que tal especificidad no tiene su origen en una razón incorpórea, no encarnada, a modo de *res cogitans* deshuesada, gobernante autónoma de la *res extensa*, confinada en el cuerpo y su materialidad. Proponer esa dicotomía fue, sin duda, el error de Descartes. Se trata, pues, de restañar las ilaciones y nexos que justifican no quedarnos con una razón sin cuerpo. De este modo, la ciencia neurológica actual viene a confirmar tesis tan tradicionales como las de Aristóteles para quien el alma, en última instancia, es indisociable de la buena salud y de la capacidad para resolver el conjunto de funciones vitales, desde la nutrición al conocimiento intelectual, si bien se leen sus páginas en *Acerca del alma* (II, 1, 413 a 21-25). Ya bastante antes, los pitagóricos, intuitivos de modernidad, habían transmitido una concepción del alma como conjunto armónico, pero heterogéneo y con implicaciones y aptitudes de naturaleza fisiológica, racional, afectiva y sensitiva (Maceiras, 1984). Es evidente que ni los pitagóricos ni Aristóteles estaban en condiciones para esgrimir argumentos de la neurociencia.

Pero Damasio sigue confirmando la influencia determinante de la comunicabilidad y de la sociabilidad, tan advertida por Prigogine y Atlan, en cuanto que es en el contexto de las interacciones donde la actuación de los sentimientos encuentra su territorio privilegiado. Con sus palabras:

Los sentimientos son los sensores del encaje o de la falta del mismo entre naturaleza y circunstancia. Y por naturaleza quiero decir tanto la naturaleza que heredamos como un paquete de adaptaciones diseñadas genéticamente, como la naturaleza que hemos adquirido en el desarrollo individual, mediante interacciones con nuestro ambiente social, cuidadosa y voluntariamente o no (ibíd., 13).

No deja de ser significativo que también para Damasio las propias adaptaciones vengan "diseñadas genéticamente", confirmando así que los códigos simbólicos pertenecen al programa biológico molecular, justificando que lo más específico del fenómeno humano existe con anterioridad al nacimiento que, desde el punto de vista antropológico, viene a ser un renacimiento, puesto que la vida tiene su principio ortogenético y temporal en ese mismo programa. Las implicaciones sociales, éticas y

simbólicas se inscriben, a su vez, en el proceso del crecimiento que no tiene un punto cero, en cuanto preinscrito en los códigos básicos de la herencia. Ahora bien, volviendo a Damasio, el camino por el que se produce el desarrollo individual será "mediante interacciones", porque son ellas las que con mayor hondura movilizan el ámbito sentimental, sin desconocer que no siempre se regulan por la concordia o la placidez.

Sin aventurar conjeturas, que el yo pensante esté envuelto con el yo que siente y con el yo que decide no supone hacer naufragar la identidad humana, sino reconocer, con Ortega, su condición de circunstanciado, no sólo exterior o extrínsecamente como el gato o la paloma, sino por la indisoluble articulación con la que se desenvuelve su Noosfera y su programa funcional, esto es, la totalidad de sus expresiones de ser vivo inteligente y libre. Ahora bien, el abanico de interacciones entre los distintos "yo" no siempre encajan entre sí perfectamente, por eso la acción humana no discurre habitualmente con fluidez coherente, como si brotase de fuente única, de ahí que con expectativas optimistas, el futuro humano esté lleno de incertidumbres y saltos en el vacío, como el de aquel capataz cuyo carácter se transmutó radicalmente por un accidente laboral, según relata Damasio. Si tal contingencia no es singular, porque puede sucederle a cualquiera, las inquietudes son mayores para toda la humanidad si se tiene en cuenta el poder transformador y transmutador de la actual tecnociencia, como hemos comentado en el capítulo anterior. Hace cinco mil años no era previsible el desarrollo y la evolución de la biosfera, en particular de la anthroposfera, pero hoy nuestras previsiones son más escasas en relación con la identidad humana del futuro, porque las posibilidades transformadoras de la vida, de la inteligencia y de la sensibilidad están al alcance de la mano: se venden en farmacias, supermercados o por el tráfico antihumano de las drogas. Lo que, con las cautelas, es apremiante llamada a las responsabilidades.

Sin afán de reivindicar rangos y como tránsito al apartado siguiente, parece oportuno evocar ideas de Kant, quien no es de hoy ni fue neurólogo o biólogo, pero mantuvo convicciones que, evaluadas desde las ciencias actuales, son una atinada previsión de la condición mediadora del *ánthropos*: ser natural, indisociable de la experiencia y, al tiempo, ser que se atreve a pensar hasta más allá de los límites de la experiencia, incluso aquello que no es capaz de conocer; dotado de sensibilidad pero con aptitudes simbólicas para situarse frente a lo suprasensible. Nada en él se da sin contar con la naturaleza, pero todo en él sobrepasa las determinaciones naturales. Su última obra, que él mismo calificó de pragmática, ilustra cuanto hemos dicho y lo que diremos a continuación. Compendio de sus ideas son sus palabras:

La caracterización del hombre como un animal racional fúndase ya en la simple forma y organización de su mano, de sus dedos y puntas de los dedos,

con cuya estructura, por una parte, y delicado tacto, por otra, no le ha hecho la naturaleza diestro para manejar las cosas de una sola manera, sino indefinidamente todas, y por ende, para el empleo de la razón, significando con todo esto su capacidad técnica o destreza específica de animal racional (Kant, 2004: 269 [Las cursivas son nuestras]).

Kant advierte así la relación entre la versatilidad estructural de la mano y los imprevisibles usos de la razón. Las destrezas manuales, pues, no son sino avanzadilla de creatividad mental y espiritual, de tal modo que así como el tacto y la anatomía no son limitaciones sino condición para hacer efectivos usos infinitos, del mismo modo la configuración orgánica básica no es instrumento coactivo, sino centro de dinamicidad intelectual. Monod advierte sobre la importancia del programa orgánico, pero no por eso la estructura molecular supone negación de la libertad, puesto que, con el símil de Atlan, el fenómeno humano se desarrolla entre la rigidez del cristal y la fluctuación del humo.

Como contraste conceptual, no sólo con la ciencia actual sino con el propio Kant o con Aristóteles, recordaremos el mecanicismo cartesiano y su célebre diferenciación entre "res cogitans" y "res extensa", esta última reducida por entero a componentes fisicoquímicos por los actuales estructuralismos y biologismos. Para Descartes la distinción entre ambas no ofrecía dudas, pero más por razones empíricas opinables que por convicciones racionales ciertas. En todo caso, ambas eran igualmente obra de Dios, no resultado de la propia naturaleza, con lo cual el problema no era el de sus implicaciones ontológicas, sino el dar con sus conexiones y nexos. Aunque ya tópicas, éstas son sus palabras:

Yo supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra, que Dios forma expresamente, para hacerla lo más semejante posible a nosotros: de tal manera que él le proporciona desde el exterior el color y la figura de todos nuestros miembros, sino que él le introduce en el interior todas las piezas necesarias para que camine, coma, respire y, en fin, que imite todas aquellas de nuestras funciones que pueden imaginarse como procedentes de la materia, no dependientes más que de la disposición de los órganos (Descartes, 1953: 807).

6.4. Interacciones ambientales: el mundo como horizonte representativo

Sin privilegio ni excepción para el ser humano, todas las especies viven en el espacio delimitado por topografía, temperatura, color, olor, etc., de tal modo que la amplitud de lo que llamamos mundo se parcela o compartimenta en campos vitales, dependientes de

la organización de cada especie (c.f. supra, 1, 3). Cada una de ellas, en consecuencia, engendra su mundo, circundante y particularizado en dependencia de su programa básico, de sus órganos y del programa funcional. El mundo perceptible es, pues, un mundo de efectos e interacciones, de mensajes significativos, de ilaciones y enlaces por los que se establecen las conexiones entre el organismo y su exterior, quedando así delimitada la esfera de la posible acción de cada especie. A este complejo de conexiones entre organismo y medio lo llamaremos aquí identidad de representación, interpretando libremente este concepto usual en la antropología cultural (Lorite Mena, 1982: 392 y ss.). Identidad porque el individuo se va configurando a sí mismo en virtud de la continuidad narrativa o engarce diacrónico de las conexiones; representación porque es el propio individuo quien impone sus formas perceptivas, estructurales y funcionales, al mundo, medio o ambiente.

El mundo, de circunstancia a dominio. Las sugerencias anteriores no son azarosas sino que proceden de la sugestiva obra de Jakob von Uexküll, en la que se precisan los conceptos de "mundo entorno", "mundo perceptible" y "mundo de efectos" señalando que entre ellos no se da pura adaptación extrínseca, sino dependencia intrínseca, siempre regulada por el propio organismo (Uexküll: 64-65). De este modo se genera un ámbito de convivencia o, si se prefiere, de interacción adaptativa que exige, sin duda, un vínculo o camino que discurra entre cada una de las entidades que entran en conexión. Tratándose de cosas, objetos o utensilios, tal vínculo se encuentra en la cooperación que puedan prestar o en la utilidad que reporten al organismo. Si se trata de animales, tenemos sólo indicios del significado que se otorgan entre sí y del que atribuyen a su medio, pero queda fuera de nuestro alcance comprender el significado que conceden a su mundo, porque nos falta la clave para interpretarlo. Unamuno, afecto a la paradoja, quiso poner de manifiesto la falta de simpatía y comunicabilidad con el mundo irracional advirtiendo que en realidad no sabemos si el cangrejo es capaz de solucionar ecuaciones diferenciales. En el caso de los seres humanos, tampoco tenemos evidencias de que interpretamos debidamente a los demás, ni nuestras disposiciones mutuas, porque tenemos constancia de hasta qué punto la interioridad se nos escapa, en primer lugar la nuestra. A pesar de tales contingencias, disponemos de suficientes analogías estructurales para poder establecer interacciones comunicativas entre nosotros y los demás, entre nuestro yo y el mundo.

Con mayor o menor capacidad de compostura, es poco discutible que los seres humanos conviven en horizontes de mundo compartidos, en los que cada uno se reconoce no sumergido, sino sujeto capaz de comprender y distinguir reflexivamente unidad de circunstancias y diversidad de vivencias. La interacción ambital, no sustrae, pues, al hombre la ventaja del dominio sobre su propio mundo y en sus manos queda la

posibilidad de apreciarlo con afecto, conocerlo por la ciencia, transformarlo por la técnica, enaltecerlo por el arte y enriquecerlo con sus propias creaciones. La historia de la filogénesis demuestra que la vida ha ido dislocando los equilibrios a favor de las virtualidades subjetivas, provocación incesante contra los límites, sobrepasados por los deseos, las artes, la ciencia, la técnica, por la cultura en su totalidad. Por ellas, todo aquello que podía hacer al hombre constitutivamente infeliz, se fue transformando en motivo de regocijo y crecimiento. Por tanto, si Ortega con acierto adelanta que "Yo soy yo y mi circunstancia", advierte a continuación que "no la salvo a ella si no me salvo yo" (1981: 25). Una fenomenología atenta a las mutaciones evolutivas de la vida debe reconocer la victoria del yo sobre la circunstancia, alojando el optimismo en el núcleo mismo del programa genético, interpretado como reservorio prometedor.

La dominante visual. Remozado de optimismo, el programa genético deja de ser sólo estructura que articula y se enriquece con la espontaneidad receptiva del trazo direccional que diseñan los ojos como, después de Uexküll advierte J.J.Gibson, llamando la atención sobre la importancia de la dominante visual. No parece dudoso que para la selección de mensajes captados por diferentes caminos, la visión ha actuado como valedora determinante de la percepción sintética configurada y estructurada, primer eslabón para estimar las cosas como objetos. Así sucede, si seguimos a los fisiólogos, en todos los animales con sistema nervioso central complejo, pero el ser humano tiene constancia de ello al percatarse de que su visión binocular somete a la mente a una imagen única, síntesis que implica un proceso de integración por el que queda diferenciado el objeto visto del espacio en que se encuentra. Aunque no cite a Kant, Uexküll advierte que el ojo es el verdadero origen del esquematismo de la razón, esto es, operación por la cual las impresiones sensibles procedentes de la experiencia caminan hacia su conversión en conceptos mentales. El sistema visual, en consecuencia, es sentido privilegiado, órgano o instrumento ortogenético en relación a la articulación mental del mundo, con influencia activa en la reorientación del programa biológico básico, puesto que

el ojo, que es el órgano de la forma por excelencia, sólo es capaz de enviar al cerebro como nota especial la forma de los objetos copiada en la retina cuando muchos caminos nerviosos separados se reúnen en el sistema nervioso central en un entrelazamiento que corresponde a la forma del objeto de una manera esquemática, y por eso puede ser llamado brevemente, un esquema (Uexküll, 1945: 66-67).

La concepción kantiana del esquematismo confirma las convicciones del biólogo dejando así de paso constancia de que filosofía y ciencia se reafirman mutuamente, no sólo en este caso. Sin entrar en detalles, señalemos sólo una de sus precisiones: "La

imagen es un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva; el esquema de los conceptos sensibles (como el de las figuras en el espacio) es un producto y un monograma, por así decirlo, de la facultad imaginativa a priori" (Crítica de la razón pura, B 181). Que el esquematismo sea algo apriori, propio de la razón, por tanto anterior a la experiencia, no puede hacer olvidar que para hacerse efectivo queda pendiente de la experiencia, sobre todo visual, si seguimos a Uexküll después de Kant. En la visión, en efecto, se efectúa la interacción por excelencia en cuanto a la representación intelectual del mundo, porque a partir de ella se trascienden sus formas físicas para reduplicarlo como realidad mental (Vorstellung). El mundo, en consecuencia, queda estructurado a partir de las disposiciones de nuestros ojos, en cuanto que por ellos se esquematiza la subjetividad en relación al espacio, a la ubicación y localización, a la distancia que sitúa en proximidad o lejanía, al movimiento que identifica al ser como actividad, pero, sobre todo, se percibe el orden por el cual nos atribuimos lugar y función en un mundo integrado en virtud de las resoluciones visuales (cf. Lorite, 1982: 37 y ss.).

Esta atención concedida a la visión no es nueva. Aristóteles después de dejar sentado en la primera línea de la Metafísica que "Todos los hombres desean por naturaleza saber", apela a la función primordial de los sentidos en la constitución del verdadero conocimiento. Por eso los apreciamos tanto, pero entre todos ellos amamos con preferencia la vista, que es indispensable,

[...] no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias (Metafísica, I, I, 980 a 20).

La vista, por tanto, no sólo facilita el material necesario para ampliar conocimientos, sino que "muestra las diferencias", esto es, no mimetiza las realidades sino que contribuye a su distinción, comparación y relación, propias de un ser con entendimiento racional. Con acierto el traductor, García Yebra, introduce una nota a este pasaje remitiendo a otro lugar aristotélico, al De sensu (437-39), en donde Aristóteles afirma con sencilla clarividencia:

La facultad de ver muestra muchas y muy variadas diferencias, porque todos los cuerpos participan del color, de suerte que sobre todo a través de este sentido se perciben también los sensibles comunes - llamo sensibles comunes a la figura, al tamaño, al movimiento, al número - [Nota a la cita anterior].

Por consiguiente, si seguimos a Aristóteles, maestro de metafísica, la vista aporta

más que la simple visualización, porque es fuente primera del conocimiento específicamente humano y de la capacidad de simbolización. Simbolizar, en efecto, equivale a evocar una ausencia por mediación de una presencia, de tal modo que lo simbólico se extiende a todo un mundo de significaciones, valores, realidades, figuraciones y evocaciones, sugeridas por la imagen vista, con más peso en el fenómeno humano que lo físicamente contemplado. En este sentido, de la dimensión tridimensional que representa la materialidad de los objetos, emerge la superación de la continuidad física del espacio material proveyendo un espacio imaginado que, en forma de creaciones culturales, actúa sobre el espacio material y pasa a integrarse en la identidad biológica en forma de identidad representativa.

Los supuestos que comentamos obligan a preguntarse por lo que sucede cuando falta la vista. Según la bibliografía sobre el asunto y experiencias conocidas, el sentido interior sustituye la imagen visual por una representación imaginada del mundo exterior, tanto o más vivaz que la derivada de la acción ocular. La visión del ciego es, quizá, más aguda en cuanto que la totalidad de su proceso es elaboración interna y, por tanto, actúa a modo de macrovisión que integra sensaciones y percepciones de los demás sentidos con la propia acción imaginativa. En tal preponderancia de la interioridad radica la extraordinaria agudeza mental de las personas privadas de visión, generalmente dotadas de disposiciones excepcionales para la simbolización creativa, y no menos de aptitudes intelectuales excepcionales, que ejercen de modo espontáneo, análogo al de la visión ocular. Por la misma razón, el invidente es capaz de alcanzar sentido preciso de la ubicación, de la distancia, la situación y la orientación, en grado generalmente no asequible para quienes están dotados de vista. Ahora bien, la macrovisión interior del invidente confirma la prevalencia de la dominante visual, que en él se da internamente más articulada y, por tanto, también con efectos retroactivamente más eficaces sobre el orden biológico básico y sobre la propia actividad mental.

Recapitulando conceptos, son esclarecedoras las opiniones del verdadero fundador de la etología, K.Lorenz, en cuya obra es tan admirable la atención que presta al funcionamiento de los organismos como la agudeza de sus matices en relación a la identificación del comportamiento humano. Dejando de lado discusiones entre el vitalismo de Driesch y el gestaltismo de Kóhler, de sus amplias conclusiones aducimos una que sintetiza e ilustra cuanto venimos comentando. Pertenece a su obra *La ciencia natural del hombre*, escrita en un campo ruso de prisioneros alemanes. Después de advertir sobre la necesidad de pasar por la comprensión animal para comprender al hombre, escribe:

Seguir una trayectoria de investigación que parte del animal y llega al

hombre no significa "menospreciar la dignidad humana", del mismo modo que tampoco lo supone reconocer la teoría de la evolución. El proceso creador orgánico entraña la producción de algo completamente nuevo y superior que no se encontraba en modo alguno en la fase previa que sirvió de punto de partida a dicha producción... Todo lo contrario: afirmamos que el estudio comparado permite descubrir aquellos rasgos específicos del ser humano que resultan nuevos en su evolución filogenética, que no se encuentran, con toda seguridad, en la serie de sus antecesores animales y lo diferencian nítidamente de los animales superiores actuales (Lorenz, 1993: 23-24).

Lorenz, confirmando lo que hemos venido comentando, insiste en el "componente esencial humano" que destaca y se singulariza sobre el fondo de propiedades que comparte con otros animales superiores. Tal aproximación en nada rebaja su dignidad humana ni oscurece su rango, sólo confirma que en la esfera de la bio-antropología es donde se compromete en mayor grado un futuro con rostro humano. Aunando metáforas, tanto podemos decir que la vida es exuberancia y novedad, apuntando sus haberes creativos, como afirmar que es defecto y deficiencia, anotando sus carencias. Y esto porque el nacimiento es al tiempo símbolo de patrimonio genético heredado y de programas que la vida pugna por realizar. Lorenz, sobrepujando el paradigma biólogo, llama la atención sobre el componente específicamente humano situándolo entre el haber y el carecer, reconociendo así que en el fondo genético se cobija la iniciativa de la libertad, cuyos efectos refluyen sobre las articulaciones y reacciones moleculares. Por eso la progresión evolutiva de la vida humana, en fin, el futuro de la humanidad, queda más en manos del hombre y de sus potencialidades transformadoras que en el despliegue espontáneo de su programación genética. A su vez, no puede pasarse por alto que la calidad de vida futura es una variable dependiente del equilibrio psicológico, personal y social de los modelos de desarrollo científico, así como de las fuentes y usos de la energía con repercusiones en la atmósfera, en mares y aguas fluviales, en bosques y zonas verdes.

Más allá de la demarcación biológica, hoy tenemos claro que la futura cronología evolutiva de la biosfera, incluido en ella el *ánthropos*, será consecuencia de un complejo de acciones y decisiones estrictamente humanas en un marco ya planetario, que sólo decisiones resueltas podrán mantener en márgenes antropológicamente aceptables, dentro de los cuales debe ser situada toda la inmensa y grave casuística de la Bioética. Esto supone que el problema de los marcadores genéticos antropológicos se sitúa en el terreno de la microevolución, interpretable sólo a la luz de la macroevolución del cosmos, en adelante indisoluble de la obra del hombre. Asunto que, por su magnitud, tendrá mucho que ver con políticas específicas concertadas entre estados, conscientes de lo que

realmente se juega para la humanidad en el campo del conocimiento, de la ciencia y de la técnica, cuyos proyectos y perspectivas escapan en nuestros días a la voluntad individual del más filántropo de los científicos. Porque se han desvanecido las fronteras de los paradigmas, también del biólogo, la política debe venir en auxilio de la ética y de la antropología, en dirección inversa a la de otras épocas. Misión que, además de justificarla, la dignifica.

6.5. El lenguaje: el soplo de la razón en la laringe del antropoide

Las imágenes del *ánthropos* no se transmitirían con claridad sin atender al fenómeno específico del hablar humano, singular atributo que descarta analogías de fondo con todos los demás seres vivos. Ahora bien, preguntarse por la unidad del hablar humano, no puede soslayar la evocación de Babel, símbolo filogenético de la *anthroposfera* locutiva: el lenguaje ha unido y une a los seres humanos, pero las lenguas los separan. Sin propósito de enmienda, razas, etnias, pueblos y naciones se sucedieron en el pertinaz impulso genético de no poder callar, reivindicando cada cual su manera de hacerlo, como prueban, no sólo los conflictos, sino la riquísima diversidad de lenguas y literaturas. La participación apasionada en la aptitud universal del lenguaje, históricamente escanciado y adaptado a medidas domésticas, es una de las más evidentes pruebas empíricas de que el modo de ser humano no está ahormado por la uniformidad.

Reconocida la universalidad del fenómeno, una aproximación a la unidad del lenguaje deberá también abrir el camino para comprender la diversidad de las lenguas. A tal dialéctica entre unidad y pluralidad nos aproximamos a partir de algunos supuestos de fondo. En primer lugar, no parece dudosa la influencia del medio y mucho más la del contexto social o comunitario en los que se desarrolla evolutivamente el aprendiz de *ánthropos*. El ambiente no sólo determina léxicos y vocabularios, sino también estructuras mentales, de tal modo que la comunidad hablante en que el niño crece es condición primordial para que vaya interiorizando el sistema de relaciones y reglas que componen su lengua, que Chomsky llama competencia lingüística. En segundo lugar, no parece discutible reconocer que el lenguaje se ha ido configurando como factor dominante en la filogénesis espiritual de la humanidad. La palabra articulada no ha sido ni es instrumento que el hombre haya inventado y del que se sirve, sino que pertenece a sus categorías esenciales ortogenéticas: es mediación natural consigo mismo y con su mundo. En tercer lugar, la dependencia de factores de orden etológico, histórico, etc. ha generado multitud de formas expresivas o lenguas, que transmiten la certeza de que la humanidad no camina en dirección única. Por último, como hecho avalado por la experiencia, el lenguaje aparece ya en un momento en que el cerebro ha adquirido notable complejidad, de tal modo que hablar mediante la doble articulación de fonemas para generar palabras y

de palabras para construir proposiciones, supone grandes dosis de madurez mental y haber interiorizado signos prelingüísticos emanados del propio habitar en el mundo: gestos, ritmo, identificación de personas, reconocimiento de objetos, relaciones espaciales, etc. La precedencia de estos factores prelingüísticos implica que en la razón hay varios aprioris que disponen y preparan la interiorización de la experiencia: apriori biológico, ambital, ambiental, situacional, comunicativo, etc. anteriores a los aprioris puramente cognitivos y lingüísticos.

A partir de estos supuestos, conscientes de la simplificación, se compendian a continuación aquellos puntos de vista más significativos para una interpretación antropológica del fenómeno del habla. Adelantemos que las diversas opiniones, a nuestro modo de ver, deben ser tenidas más como complementarias que como alternativas, si se pretenden comprender los matices más representativos de lo que significa el lenguaje. A todo el ámbito de la amplísima experiencia lingüística hemos dedicado nuestro libro *Metamorfosis del lenguaje* (Maceiras, 2002).

6.5.1. El lenguaje, consumación del programa genético

Como acabamos de recordar, el lenguaje es una conquista en la evolución del cerebro posterior a otros procesos cognitivos e incluso al propio pensamiento. El niño soluciona problemas ya antes del hablar y sólo con posterioridad - en torno al año y medio- aparece la función simbolizadora que culmina en el lenguaje, precedida de otras operaciones asociadas al uso simbólico de objetos (escoba = caballo, caja de zapatos = bañera de la muñeca). También el gesto, el dibujo, el juego, el baile, la música, la danza, etc. pueden ser encuadrados en el contexto de la función simbólica. Pero los cerebros dotados de tal pre-programación encaminada al lenguaje, si no se desarrollan en una sociedad o medio hablante, no alcanzarían la disposición locutiva. Ahora bien, una vez que se abre paso, el lenguaje adquirirá tal preponderancia sobre las demás expresiones simbólicas e intelectivas, que se trueca en impulso esencial de su progresión y modificación. Ésta es, en síntesis y con matices, la opinión de Piaget y de su epistemología genética, también, en cierta medida, la que procede del propio Lorenz cuando afirma que hay un programa ingénito que suscita el lenguaje, de los sustantivos a los verbos, por eso, conviene resaltar dos hechos inequívocos:

El primero es que en una etapa determinada de su infancia el hombre siente irresistiblemente el afán de dar nombres a las cosas y las actividades y experimenta una satisfacción muy específica cuando lo consigue, y el segundo, que a pesar de la fuerza de ese impulso, el hombre no intenta descubrir por sí solo tales símbolos idiomáticos como hizo Adán según nos relata la leyenda;

más bien sabe, por conductos ingénitos, que debe aprenderlos de un transmisor de la tradición. Así pues, el aprendizaje del lenguaje tiene como base un programa de origen filogenético, según el cual se consuma una vez y otra en cada niño la integración del pensamiento abstracto ingénito y el vocabulario transmitido por vía cultural. Esta milagrosa creación conmueve y enorgullece al entendido siempre que tiene oportunidad de observarla en un ser humano (1974: 250).

Las palabras de K Lorenz son todo un programa que la antropología y las lingüísticas actuales han ido recorriendo por caminos distintos. De ellas concluimos los supuestos siguientes. En primer lugar, su apunte final llama la atención sobre el milagro de la palabra y el "orgullo" de la especie por tal facultad. La palabra, en efecto, no depende de una mera disposición anatómica sino que expresa los atributos más altos y exclusivos de la especie *ánthropos*: capacidad de designar, referir, simbolizar y juzgar "lo conveniente y lo perjudicial, lo justo y lo injusto", como Aristóteles deja dicho al inicio de su *Política* (1253 a 11). En segundo lugar, pone de manifiesto que la comunicación y la interacción cultural son condición *sine qua non* para el progreso de los individuos y de la especie, de tal modo que en su ausencia la transmisión filogenética no sería efectiva. Esto quiere decir que el programa molecular biológico no se actualizaría sin la comunicación, la interacción y la inscripción psicosocial.

6.5.2. El lenguaje, expresión del espíritu y articulador de la conciencia

Frente a la interpretación genética, han retomado actualidad las tesis originadas en la filosofía poskantiana, no ajena a un cierto platonismo. Si Kant había insistido en la estructura *apriori* de la razón y en sus funciones cognoscitivas, sin negar tales atribuciones, este nuevo ambiente advierte con creciente insistencia que el purismo de la razón sería un reducto caótico sin la contribución de la experiencia lingüística, del habla, que actúa en doble dirección: por una parte la palabra brota del poder de la razón como expresión de la conciencia o espíritu; por otra, mediante las palabras y sus articulaciones, razón, conciencia y espíritu se van vertebrando y organizando, de tal modo que sin el lenguaje el mundo interior sería un magma que no alcanzaría a expresarse ni estaría pertrechado de instrumentos para su organización. Hoy día muy común, tal secuencia de ideas la inician Hamann, Herder y Humboldt, que en progresiva ascensión acentúan la acción del lenguaje en cuanto signo expresivo y al tiempo articulación reflexiva de la subjetividad (Maceiras, 2002: 80-100; Lafont, C., 1993).

Hamann, todavía en un contexto sentimental, entiende el lenguaje como símbolo natural de la esencia de Dios y del mundo. Herder, con reiteración y a pesar de su

ingenuidad expresiva, da un paso decisivo al elevarlo a estructura intermedia entre la sensibilidad y la reflexión, con tal importancia que no se produciría actividad mental o espiritual alguna sin la mediación de los signos lingüísticos (Herder, 1982: 130-132). Humboldt, en fin, lleva a cabo la culminación de tales supuestos al insistir en que los signos lingüísticos seleccionan, distinguen y organizan la actividad espiritual de la conciencia. El lenguaje no es érgon sino enérgeia - no obra sino potencia o actividad - que ejerce su acción a partir de la eficacia expresiva de la proposición, unidad básica de sentido y síntesis significativa de la diversidad de percepciones, que el hablante unifica en la oración gramatical (Humboldt, 1990). El concepto de enérgeia, tan felizmente explotado por Chomsky, debe ser entendido como fuerza o energía que actúa en dos direcciones: de dentro afuera en cuanto expresión del dinamismo espiritual, y de fuera adentro en cuanto que la articulación proposicional (la frase u oración) lleva al espíritu organización y jerarquización de experiencias y percepciones. Por eso de la esencia del lenguaje no pueden dar cuenta los métodos que atienden sólo a su estructura, prescindiendo del sujeto hablante y del mundo u objeto sobre el que se habla, como pretende el estructuralismo, cuya mentalidad se diferencia críticamente de Humboldt y de Chomsky.

Ampliando la eficacia reflexiva, en un ambiente animado por la antropología cultural, para B.L. Whorf el lenguaje, en virtud de sus efectos configuradores de la razón y la conciencia, modela los pensamientos más íntimos, regula la comprensión y la utilización del medio y determina la misma percepción cósmica. Según Whorf, el que habla y quien escucha se vinculan entre sí mediante una especie de ley natural. Ideas que, en colaboración con Sapir, han contribuido a formular el llamado Principio de la relatividad lingüística, que se podría enunciar como sigue:

El sistema lingüístico de fondo de experiencia (la gramática) de cada lengua no es simplemente un instrumento que reproduce ideas, sino que es más bien en sí mismo el verdadero formador de las ideas, el programa y guía de la actividad mental del individuo, que es utilizado para el análisis de sus impresiones y para la síntesis de todo el almacenamiento mental con el que trabaja (Whorf, 1971: 241).

Herederio de Humboldt, el innatismo de Noam Chomsky, oponiéndose a las corrientes empiristas primero (Skinner) y al estructuralismo después, reafirma la insoluble vinculación del habla con el sujeto hablante, del lenguaje con el pensamiento. Son clave sus conceptos de competencia o capacidad de interiorización de las reglas lingüísticas, de estructura profunda, común a todas las lenguas, lo que abre la posibilidad de una lengua universal que a través de mecanismos periféricos o superficiales de

transformación, se diversificaría haciendo emerger la pluralidad de formas significantes. El lenguaje, en continuidad de Humboldt, se caracteriza por ser *enérgeia* o actividad, y no *érgon* o producto acabado, puesto que la propia gramática no es estructura estática sino dinámica, en cuanto mediación para la actividad creativa e indefinida del hablante: los mecanismos estructurales se convierten así en instrumentos generativos tanto en el campo de los significantes como en el de los significados (Chomsky, 1971, 1972).

La obra de E. Benveniste acentúa tesis análogas, en su *Lingüística del discurso*, a la par que reconsidera críticamente el primer estructuralismo originado en De Saussure. Para Benveniste (1966), el lenguaje, a partir de la unidad básica de la frase, es siempre categoremático o predicativo por sí mismo. No es instrumento, está en la naturaleza del hombre que por su mediación "se constituye como sujeto porque sólo el lenguaje funda en realidad, en su realidad, el concepto de 'ego'". Por eso podemos concluir que "el lenguaje enseña la definición misma del hombre" (Maceiras, 2002). Siguiendo estas referencias, la lengua está dotada de eficacia teleológica propia, no sólo por su función (referencia) dirigida a nombrar las cosas, sino en cuanto estructura capaz de promover y suscitar sentido por sí misma, con independencia y anterioridad al acto subjetivo de quien habla o escribe. Debido a ello, situados en el campo de la escritura, aunque es cierto que el autor lleva la iniciativa, no lo es menos que él actúa como mediación por la cual el lenguaje, a partir de su propia virtualidad y eficacia significativa, habla y se manifiesta. Es lo que en *Signes* celebra Merleau Ponty: la fuerza del lenguaje empuja y lleva hacia delante al propio autor.

Las tesis de Humboldt, Benveniste y Chomsky han tenido notable repercusión en las corrientes hermenéuticas, en particular en la de Ricoeur, para quien el lenguaje poético no puede ser interpretado como un procedimiento puramente retórico puesto que se propone transgredir el orden categorial usual e introducir un nuevo orden semántico. Esta transgresión se ejerce a través de enunciados y procesos metafóricos, mediante los cuales la intencionalidad significativa de un sentido primero encamina a un sentido segundo. En la metáfora no se produce, pues, la sustitución retórica de una palabra por otra, sino que se genera la tensión semántica entre el sentido literal primero y el sentido segundo figurado, que el enunciado metafórico introduce. Debido a ello, la poesía y el simbolismo en general aproximan a la comprensión de realidades y valores inaccesibles al lenguaje usual (cf. *infra*, 7.2.1).

6.5.3. El lenguaje y sus virtualidades cognitivas

En continuidad con las tesis anteriores, si bien poniendo énfasis en el tipo de experiencias en las que se socializa el niño, se sitúan los llamados cognitivismos. Impulsados por la

discusión entre Vigotsky y Piaget, ya en 1934, se continúa en autores norteamericanos como Cole y Wertsche, quienes llamarán la atención sobre la construcción social de la mente, a partir de una interpretación histórico-cultural del lenguaje (Wertsche, 1988). Es Vigotsky quien ha profundizado con agudeza en el supuesto de que tenemos pensamiento prelingüístico y lenguajes precognitivos, mediados por la cultura y el contexto locutivo en los que se va desarrollando la socialización. El momento decisivo y evolutivamente más significativo se produce en el momento en que confluye el pensamiento prelingüístico con el acto de hablar. Es entonces cuando el niño alcanza la autosuficiencia para su desarrollo más acelerado, con capacidad para ir modificando sus propias estructuras mentales (Vigotsky, 1995, Maceiras, 2002).

En el momento en que la mente ya desarrollada prelingüísticamente se encuentra situada en una sociedad hablante, el ritmo de su evolución se producirá según los ritmos y medidas que de ella recibe, de tal modo que los procesos mentales quedan pendientes del ambiente lingüístico y de la experiencia en general: la palabra y los signos son, pues, motor esencial de la evolución. Si el niño crece en un medio con potencialidad y riqueza simbólica, su progreso intelectual se irá articulando en toda su plenitud abriendo paso a operaciones cada vez más complejas. Si su desarrollo se produce en una sociedad dominada por medios e instrumentos computacionales o mecánicos, las consecuencias serán las de una mente con organización más próxima a ese orden operativo. Y los resultados serán muy distintos si el medio es lingüístico y simbólicamente escaso o solamente asociado al uso cotidiano e instrumental del lenguaje. En cada caso, la configuración mental seguirá derroteros distintos.

Tales supuestos se ven confirmados por las investigaciones que concluyen en que el propio cerebro, desde el punto de vista fisiológico, va adquiriendo configuraciones diferenciadas a partir de elementos socioculturales. Hoy sabemos, en efecto, que el cerebro del violinista no actúa, desde el punto de vista orgánico, como el del carpintero. Y también tenemos constancia de que el cerebro chino no es como el caribeño o el español. Los neurólogos, a su vez, advierten sobre la desaceleración de los circuitos profundos y de la aceleración de los superficiales, debido a la cultura de la fugacidad, del "videoclip" en la que vivimos. Las experiencias en este campo son sorprendentes, logradas por nuevas tecnologías de neuroimagen, como la Tecnología por Emisión de Positrones (TEP), que permiten el acceso a ciertos mecanismos del funcionamiento cerebral. A través de ellas sabemos, por ejemplo, que las dislexias en inglés son distintas que en castellano. No en vano M.E. Raichle remite a investigaciones que han orientado el conocimiento en este punto: "Las estrategias de la ciencia cognitiva - escribe - y las técnicas de obtención de imágenes del cerebro nos asoman a los sistemas neurales que subyacen al pensamiento" (Investigación y ciencia, junio 1994: 22-28).

Decantando conclusiones, de estas novedades se deducen no pocas consecuencias con evidentes repercusiones educativas. La primera y más evidente es la importancia decisiva que tiene el medio cultural y lingüístico para el desarrollo de la personalidad, en todas sus vertientes. La segunda es la convicción según la cual los lenguajes y simbolismos regionales son el vehículo más adecuado para alcanzar, con cierto realismo, la comprensión de identidades individuales y colectivas. Por último y con no menos peso antropológico, se confirma que la razón tiene muchas caras, esto es, que el ser humano está dotado de inteligencias múltiples, tanto en virtud de las dotaciones constitutivas como por las que vamos adquiriendo culturalmente (García García, 2001).

6.5.4. El lenguaje como forma de conducta verbal

Una nueva aproximación al fenómeno del lenguaje es la derivada de las posiciones psicológicas del conductismo, interpretando el pensamiento como lenguaje subvocal, asunto que dio pie a la discusión Chomsky-Skinner. Hoy el conductismo radical es poco defendible en virtud de su esquematismo naturalista, no refrendado por la investigación psicológica. Su inicio puede situarse en la obra *Behaviorism*, que J.J. Watson publica en 1925. Su capítulo X, titulado "Hablar y pensar", concluye que las dos actividades - hablar y pensar - son en el fondo lo mismo, en cuanto que ambas son respuesta a estímulos exteriores: una mediante un concepto mental, la otra por el sonido o palabra (Watson, 1947: 222). La lengua, por tanto, es el compendio de nuestras respuestas consolidadas, o "hábitos verbales", correspondientes a estímulos exteriores. El pensamiento, a su vez, es el ámbito de la representación intelectual de los estímulos procedentes de la experiencia, de tal modo que pensar equivale a hablar constantemente con nosotros mismos.

Es B.F. Skinner quien generaliza el behaviorismo, reafirmando la interpretación del lenguaje como forma de conducta articulada por las respuestas verbales. El ámbito comunicativo, en consecuencia, es el conjunto de episodios verbales en cuanto que todo locutor implica la comparecencia de un oyente activo suministrador de estímulos, y viceversa, de tal modo que entre ambos se genera un contexto, no tanto de comunicación, cuanto de la reciprocidad de estímulos/respuestas. En efecto, cada "episodio verbal" o palabra procedente del locutor viene provocado por el interlocutor, sin que sea necesaria comunicación alguna entre ellos. En este contexto, es muy atendible el concepto de refuerzo, positivo y negativo (Skinner, 1957: 97). El refuerzo es positivo cuando una conducta verbal ha obtenido el resultado esperado y, por tanto, el locutor se ve inducido a repetirla. Por el contrario, el refuerzo es negativo cuando con una palabra, frase, etc. no se ha obtenido el propósito deseado y, en buena lógica, el locutor tiende a no repetirla. Por ejemplo, si diciendo con buen tono "Pásame la sal, por favor", nos la

han pasado, volveremos a recurrir al mismo episodio verbal. Pero no repetiremos "¡Dame la sal!" si con tal expresión no nos la han dado.

En paralelo con este contexto, muy marcadas por la investigación científica, dos grandes corrientes dentro de la filosofía del lenguaje merecen ser evocadas, si bien con menos influencia en nuestro propósito: filosofía analítica y estructuralismo. La filosofía analítica, en todo su desarrollo, del empirismo lógico a la filosofía del lenguaje usual, se empeñó en implicar lenguaje y realidad con el propósito de establecer los sistemas conceptuales de la ciencia. Esta orientación se guió por el principio de verificación, reformulado de varios modos, pero que en el fondo se sintetiza en la afirmación según la cual sólo es significativo el lenguaje que tenga referencias empíricas.

El estructuralismo, más preocupado por problemas de método, se generalizó a partir de la distinción de De Saussure entre lengua y habla: la lengua es el sistema formal de signos significativo en virtud de sus relaciones internas; el habla es el acto del sujeto hablante o uso subjetivo de la lengua. La distinción dará pie a una amplísima bibliografía que, para nosotros, se recapitula en la decisión de tomar la estructura lingüística como modelo prototípico de cualquier otro sistema de signos. Siguiendo el método del análisis lingüístico estructuralista, se pasó a las tentativas de explicación en términos análogos de otras esferas de realidad: historia, mitos, inconsciente, sociedad, economía, biología, etc. fueron objeto de tal extensión por parte de Foucault, Althusser, Lacan, Lévi-Strauss, Monod, como más representativos. Entre ellos, interesan a nuestro propósito dos importantes presupuestos de Lévi-Strauss. El primero consiste en afirmar que las "reglas de transformación y combinación" lingüísticas son análogas y sirven de modelo para analizar los demás sistemas de comunicación, intercambio e interacción. El segundo confirma que "el lenguaje aparece como condición de la cultura, en la medida en que esta última posee una arquitectura similar a la del lenguaje". El propio Monod, tal como hemos señalado, aplica al ámbito biológico el concepto de estructura, entendido en términos lingüísticos.

6.6. Interpretación técnica del *ánthropos*: mutaciones de la sensibilidad

Si se toma en continuidad el capítulo anterior y lo que llevamos dicho en éste, no es incoherente concluir que las imágenes actuales del fenómeno humano no pueden hoy diseñarse sin contar con su dependencia de la tecnociencia y de las conclusiones que puedan derivarse de informaciones como las que hemos comentado más arriba. En nuestros días, la *anthroposfera* no es ajena ni a los efectos del progreso científico-técnico ni al conocimiento que hemos adquirido sobre su estructura genética, lo que no puede dejar de tener efectos en la interpretación de la realidad humana y su sensibilidad.

6.6.z. Interpretación técnica del fenómeno humano

Consecuencia de la situación real de la tecnociencia, de modo más o menos consciente, hoy aceptamos lo que pudiera llamarse una concepción técnica de la realidad antropológica. Como hemos recordado en el capítulo anterior, el ser humano, quiéralo o no, se va formando de sí mismo una imagen progresivamente dependiente de la relación con máquinas y artefactos. Se produce así un contraste con la concepción ontológico/naturalista y no menos con la historicista, puesto que naturaleza e historia no son ya referencias suficientes para determinar identidades, individuales o colectivas. Esto es bien perceptible desde tres puntos de vista que, parcelados analíticamente, recubren por entero las zonas más profundas y específicas de la realidad humana.

Tecnología informativa y fragmentación mental. La tecnología aplicada a los medios de comunicación y la cultura de masas configura un tejido cosmopolita de ideas que despersonaliza, elimina diferencias, impone estereotipos y genera inestabilidad en el saber y en las creencias, dado que una información sustituye inmediatamente a otra. El pensamiento está permanentemente sometido a la fugacidad. Se generaliza así un modo de pensar en videoclip o en migajas que favorece el cultivo de lo inconsistente momentáneo, de la personalidad incoherente, incluso esquizofrénica, figuras frecuentes en nuestra actualidad. Tecnología de la velocidad y el cambio que, a juicio de la bibliografía neurológica, afecta incluso al cerebro, haciendo más activos y rápidos sus circuitos superficiales y desacelerando los más profundos.

Sentido tecnificado de la vida. La tecnología ha recubierto por entero las parcelas relacionadas con la vida biológica y también con la muerte. La medicina, las tecnologías biosanitarias y sus aplicaciones, la atención a los alimentos, la higiene y las técnicas quirúrgicas, entre otras muchas, no sólo prolongan la vida, sino que la hacen más digna a través de una tecnificación que, sin violencia, la ennoblece. Pero todo ello lleva anejos problemas morales nada desdeñables porque se va alumbrando, de modo casi imperceptible, un nuevo sentido que supera la interpretación del hombre que tiene en cuenta sólo lo que Dios, para el creyente, o la naturaleza, para el no creyente, le han otorgado. La vida y la muerte quedan, cada día más, vinculadas a la tecnología biosanitaria tanto en lo que se refiere al nacimiento como origen natural de la vida, cuanto a la muerte y su simbolización como su fin natural. La salud corporal es igualmente una variable de técnicas y productos tecnificados.

En esa dirección, el signo de una sociedad moderna radica en logros como programar nacimientos, el sexo de sus miembros, organizar trasplantes de órganos, promover el enriquecimiento genético y celular, etc. Como consecuencia psicológica de todos estos

avances en el terreno de la salud, nuestras sociedades se caracterizan por cierta conciencia de la inmortalidad en la expectativa de determinada edad para la mayoría de sus miembros, de tal modo que las muertes prematuras son interpretadas como anomalías incompatibles con el progreso propio de nuestras sociedades. Son esperanzas de vida variables según el nivel tecnocientífico, como ponen bien de manifiesto los índices de mortalidad infantil y adulta en las sociedades menos tecnificadas. Y ni se nos pasa por la cabeza discutir la validez moral de todo cuanto prolongue la vida presente. Pero lo cierto es que ese meliorismo aparta de los valores naturales y transfiere la confianza a lo técnico, con consecuencias tanto para la valoración de la dignidad del cuerpo y de la persona, como en el aprecio ético, social y político de las tecnologías.

Interpretación computacional de la subjetividad. Es un tópico, invocado con desmesura, recurrir a las capacidades de la computación como referencia analógica de la inteligencia. Nada es ya como antes del uso generalizado de la informática. El mecanicismo cartesiano, que hemos citado, llegó a comparar el cuerpo con la máquina (Descartes, 1953: 807 y ss.). Hoy no se trata de saber si el ordenador piensa más y mejor que el entendimiento. El problema es más agudo, ya que lo que nos preocupa es si la parte específicamente intelectual, lo que Teilhard llamó Noosfera, obedece a operaciones análogas a las de las computadoras. La ambigüedad se suscita ante la cuestión de si lo intelectual, razonable, incluso ético y subjetivo, pudiera ser reducido a lo computacional. Que el optimismo subjetivista la rechace, en nada aminora los efectos de su eficacia perturbadora, más o menos consciente, en nuestras sociedades.

En este contexto, además de la mayor lentitud del cerebro respecto a ciertas computadoras, no estamos nada seguros de que las operaciones intelectuales, incluso artísticas, no puedan ser invalidadas o mejoradas por procedimientos computacionales. Eso hacen sospechar Inose y Pierce (Tecnología de la información y civilización, 1985. Labor, Barcelona). Los autores muestran cómo las computadoras pueden actuar en la creación artística, tanto plástica como musical, el cine, etc. Ahora bien, el problema no consiste en establecer comparaciones. El asunto no es ése, sino el de la posible interpretación computacional de la subjetividad y del entendimiento. La tecnociencia introduce así dudas y temores en el corazón mismo de la naturaleza racional, tal como hasta nuestros días la veníamos entendiendo.

6.6.2. Expectativas de una nueva sensibilidad

La fuerza e influencia de la experiencia tecnocientífica no es en absoluto eludible, porque configura el sustrato, el orden epistémico, diría Foucault, determinante de las vivencias, con independencia de la voluntad subjetiva, lo que afecta al campo de la sensibilidad, en

doble dirección. Por una parte, concierne al *ánthropos* como sujeto biográfico asociado a la vida cotidiana; por otra afecta a las concepciones existenciales, esto es, a la vida entendida como totalidad.

En primer lugar, hoy el hombre podría ser transmutado en un ser antropomorfo que, al amparo de las etimologías, podemos llamar tecnántropo, esto es, un organismo de *ánthropos* pero vivificado por un psiquismo sin analogías con el actual, en todos sus aspectos. Todos sabemos que eso es hoy posible, pero supondría un cambio en su sensibilidad moral y social, en su capacidad simbolizadora, incluso introduciendo en sus vivencias nuevas e insospechadas expectativas o esperanzas. Y por mucho que pretextemos que somos sujetos libres, lo cierto es que bastan muy pequeñas dosis de cualquier fármaco para anular la autonomía y la conciencia, de modo irreversible. La ingeniería y la manipulación genética, las posibilidades y las experiencias de intervención en la personalidad, etc. son en nuestros días el eficaz recordatorio de que el hombre no está encomendado sólo a sus atribuciones individuales, porque éstas pueden ser transmutadas, y de hecho lo van siendo, contra su propia voluntad. Es indudable que para trastocar profundamente la humanidad no se necesitan más que algunos grupos y poderes faltos de escrúpulos y de respeto. Pero, sin voluntad malévola de nadie, podemos también preguntarnos ¿qué nos depara el futuro atendiendo a las posibilidades de la conjunción hombre/artefacto? El concepto de cyborg, nacido en el contexto de la investigación aeroespacial, simbiosis de hombre y máquina, sugiere la inquietante anfibiología de una vida mecanizada. No en vano uno de los pioneros de la inteligencia artificial, Marvin Minsky, se pregunta si no "serán los robots quienes hereden la Tierra" (Investigación y ciencia, XII, 1994: 86 y ss.).

En segundo lugar, nadie discute hoy los bienes derivados de la tecnología aplicada para mejorar la vida biológica. Como ejemplares entre muchos, los trasplantes de órganos, el recurso a células madre con fines terapéuticos, son de general aceptación, con independencia de su legitimidad ética. Ahora bien, agotando todas sus posibilidades, esas prácticas, con innegables beneficios ¿no supondrán una eliminación del sentido simbólico del cuerpo, de la paulatina desaparición del sentido sagrado de la vida, de la pérdida o de la profunda mutación de los sentimientos, sea de dolor por nuestros muertos o de gozo por lo que suponen nuevas vidas? El cuerpo va pasando a ser reserva de órganos o células, día a día más aprovechable al ritmo de los avances de las técnicas biosanitarias. Técnicas que se encaminan nada menos que a generar nuevas vidas para socorrer o sanar otras. Ante esto cabe preguntarse: ¿cuál será el sentido moral de una humanidad genéticamente reciclada, subsidiaria quizá de otras vidas puestas a su servicio? ¿Y el de una sociedad sin cementerios ni veneración por sus muertos?

Y si atendemos a la paulatina longevidad, fruto de la tecnociencia, ¿cuál será la edad media dentro de 300 años, si en el siglo que acaba de terminar en Europa se ha pasado de 60 a 80 años? A su vez, sabemos que la tecnociencia tiene una incidencia innegable en la demografía: la población disminuye en los países tecnificados y aumenta en los que se encuentren en vías de desarrollo. Pero también sabemos que ese flujo y reflujo puede ser controlado, de tal modo que la tecnociencia está provocando una permanente revolución demográfica, en más y en menos, con no pequeños efectos psicológicos, afectivos, económicos, sociales, en fin, morales (cf Bryant Robey, Shea O.Rutstein y Leo Morris, "Caída de la natalidad en el Tercer Mundo", en *Investigación y ciencia*, febrero de 1994).

Respecto a la sensibilidad psíquica, ¿qué fantasmas no urdirá un cerebro de 200 años? ¿Y otro tranquilizado o excitado electroquímicamente o farmacológicamente? ¿Y si el dolor puede ser controlado o eliminado y la inteligencia multiplicada por diez o por veinte, de qué serán capaces tales mentes? Por su parte, si se atiende a la estatura, la fortaleza física, ¿qué prácticas y costumbres serán las propias de seres humanos con un desarrollo corporal y fuerza hoy impensables, pero ante las que nos sitúan las expectativas biológicas?

En nuestras circunstancias, no podemos imaginar esta humanidad futura pero no por eso estamos exentos de la obligación de pensarla en relación con lo hoy entendemos por humano. Primero porque todo ello supondrá cambios profundos en el sentido moral, en la sensibilidad psicológica y en la percepción existencial. Y, en segundo lugar, porque el futuro no es independiente de los caminos que emprenda la tecnociencia de hoy (cf. *infra*, 5.2.3). Que nuestra sociedad actual deba seguir resuelta por el camino de la ciencia, no es discutible. Pero la responsabilidad individual y la reflexión moral son insuficientes, precisamente porque la situación de hecho de la ciencia, y más todavía el uso de las tecnologías, son incontrolables, no ya por sus autores e inventores, sino también por sus propietarios: empresas, instituciones políticas y _estados.

Tal prefiguración del futuro no es fantasía, sino prospectiva previsible, no por adivinación o profecía, sino a partir de los datos actuales. Enfrentarse a ella desborda la responsabilidad individual y demanda políticas científicas previsoras porque las expectativas son tan prometedoras como comprometidas sus consecuencias, a no ser que nos resulte indiferente adónde pueda llegar el fenómeno *ánthropos*.

7

Simbolización y expresión artística

S

i los códigos simbólicos deben ser admitidos como integrantes de la programación molecular del *ánthropos*, la congruencia discursiva pide detenerse en el desarrollo ascensional por el que discurren hacia sus formas de representación. No parece dudoso, en efecto, que la disposición más singular de la trayectoria evolutiva del *sapiens* es la función simbólica, victoriosa de la necesidad, principio ortogenético de la cultura, cuyas manifestaciones sintéticas más agraciadas se han condensado en el arsenal de lenguajes poéticos, textos sapienciales y en la historia de las artes. Sin razones para la prioridad, arte y lenguaje son retoños de la misma raíz original que, injertados sin magia en el tronco de la inteligencia y de la acción, han avivado la epopeya que desvaneció la precariedad infantil de la vida primitiva solitaria y consolidó su fortaleza contemporánea, no dominada ya por la coacción natural sino articulada a través de la libertad, principio y razón de opulencia simbólica perdurable en las innumerables instituciones culturales, de las políticas a las religiosas. Es cierto que no faltan excluidos de ese campo de juego, tensiones, acuerdos precarios, conflicto y violencia, supresión de la palabra y de la creación. Ahora bien, la seriedad y la ética adulta que alcance a superar tamaños desatinos no podrá venir más que por la lucidez de la palabra, mediante el ejercicio de sentimientos sociales, estéticos, humanitarios, espirituales. En fin, por la puesta en práctica de poderes simbólicos, integrantes esenciales del programa molecular del *ánthropos*, como dejamos dicho en el capítulo anterior (cf *supra*, 6.2).

Ciñendo ambiciones infructuosas, nos aproximaremos aquí al territorio sin lindes del simbolismo precisando primero su raíz antropológica, para transitar luego por sus privilegiadas perspectivas, con especial referencia al ámbito de los lenguajes, para dedicar la segunda parte del capítulo a la especificidad de la experiencia artística, si bien arte y lenguaje son sólo divisibles por exigencias de método, modulaciones análogas correspondientes a la unidad simbolizadora del espíritu.

7.1. Matriz antropológica de la facultad simbolizadora

Con antecedentes tan elocuentes como Platón, Aristóteles o la Teología Simbólica medieval, es a partir de Kant cuando el simbolismo adquiere carta de legitimidad reflexiva, a través de un largo trayecto que pasa, entre otros, por Schelling, Hegel, Nietzsche, Cassirer, Heidegger, Machado o María Zambrano, y llega hasta hermenéuticas como la de Paul Ricoeur, por citar algunos ejemplos significativos. Pero con el simbolismo tienen también que ver el psicoanálisis de Freud, la analítica de los mitos de Lévi-Strauss, Fenomenologías de la Religión como la de Mircea Eliade, y no menos todo el ambiente asociado a la teoría y crítica literaria. Tentativas heterogéneas en las que lo simbólico ni es interpretado de modo unívoco ni a él se atribuyen funciones idénticas.

Confirmando convicciones usuales, Husserl reconoce en *Lógica formal y lógica trascendental* que las cosas están dotadas de unidad de sentido propio que supone una invitación a su interpretación para hablar de ellas. A su provocación responde el esforzado aprendiz de sapiens, desde su nacimiento, atribuyéndoles nombres como mediación que las evoca sin el peso de su presencia, de tal modo que bien podemos decir que por el lenguaje llevamos el mundo auestas sin que las cosas nos opriman. Análogos al lenguaje, otras muchas formas de expresión - el gesto, el juego, la danza, el disfraz, el arte o el rito - se multiplican y articulan como representaciones que llamamos simbólicas por su capacidad de prefigurar realidades (personas, experiencias, cosas, sentimientos, etc.) sólo asequibles a su trasluz. En este poder de evocar una ausencia por la provocación de una presencia radica la esencia del símbolo y del simbolismo.

Pero la versatilidad simbólica se hace eficaz porque, como decíamos con Husserl, las cosas mismas están repletas de sentidos y virtualidades anteriores al acto de hablar de ellas, de valencias y apariencias, sugestión indefinida para trascender sus significados reales. La realidad es matriz condensada de incontables significaciones, que encuentran la contrapartida en la lexicalización lingüística y la objetivación artística. Por el lenguaje y el arte la entidad física pierde su perímetro de figura o icono reproducible para trocarse en palabra que significa. Y, a su vez, porque la palabra y la obra de arte significan y no refiguran, pueden simbolizar a través de mediaciones diversas y plurivalentes aquello que la cosa retiene en forma condensada. La rueda, por ejemplo, es objeto circular pero puede ser símbolo de eternidad, perfección, eterno retorno, etc. Y, siguiendo el lenguaje cotidiano, el cielo es lo que está por encima, pero puede ser objetivación simbólica de lo sagrado, de lo supremo y soberano. Desde las cuevas de Altamira, recorriendo la historia del simbolismo artístico hasta el abuso actual de productos artificiales exhibidos como símbolos de valor, rango, estatus, etc., las más variadas realidades han sido utilizadas como mediaciones cargadas de posibilidades de remisión, difusión y sugestión indefinida.

a través del proceso espontáneo de traslación de los significados. Eso quiere decir que no vivimos en una maraña de cosas, sino en un trenzado de símbolos.

7.1.1. El principio simbolizador: signo y símbolo

Vivir en un mundo de símbolos reclama clarificar la raíz de la experiencia simbolizadora a la que, evitando subjetivismos, nos aproximamos, en primer lugar, de la mano de Ernst Cassirer. Su *Filosofía de las formas simbólicas* (1971), representa un destacado hito acreedor de reconocimiento porque no se limita a describir la diversidad de formas simbólicas, sino que se arriesga a determinar el principio originario de todas ellas.

Motivado por la analogía con los métodos de las ciencias naturales y de la moral, Cassirer atribuye al simbolismo un papel mediador entre la razón pura y la razón práctica. Si la razón pura funda la ciencia y la razón práctica es matriz de la moralidad, ¿no cabría deducir, implícito en el esquematismo de la razón, un principio trascendental de las formas espirituales al que sea posible referir la diversidad de creaciones de la cultura, a modo de origen ideal o "punto central unitario? (Cassirer, 1971: 21).

Contestando afirmativamente, la razón está dotada de ese punto o ley que actúa como trascendental o condición de posibilidad que hará comprender, morfológicamente integrados, lenguaje, arte, religión y el propio conocimiento científico, en cuanto que ellos son expresión de la misma espiritualidad coherente y no simples impresiones sensibles en las que se ve atrapado el espíritu. Para esclarecer la naturaleza de ese principio unificador y trascendental, Cassirer emprende de manera práctica la transformación de la crítica de la razón "en crítica de la cultura" (ibíd., 20), apartándose de la analítica kantiana de la razón y de la insistencia hegeliana cuando recurre al espíritu como alma, conciencia o subjetividad, según la división programática del parágrafo 387 de la Enciclopedia (Hegel, 1997: 439). Siguiendo las sendas de la cultura, esa ley común y unitaria aparece, no como esquematismo que elabora conceptos, sino como principio ideal "simbolizador" (das Symbolische), a cuya acción y función son reducibles todas las formas de dar sentido a las cosas, en fin, todas las variables simbólicas. Ahora bien, tal principio, propio de la razón, no es accesible sino mediante la interpretación de las modalidades de la actividad simbólica como son lenguaje, mito y arte, o sea, todas las expresiones de la riqueza cultural de los pueblos (Cassirer, 1971: 30).

Fiel a esta convicción, la obra de Cassirer recorre el campo de las manifestaciones simbólicas, para alcanzar el principio en torno al cual se organiza cada una de sus modalidades. Su conclusión es que todas responden a la acción de un principio simbolizador común: la capacidad del espíritu para otorgar forma lingüística a los objetos.

Dicho en términos filológicos, el principio simbolizador no se encamina a forjar conceptos sino a generar significados que puedan ser integrados en la unidad superior de enunciados proposicionales. Su función, por tanto, no se dirige a la representación conceptual del mundo, sino a articular lingüística y discursivamente los objetos. En coherencia con este supuesto, el símbolo es para Cassirer todo elemento que haga sensible, exprese o reifique una significación. Su extensión alcanza, en consecuencia, a la totalidad de los fenómenos que hacen manifiesto un sentido, abarcando todas las funciones de mediación entre hombre y mundo. Por eso "formas simbólicas" y "manifestaciones culturales" - de las profanas a las sagradas - se recubren mutuamente.

La amplitud que Cassirer confiere al simbolismo, aunque de inspiración kantiana, viene sin embargo a poner de manifiesto que la aprehensión del mundo y el acceso a la realidad no es un procedimiento inmediato, convicción suscrita por la misma ciencia natural puesto que ella alcanza y expresa el conocimiento a través de la mediación simbólica de sus lenguajes. Del mismo modo el conocimiento, en su acepción general de actividad psíquica dirigida a objetos, no puede considerarse independiente de las categorías lingüísticas, que son su mediación necesaria. En consecuencia, la representación intelectual del mundo viene mediada y medida por formas simbólicas en cuanto que se alcanza por intervención del lenguaje.

Por otra parte, asimilar cultura y simbolismo supone ampliar la comprensión de las categorías racionales y antropológicas, muy marcadas por la epistemología heredada de Kant. Una filosofía ilustrada por el simbolismo cultural alcanza a comprender las categorías de la razón de modo mucho más fecundo y rico que el derivado de su simple análisis conceptual. El espacio, por ejemplo, aparece con más sugerentes implicaciones antropológicas, espirituales y cosmológicas, si se accede a su comprensión a partir de los símbolos que se entretajan en torno a caos, cosmos, océano, cumbre o valle, etc. trenzados en relatos y mitologías culturales. La exposición kantiana del espacio o la lectura de Hume no dan tanto que pensar y ofrecen mucho menos que comprender. Y al trasluz de los símbolos que vertebran *El Quijote*, se hace más cabal, por ejemplo, la comprensión de lo que signifique idealismo, realismo, positivismo, etc., que la derivada de su estudio y análisis epistemológico. Del mismo modo, la recta conciencia, la buena o mala intención, en fin, las categorías éticas, se desprenden de modo más elocuente de la lectura e interpretación, por ejemplo, de *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski, que de un tratado de moral.

Las ideas de Cassirer dejan en herencia supuestos asumidos por la filosofía, la psicología y la lingüística posteriores, generalizando la convicción de que la facultad simbolizadora es el más característico y específico entre los atributos humanos. Desde la

lingüística, en proximidad a R. Jakobson, Benveniste lo recapitula de este modo:

El lenguaje representa la forma más alta de una facultad que es inherente a la condición humana: la facultad de simbolizar. Entendemos por ello, de una manera muy general, la facultad de "representar" lo real por un signo, y de comprender el símbolo como representante de lo real, y, por tanto, de establecer una relación entre una cosa y otra distinta (1966: 26).

Dando más precisión al concepto, es usual distinguir signo de símbolo. Por signo suele entenderse un significante o señal dotados de referencia directa, cuya esencia consiste en expresar una única significación o designar una cosa o valor determinados, como sucede con los símbolos de la lógica o cualquier otro sistema semiótico. El símbolo, por el contrario, se caracteriza porque el significante (rueda) remite a otro sentido figurado no literal o manifiesto (eternidad, movimiento, etc.), eximiendo la significación de la referencia directa. Es, pues, una expresión cargada de "resonancia" puesto que aproxima dos sentidos, en principio ajenos (Durand, 1981: 20-21). El símbolo, en consecuencia, es un tipo de signo en el que un significante único tiene intencionalidad significativa duplicada: la ligada a la referencia literal y aquella a la que remite. Otra diferencia entre signo y símbolo procede de que mientras en el signo significante y significado son puramente convencionales, en cuanto ajenos uno al otro, en el símbolo están de algún modo vinculados como lo está el movimiento de rotación al de eterno retorno. Por eso el símbolo debe ser interpretado, mientras que el signo sólo pide ser descifrado. A su vez, una última diferencia radica en que ambos transmiten implicaciones muy diferentes: el signo no reclama connivencia de ningún tipo con quien se propone su desciframiento. Sin embargo, el símbolo involucra a su lector o intérprete, a través de formas diversas de provocación afectiva e intelectual, vinculando la esfera del lenguaje con la de las vivencias. Por eso lo que es símbolo para uno, en virtud de factores subjetivos, pueda ser simple signo para otro. De este modo, experiencias de orden prelingüístico y prelitterario aparecen como condición de la significación. No tienen, por ejemplo, la misma potencia semántica los símbolos marítimos para quien conoce el mar y para el que nunca lo ha visto. E imágenes y palabras como cruz o media luna son símbolos con significaciones y sentidos muy distintos, dependientes de experiencias preicónicas y prelingüísticas.

El compromiso semántico entre símbolo e intérprete adquiere su mayor eficacia cuando los símbolos no aparecen como unidades atómicas, puesto que toda palabra libera la plenitud de su significado sólo cuando se entrelaza en frases o relatos. Por eso el mito, la narración, el enunciado discursivo, etc. son dominio propicio para deducir la eficacia del simbolismo. De ahí la importancia de la literatura y de la interpretación

textual como mediaciones privilegiadas tanto para suscitar experiencias como para comprenderlas. No en vano Mircea Eliade valora la semántica implícita a los símbolos primarios, Ricoeur afronta la interpretación del ámbito narrativo y Lévi-Strauss sostiene con firmeza el principio de la significación contextual en los mitos. Con no menos claridad, las interpretaciones psicoanalíticas insisten en la exigencia de contextualizar los símbolos para dar cuenta de su alcance sintomatológico, del mismo modo que la hermenéutica de los libros sagrados en las diversas culturas, de modo predominante en la bíblica, interpreta los símbolos contextualizados en textos y relatos.

7.1.2. El simbolismo, del psiquismo a la palabra

La reduplicación de formas simbólicas que se interponen entre el espíritu y las cosas, usufructuando el intersticio que media entre realidad conocida y ausencia evocada, deja planteada la cuestión del porqué de esa actividad simbolizadora. Que las cosas puedan naturalmente simbolizar y, pasando al orden de los lenguajes, se reconozca la existencia de un "principio ideal simbolizador", con eso no se ha dado todavía cuenta de las razones que nos hacen apreciar el mundo, no como una jungla de cosas, sino como cosmos de símbolos al que concurren los lenguajes y las creaciones culturales. Se trata, por tanto, de clarificar por qué somos capaces de interpretar las cosas como símbolos y los símbolos como representaciones.

La respuesta, adelantada por Cassirer, radica en el cruce de lo lógico y lo psicológico. Por amplias que sean nuestras dotes lógicas para pensar las cosas y en las cosas, el ser humano las entrecruza y trenza con aspiraciones psicológicas que van más allá de ellas. Ello quiere decir que si el hombre es ser-con-las cosas, no por eso se limita a ser-para-las cosas, debido a que la naturaleza insuperable de lo fáctico no sustrae al yo de la secuencia de lo posible, de lo esperable y deseable. La fisura entre lo real y la liberación de las expectativas aproxima a la comprensión de la raíz interior del simbolismo.

Una conciencia habitada por proyectos y aspiraciones, motivada por un dinamismo no sedentario, es indisociable del ejercicio espontáneo de la imaginación, al tiempo intérprete del simbolismo natural y génesis del simbolismo cultural. La estructura de posibilidad y apertura que recubre el perfil de la conciencia, por una parte es consecuencia y por otra causa de la capacidad de simbolización, sin que sea posible establecer prioridad lógica entre ambas. Así es tanto si se sigue un enfoque psicocrítico como el de Freud, Jung o Bachelard, como ateniéndose a otro derivado de la descripción empírica de lo simbólico, como es el caso de Otto, Eliade o Lévi-Strauss. En ambas interpretaciones, se confirma el carácter arquetípico del simbolismo, incardinado antes en la experiencia lógico-psíquica que objetivado en códigos lingüísticos, si bien lo primero se

reduciría a un ámbito inefable sin lo segundo.

Para evitar malentendidos, advirtamos que invocar lo arquetípico no implica reducir el símbolo a la interpretación de Freud, que lo ve sólo como síntoma de los conflictos pulsionales del inconsciente. Esta reducción no aparece, en absoluto, en la obra de Jung. Es indudable que razón y conciencia son indisociables de la estructura corpórea involuntaria, de un inconsciente, génesis normal o turbadora de símbolos, pero eso no limita su significación a la de máscaras de la pulsión. Aquí Freud y Jung se oponen frontalmente. Es de este último, sin que ello suponga atencencia a su ortodoxia, de quien proceden sugerencias esclarecedoras, sin pasar por alto las de Merleau-Ponty, en *La fenomenología de la percepción*, cuya primera parte concluye considerando al cuerpo como símbolo de la dimensión arqueológica de la conciencia, concepto que tomará Ricoeur con fortuna (1975: 87-216).

En el contexto de su metapsicología, K.G.Jung precisa ampliamente el núcleo simbolizador del psiquismo a través de la noción de "arquetipo" por el que expresa las "imágenes primordiales" o "prototípicas" que forman parte de la vida misma del espíritu pero, al tiempo, actúan en relación con los procesos de la percepción. Los arquetipos no son, pues, exclusivamente originarios puesto que funcionan en dependencia de la experiencia percibida o perceptible. En cuanto perteneciente al psiquismo, el arquetipo es fijo, estable y falto de ambivalencia; en cuanto dependiente de la percepción y vinculado a la lexicalización lingüística compartida por una comunidad, se enviste de polivalencia y movilidad, convirtiéndose en símbolo. El arquetipo se caracteriza por su fijeza y univocidad, frente a la movilidad y plurivocidad del símbolo. Pero la operación psíquica por la que ambos se generan es la misma. De este modo, la rueda es arquetipo del esquema cíclico pero, en virtud de experiencias empíricamente compartidas, puede ser símbolo de la eternidad; el ave, arquetipo de lo aéreo, puede ser símbolo de lo leve, de lo ligero; la montaña, arquetipo de lo elevado, puede simbolizar lo divino o superior.

El dinamismo arquetípico es una categoría estructural del alma humana que actúa universalmente, aunque se pone en ejercicio a través de la diversificación temporal y espacial, según etnias, culturas, grupos humanos, etc., a modo de dinamismo transgresor en relación a lo perceptivo, con poder preformativo y unificador de la propia personalidad. En este sentido, el simbolismo se constituye como tercer orden entre el yo y el mundo de las cosas y de los otros, elevando lo natural a vivencia subjetiva, puesto que si la tensión simbolizadora es universalizante, se determina por la tendencia individualizadora y particularizada. En consecuencia, el simbolismo actúa como elemento religador, en primer lugar, entre lo real experimentado como hecho y su vivencia en relación con lo posible; en segundo lugar, entre lo universal, propio de la humanidad, y lo

particular específico de cada grupo o individuo (Jung, 2001).

La extensión de las tesis de Jung, magníficamente ilustradas y comentadas, las retoma la obra de G.Durand, particularmente su libro *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* (1981). Se continúa así una tradición hermenéutica que interpreta lo simbólico como virtualidad expresiva encauzada a través de grandes imágenes o prototipos, los complejos simbólicos. Tradición bien representada por Andrés Ortiz-Osés y su hermenéutica antropológica, siguiendo las huellas del llamado Eranoskreis o Círculo de Eranos, nombre propuesto en su día por Rudolf Otto, que en griego significa "ágape" o "comida en común". El grupo estuvo inicialmente compuesto por Rudolf Otto, Olga Fróbe, Karl Kerényi, Erich Neumann, James Hillman y Mircea Eliade, a los que se añadirán el propio G.Durand y personalidades de innegable significación como H.Corbin y J.Campbell. El Círculo publica, de 1933 a 1988, los *Eranos Jahrbücher* (Ortiz-Osés y otros: 1994).

Un ejemplo sobresaliente de esta tradición influida por Jung es la obra de Gaston Bachelard, sugerente muestra de cómo el simbolismo es expresión de la doble función de la imaginación: por una parte, ella es poder anterior a toda percepción consciente, vinculada a los arquetipos originarios; por otra, adquiere dinamismo a partir de la experiencia de los elementos naturales: el espacio físico, el aire, el agua, la tierra, el fuego. En consecuencia la imaginación constituye psíquica, sentimental y espiritualmente al sujeto. Ideas y sugerencias de Bachelard que se entrelazan con la belleza de sus textos, *La poética del espacio* (1965), *El agua y los sueños* (1978) y *La poética de la ensoñación* (1982).

La raíz psíquica de lo simbólico no puede ocultar que es en el lenguaje, en los lenguajes, en donde se hace eficazmente significativo y compartido, desvelando así la dimensión comunicativa de lo arquetípico, en cuanto que la asociación del sentido segundo a una cosa (rueda=eternidad, alondra=ligereza, cielo=sagrado) no es un acto comprensible a partir del uso solipsista del lenguaje, sino por el presentimiento de que la asociación simbólica será aceptada como sentido o como valor compartibles. Sin embargo, por qué se comparten sentidos simbólicos en permanencia y extensión no parece tener su razón suficiente sólo en las costumbres o lugares comunes lingüísticos de una comunidad de hablantes. Para que esto se produzca no de modo esporádico o coyuntural, sino en continuidad de tiempo y espacio, se requiere un subsuelo psíquico, más o menos común, que actuando sobre la naturaleza de la cosa justifique interpretar, de forma unánime, la rueda como eternidad o el cielo como lo sagrado. En todo caso, es en la esfera del lenguaje donde el orden natural y la espontaneidad psíquica adquieren plenitud simbolizadora. Esta complejidad establece también una línea divisoria entre lo

simbólico y otras formas de comunicación que recurren al uso indirecto del lenguaje, como hacen los sistemas semióticos unívocos, que tienen que ver con las modalidades de comunicación de mensajes. La naturaleza psíquico-lingüística del simbolismo se refuerza al apreciar, en términos de Ricoeur, las zonas de emergencia del simbolismo o, lo que es lo mismo, sus raíces germinales que, sin estrechar sus márgenes, podrían esquematizarse en torno a tres.

Una primera raíz cósmica se despliega a partir de las vinculaciones del ser humano con el mundo, en la variedad de sus elementos y manifestaciones - tierra, cielo, sol, luna, mar, meteoros, etc. - estrechamente asociados a implicaciones éticas y religiosas tan variadas como las que aparecen en ritos y prácticas preliterarias, de las culturas antiguas a las modernas, que dan paso a la inabordable riqueza mitológica, de la Prehistoria a nuestros días. La obra de Mircea Eliade o la de Lévi-Strauss, derivando sentidos no homologables, son ingentes monumentos que se asoman a la expresividad del mundo que se dice y manifiesta gracias al doble sentido de las palabras tierra, cielo, sol, etc.

La segunda raíz es la onírica, que inspira un variadísimo simbolismo, no reducible a la de los sueños, sino también a las fantasías conscientes y a situaciones en las que no acabamos de precisar ni conceptual ni lingüísticamente lo que sentimos. Son circunstancias derivadas de dimensiones complejas de la personalidad e incluso insospechadas para el propio sujeto, tanto en relación con su propia arqueología, como por lo que se refiere a sus expectativas y posibilidades. Lo onírico, con la bella dualidad de Sófocles, no sólo es espacio para los olvidos y represiones de Edipo, sobre los que Tiresias le hace volver (Edipo Rey), sino también territorio para los proyectos y empresas de Antígona, porque si existen muchas cosas asombrosas, "nada más asombroso que el hombre" (Antígona).

Por último, el simbolismo tiene una raíz poética vinculada explícitamente a la imaginación creadora que trae al lenguaje la potencialidad emotiva en relación con experiencias, internas y externas de todo tipo, objetivadas en creaciones artísticas. Danza, música, artes plásticas, en fin, la literatura de creación, etc., lo simbólico no obedece a la ley que regula la relación imagen/reproducción, sino a la que asocia imagen/expresión/creación, como bien advirtió ya Aristóteles al asimilar lo poético con lo práctico y operativo. Por la creación poética, las cosas pierden su carácter natural y anecdótico para generar un nuevo mundo, el de la connotación simbólica.

7.2. El lenguaje como principio de la imaginación simbólica

El concepto principio lo tomamos aquí en su plena acepción ontológica en cuanto que

por él se quiere expresar aquello a partir de lo cual algo tiene entidad y sentido, precisamente para hacer explícito que el lenguaje literario, no sólo es ámbito donde se trenzan símbolos, sino que es por sí mismo generador de simbolismo. Es en la palabra, en el relato, en el libro, en fin, en la lexicalización lingüística discursiva, por donde mundo, sueño o imaginación adquieren consistencia semántica simbolizadora. Sólo en el lenguaje como sistema de signos se hace factible disociar significante de significado sobrepasando la función identificadora y referencial de la palabra, abriendo un horizonte de sentido segundo no motivado ni circunscrito por el objeto. De este modo, rueda es símbolo en la medida en que se desvincule del significado referido a un objeto circular-giratorio y se retenga como significante de lo cíclico. Pero esto es sólo expresable en el uso lingüístico de rueda y no por la experiencia del movimiento de tal objeto, puesto que es la no identificación del significante con un significado lo que permite su flotación y desplazamiento. De este modo, la materialidad lingüística de los nombres liberados de la cosa puede constituirse en motivo para la creación artística indefinida. Las disposiciones simbolizadoras inherentes a la práctica literaria serán tanto más fecundas cuanto más amplios sean los contextos de relaciones que puedan ser establecidos, lo que remite al uso y fomento de la lectura y de la escritura, para asociarlos íntimamente al desarrollo de la imaginación entendida como facultad de invención. Es así como la imaginación se enriquece de la mano del lenguaje y de la praxis literaria.

Sería ingenuo presentar como novedoso el problema de la imaginación. Aristóteles le dedica uno de los capítulos más largos del libro III del *De ánima* (427 a 17-429 a 10), en donde la imaginación aparece como actividad intermedia entre los sentidos y la razón, pero advirtiendo también su aporía fundamental: es representación de una cosa y, al tiempo, posibilidad de superar esta misma representación. Dicha superación se produce, ya en el contexto de la *Poética* aristotélica (1456 y ss.), a través de la metáfora, figura que actúa como transgresión categorial al introducir un orden de significados nuevos en relación con el orden lógico ya constituido y dicho por el lenguaje usual. Para Kant la imaginación productiva es actividad que opera entre los datos sensibles representables y el concepto. Porque suministra a los conceptos del entendimiento la intuición correspondiente, pertenece a la sensibilidad (*Crítica de la razón pura*, B 151); pero en la medida en que su síntesis "es una actividad de la espontaneidad...", la imaginación es una facultad que determina a priori la sensibilidad" (ibíd., B 152). Consiste, por tanto, en la acción del entendimiento sobre la sensibilidad, puesto que la imaginación "figurada" o "speciosa" es la que, unificando experiencias, forma la imagen que sirve para la síntesis posterior a partir de la cual se forjan los conceptos.

Husserl actualiza la función trascendental de la imaginación con más radicalidad que Kant, puesto que ella viene a ser la verdadera instancia crítica frente a la realidad, a

través de la reducción trascendental por la que se neutraliza el sentido natural de los objetos. Debido a ello, la imaginación se eleva a condición del método fenomenológico en cuanto que por su acción se constituyen las vivencias y se hace posible que en la conciencia aparezca la verdadera esencia de la experiencia natural. Fundada en la actividad previa del sujeto, la imaginación se generaliza como desconfianza en relación con todo sentido aparente o inmediato (Husserl, 1962: 1).

En coherencia con una epistemología empirista, Hume atribuye a la imaginación una misión eminentemente reproductora donde la imagen es traza debilitada de la impresión, lo que no impide que ella sea también garantía de la memoria y del entendimiento (Hume, 1977: 352). En sentido contrario al empirista, Sartre entiende que la imaginación es activa sólo a condición de que su objeto esté ausente o no tenga existencia real. Ahora bien, puesto que en el seno mismo del ser habita la nada, como vacío o defecto a modo de gusano en el corazón de la manzana, la imaginación coincide con la conciencia realizando necesariamente su libertad para sanar o cubrir esa falla (nada) en el ser (Sartre, 1943: 57). En otras palabras, para Sartre la imaginación se motiva por lo que falta, por aquello que se percibe como posibilidad.

Decantando aspectos comunes de la diversidad de opiniones, la imaginación aparece como capacidad que sobrepaja el objeto real o la significación literal, aboliendo las atribuciones lógicas que implican, para sobreponer una nueva pertinencia predicativa en relación con los significados primeros. Imaginar, por tanto, deja de ser un acto de asociación de ideas o reproducción de imágenes pasadas, según una acepción muy usual no exenta de empirismo, para ser interpretada como operación constitutiva de campos semánticos nuevos. Por ella, en efecto, se hace posible ver más o percibir valores de orden psicológico, moral, espiritual, etc. a través de la transformación simbólica de la cosa. Y puesto que los símbolos los encontramos ya en el relato textualizado, es a través de la lectura e interpretación de textos por donde la imaginación alcanza a construir nuevas pertinencias semánticas, abriendo y ampliando el campo de la referencia. Asunto recurrente en G.Bachelard, G.Durand, J.Kristeva, R.Barthes y en las teorías literarias actuales, está presente en Schleiermacher y Dilthey, subyace a los intereses del último Heidegger (*Caminos de bosque*), se percibe al trasluz de los comentarios sobre la obra de arte en Gadamer y una buena parte de la obra de Paul Ricoeur, quien estrecha las dependencias entre interpretación simbólica y comprensión ontológica. Tentativa la suya que nos parece la más sugerente en la actualidad y que por eso ampliamos en el apartado siguiente.

7.2.1. La "vehemencia ontológica" del simbolismo y la metáfora

Ricoeur desplaza el centro de interés del símbolo a la metáfora, precisamente porque ésta queda circunscrita al ámbito explícitamente textual y ofrece, por tanto, mayor objetividad y garantías para su tratamiento. El símbolo se inscribe en un territorio tan amplio que dificulta el acceso a su significación. Para advertir las ambigüedades de lo simbólico basta recordar que oscila entre lo físico y lo psíquico, lo terrestre y lo celeste, lo divino y lo humano, el orden natural y el social, etc. La metáfora, sin embargo, es una invención libre del discurso, un tropo que puede ser analizado como efecto del lenguaje y en el contexto acotado del discurso en el que se inscribe. Ofrece, por tanto, garantías para ser interpretada con independencia de las motivaciones y vinculaciones prelingüísticas del significante y de cualquier otra connotación ajena al texto en donde se produce su efecto. Esto facilita el método de análisis y da más garantías a la interpretación, razón por la cual el funcionamiento metafórico debe servir de guía para interpretar el simbolismo y no viceversa.

Si en sus últimos escritos Heidegger había ilustrado bellamente la densidad ontológica de los lenguajes poéticos, Ricoeur amplía el proyecto de por sí inacabable, en continuidad del propio Aristóteles, quien había advertido ya la dimensión ontológica de la metáfora al interpretarla como tensión entre dos enunciados significativos y no como procedimiento de sustitución de una palabra por otra (Poética, 1458 b - 1459 a). Esto justifica hablar, no tanto de metáfora, cuanto de enunciados metafóricos, tesis fundamental en las poéticas actuales. Enunciados que conllevan tanta dificultad como hondura, de tal modo que, continúa Aristóteles, la construcción y el uso de las metáforas "es la única cosa que no se puede aprender de otro y es una señal de los dones poéticos congénitos; porque hacer bien las metáforas es percibir bien las relaciones de semejanza" (Poética, 1459 a).

Tras la sugerencia aristotélica, Ricoeur (1980) emprende un sinuoso camino en discusión con las poéticas contemporáneas anglosajonas de I.A.Richards, M.Black y Berdsey, para concluir que el efecto lingüístico de la metáfora provoca una "vehemencia ontológica" en el discurso especulativo de la filosofía, que impulsa a una reformulación del concepto mismo de realidad. Puesto que el enunciado metafórico, mediante la acción de los significantes, denota modos de ser reales perceptibles sólo a través de la tensión entre significado primero y significado segundo, eso quiere decir que impulsa a "pensar más" o "pensar de otro modo" aquello que el significante usual denota de modo directo. O, en términos lingüísticos, induce a replantear el problema de la referencia, liberada de las exigencias de la denotación empírica directa, e invita a reformular su sentido a partir de los "múltiples significados del ser". La dimensión ontológica de lo poético radica en esta capacidad para introducir "modos de ser" excéntricos en relación con los asociados al empleo usual de las palabras. No sin razón, el propio Derrida advierte que la definición

y uso de las metáforas lleva implícita, no sólo una filosofía, sino una red conceptual que constituye a la propia filosofía. Tal es el sentido del texto que significativamente titula: "La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico" (1989: 247-311).

Sin embargo, conferir valor ontológico al lenguaje poético, no por sugerente deja de ser problemático, puesto que todo enunciado metafórico es efecto de la ficción literaria que, a la postre, debe ser confrontada con el principio de realidad. Ciertamente que el texto poético abre dimensiones reales a nuestro modo de estar o ser-en-el - mundo, que no pueden ser dichas por el lenguaje directo, provocando un impacto innegable en la vida cotidiana, como sucede con símbolos y metáforas vinculados a sentimientos, expectativas comunicativas, incluso a la esperanza escatológica. Esto quiere decir que el símbolo y la metáfora abren el ámbito de la realidad posible, pero será la reflexión trascendental, en cuanto crítica dirigida a las condiciones de todo conocimiento, la que deberá tomar a su cargo la eventual legitimidad de la referencia o denotación del lenguaje poético. Con ello queremos decir que la poesía no licencia a la reflexión, como parecen solicitar Heidegger, Derrida y la crítica posmoderna deconstructivista, sino que solicita su interpretación que incluye, como en cualquier otro ámbito de enunciados, el análisis crítico sobre el alcance real de sus significados y la lógica de sus previsiones. Ahora bien, esta cautela más racionalista, en nada impide reconocer que toda obra realmente creativa ofrece una donación de auténtica realidad que reclama del lector actitud y disposición propicias para acoger o experimentar las cosas a partir de valencias no puramente usuales.

Pocos ejemplos tan eminentes como Antonio Machado que, sin transformarlas, intuye la hondura simbólica de cosas y vivencias de modo tan real como inaccesible para quien no vea en ellas más que "objetos a la mano". Toda su obra es demostración excepcional de tan sustancial realismo. Si tomamos el ejemplo de Castilla, sus poemas sobreabundan en sentido psicológico, histórico, en fin, espiritual, para quien lea sus versos a partir de una cierta experiencia del paisaje, de la espiritualidad, de la historia y de la psicología vinculadas a Castilla. Para la lectura no dispuesta a partir de tales experiencias poco dirán las estrofas finales, tan cargadas de realidad, como las que rematan el poema XCIX, "Por tierras de España", perteneciente a Campos de Castilla:

El numen de estos campos es sanguinario y fiero;
al declinar la tarde, sobre el remoto alcor,
veréis agigantarse la forma de un arquero,
la forma de un inmenso centauro flechador.
Veréis llanuras bélicas y páramos de asceta
—no fue por estos campos el bíblico jardín—:
son tierras para el águila, un trozo de planeta
por donde cruza errante la sombra de Caín.

Las palabras de Machado dirán poco o nada a quien no conozca y no esté dispuesto, cognitiva y afectivamente, en relación con lo que, geológicamente, no es más que un paisaje. Pero pocas explicaciones serán necesarias para hacer comprender su hondura a quien tenga experiencia de la plenitud histórica, espiritual y moral de Castilla. A esta luz, sus metáforas no serán tenidas por juego trivial de la fantasía, sino como esplendor de la imaginación que, sobrepasando la estrechez conceptual, pone ante el lector, con la aridez ambiental, realidades tan ciertas como las asociadas a la guerra, a los valores morales y espirituales, así como a la convivencia conflictiva, aquí prefigurados al trasluz del paisaje castellano. Por eso, no sin razón, puede decirse que Campos de Castilla no es una descripción sino una fiel interpretación de su realidad. En la misma clave parece que debe ser entendido Heidegger cuando insiste en que

la historia del mundo... es el destino que consiste en que un mundo nos dirige el habla. La palabra que nos dirige el destino del mundo no la escucharemos jamás a través de excursiones turísticas de tipo histórico-universal, sino solamente prestando atención al simple designio del destino de nuestra esencia, con el fin de meditarlo (1974: 160).

"Prestar atención" no es otra cosa que reflexión esclarecedora de las experiencias que concurren en la conciencia, a cuya luz los textos poéticos desvelarán la densidad de su realismo. Pero esto no es ajeno al movimiento que interroga y problematiza las propias vivencias, lo que, después de un largo recorrido, acaba dando razón a Husserl. Asuntos que Ortega y Gasset comenta con agudeza de ideas y belleza de estilo en trabajos tales como Ensayo de estética a manera de prólogo, Poesía nueva, poesía vieja, Adán en el paraíso, entre muchos dedicados a los estilos artísticos, a la metáfora, al paisaje, etc.

La consecuencia de este trayecto advierte que pensar a partir de los símbolos y del lenguaje poético es estímulo para ver las cosas y el mundo con ojos cada día renovados. Pero, al tiempo, solicita la vuelta sobre la propia subjetividad, sobre sí mismo, para encontrar las experiencias y claves que hagan plenamente significantes los textos. En

definitiva, los textos y el simbolismo significan en la medida en que el lector y el intérprete se desprendan de la apatía y la indiferencia.

7.2.2. Heterogeneidad simbólica y diversidad cultural

La heterogeneidad simbólica es en nuestros días una evidencia tan universalmente reconocida, que no sería justificable la atención dirigida sólo a los símbolos aceptados como matrices de los filosofemas y morfemas culturales más comunes en el pensamiento occidental, como son los griegos. Atender e interpretar el simbolismo propio de otras culturas es hoy tarea ineludible si se piensa en la creciente universalización de las relaciones humanas y culturales, con las consiguientes interconexiones simbólicas, en el propósito de una sociedad con sentido cada vez más cosmopolita, si bien con el reconocimiento de identidades heterogéneas. Propósito preñado de dificultades, porque es precisamente en el ámbito del simbolismo donde se desatan y sustentan las mayores diferencias de valores y criterios, no sólo sociales, sino los implicados en las propias visiones de la vida y del mundo. Esto quiere decir que "el diálogo que somos", siguiendo a Hölderlin actualizado por Gadamer, no puede ya realizarse por la permanente reversión a lo propio, atrincherándose cada cual en sus peculiaridades simbólicas. Pero tampoco el ideal de la comunicación puede sustentarse en la neutralidad indiferente, hilvanada por un logos nómada y apátrida, ni tampoco en la recapitulación dialéctica de la diversidad simbólica en una plenitud omniabarcadora y, por tanto, desidentificadora.

Las soluciones serían, quizá, más fáciles si el fondo de cada cultura no se hubiese fraguado asociado a un simbolismo originario - nacionalista, religioso, ético, artístico, institucional - que continúa siendo sustento de los imaginarios comunitarios y núcleo irrenunciable insumiso a estrategias de dominio con demanda de respeto también por quienes no forman parte de esa cultura. La dialéctica entre lo propio y lo ajeno plantea a nuestra actualidad uno de los retos más complejos que no puede ser abordado solamente en el terreno especulativo y mediante interpretaciones discursivas. Con diligencia más comprometida, pide descender al terreno social, introduciendo en el ámbito comunicativo prácticas exigentes de responsabilidad y respeto con el reconocimiento de lo ajeno.

Respetar y reconocer, para subsistir como actitudes duraderas y eficaces solicitan, en primer lugar, la responsabilidad ante sí mismo y con su propio patrimonio, a cuyo trasluz aparecerá tanto su contingencia como sus disposiciones para la comunicación con los demás. Esto quiere decir que la renuncia irresponsable al patrimonio simbólico y cultural propio, en fin, la hipoteca de sí mismo - individuo o comunidad-, equivaldría a la pulverización colectiva de todos porque no habría ya nada que poner en común, suprimido el contenido de los posibles diálogos, mensajes o contactos. Sólo a partir de

identidades plenas y responsables tendrá sentido la práctica del respeto como estructura moral del mundo de las personas (Kant). Y únicamente un yo rico, consciente de su cultura y dueño de sí es apto para el reconocimiento de la alteridad (Hegel). Si el maximalismo de la retórica libertaria acaba haciendo naufragar los proyectos realistas, al mismo destino conduce la elocuencia vacía de la indiferencia nihilista para la que todo es igual.

El ideal de una comunicación sin límites ni coacciones difícilmente podrá alcanzarse disolviendo la diversidad en anonimia, sustentada por el "ensiego debole" o invocando la neutralidad ontológica y cultural como parece sugerir la invitación a un diálogo impersonal sin horizonte de verdad y justicia, refugiado en esteticismos sin compromisos (R.Rorty, 1983; G.Vattimo, 1995: 160). Verdad, bien, virtud, conciencia, justicia, respeto, reconocimiento, etc., si no son patrimonio de nadie ni radican en actos o valores concretos, no por eso dejan de tener realidad y sentido como ideas límite que deben fecundar en profundidad la práctica diaria de individuos y comunidades, puesto que el diálogo intersimbólico e intercultural no es asimilable a estrategias coyunturales de acogida. En todo caso, la instancia y soluciones discursivas o simplemente lingüísticas son insuficientes para superar los problemas que conlleva la alteridad cuando ésta es ontológica y moralmente irreducible, como sucede en las relaciones entre personas y culturas. En consecuencia, los problemas de la interpretación de los símbolos se desplazan desde la simple hermenéutica de los lenguajes hacia la ética de la responsabilidad intersubjetiva (Mate, 1997: 216 y ss.).

Recapitulando un sentimiento generalizado en nuestros días, Ricoeur sintetiza toda esa constelación de problemas previniendo sobre la relatividad, no la indiferencia, desde la que estamos obligados a comunicarnos:

Cualquier esfuerzo por comprender es un esfuerzo situado. Pero... no podemos practicar una tradición sin introducir la conciencia crítica de su relatividad con respecto a otras tradiciones... La apertura hacia las demás culturas es hoy la condición de nuestra adhesión a un centro de perspectiva. La tensión entre lo "propio" y lo "extraño" forma parte de la interpretación, a través de la cual intentamos aplicarnos a nosotros mismos el sentido singular de una tradición concreta (Ricoeur y otros, 1985: 35).

7.2.3. Funciones pragmáticas y legitimadoras del simbolismo

El concepto "pragmático" quiere aquí expresar la eficacia operativa del simbolismo sobre la experiencia social de individuos y comunidades, en las que ejerce influjos de indudable

y duradera trascendencia. Por su fuerza simbolizadora el ser humano ha ido conquistando y transfigurando el mundo natural y fundando la diversidad y riqueza cultural. Pero, a su vez, cada hombre nace ya en medios simbólicos - artísticos, sociales, religiosos, morales, científicos - que, en reciprocidad, lo configuran y, en gran medida, condicionan las manifestaciones existenciales más notables de su vida. Por diversos caminos, el simbolismo prefigura la identidad, tanto individual como colectiva, precisamente por su condición de mediador universal entre el yo y el mundo. Con acierto escribe Lacan:

Los símbolos, en efecto, envuelven la vida del hombre, con una red tan completa, que son los que unen, antes de que venga el mundo, a aquellos que lo van a engendrar "en carne y hueso", que ellos aportan a su nacimiento con los dones de los astros, si no con los de las hadas, con el designio de su destino; le prestan las palabras que le harán fiel o renegado, la ley de actos que le seguirán hasta el punto en donde no se encuentra aún, y más allá de la muerte misma; y por ellos su fin encuentra su sentido en el juicio último en que el verbo absuelva su ser o lo condene, salvo en el caso de alcanzar su realización subjetiva en el ser-para-la-muerte (1966: 279).

Compendio lúcido, incluso didáctico, raro ejemplo de claridad y concisión en la enmarañada, cuando no incomprensible, literatura de su autor. Dentro de esta función genérica, puede analizarse la función simbólica desde tres perspectivas.

A) Categorías psicogenéticas

Los símbolos, en particular los más lexicalizados y textualizados como el mito, el cuento, la leyenda, la representación, el poema, etc. han contribuido a estructurar experiencias haciendo más reales y estables diversos ámbitos de la subjetividad. La lengua y la literatura, con otros complejos simbólicos tales como el dibujo, la danza, el juego, el baile, la música, etc. han ido estableciendo relaciones y dependencias entre las categorías subjetivas (antropológicas) y objetivas (cultura sedimentada), si seguimos las sugerencias de C.Geertz (1988). Y son clásicos los criterios de F.Boas, que aquí se pueden sintetizar en torno a tres. El primero es la afirmación de la identidad estructural de la mente humana, rechazando todo tipo de diferenciación etnológica esencial y, por tanto, de racismo, elevando a igualdad de valor los sistemas simbólicos correspondientes. El segundo se refiere a la relatividad entre las conexiones subjetivas y las objetivas, ligadas a culturas diferentes. El tercero es el presupuesto según el cual el lenguaje simbólico es vehículo privilegiado de acceso al pensamiento (Boas, 1964: 212).

Aunando ideas de Piaget y Vigotsky, recordadas en el capítulo anterior, pueda ser que los lenguajes simbólicos sean posteriores a ciertas actividades mentales, pero esto no impide afirmar que la función simbolizadora entra en acción a edades muy tempranas (el niño idealiza prematuramente los objetos transmutando su esencia: escoba = caballo; cubo = casco), de tal modo que esta función es el esencial principio de la evolución ontogenética y filogenética. Por su mediación, el ser humano se va rescatando de las coacciones naturales, de tal modo que las creaciones simbólicas actúan reflexivamente haciendo progresar al organismo que las origina. De ahí que literatura, arte, ritualidad, etc., así como los demás complejos simbólicos sean estímulo esencial para el progreso de la conciencia individual y para la promoción cultural de la especie. La antropología actual desarrolla con amplitud estos presupuestos, en continuidad con las tesis de Herder, Humboldt y Boas, que vienen a confluir con la epistemología genética y la psicología cognitiva, y se ven confirmados con formas actuales de interpretar los fenómenos humanos, como vimos en el capítulo anterior.

El vigor del simbolismo alcanza su máxima expresión en los lenguajes simbólicos propios de textos sapienciales o que recogen las tradiciones religiosas y espirituales de un grupo o comunidad. Son éstos los que, en virtud de su propia eficacia reflexiva sobre los hablantes o creyentes, modelan los pensamientos más íntimos, regulan la utilización y comprensión del medio, prejuizan las relaciones comunicativas y determinan la percepción utilitaria o mágica de los seres naturales y objetos artificiales: tabúes, plantas, piedras, magos, sacerdotes, montañas, semillas, etc. En este tipo de simbolismo adquiere particular vigencia el principio de la relatividad lingüística formulado por Whorf, según el cual quien habla y el que lo escucha se encuentran atrapados por una especie de ley natural. Y sabemos muy bien que tal fuerza preformativa no es sólo propia de las sociedades primitivas.

B) Categorías axiológicas

Es un lugar común en la antropología, en la sociología y en la filosofía de la cultura, afirmar que los complejos simbólicos actúan como esquemas previos de evaluación, no sólo en cuanto se refiere a los supuestos espirituales, cosmológicos y morales, sino también en lo que concierne a valores de uso, tan matizados desde siempre por los símbolos de mitologías y religiones. Es conocida la diversidad de valoraciones del tiempo vinculadas a los grandes símbolos, desde las antiguas culturas mesopotámicas hasta nuestros días. El tiempo cosmológico, objetivo o del mundo es vivido de acuerdo a una secuencia diacrónica asociada a los grandes sistemas simbólicos de los tradicionales textos religiosos y espirituales de cada cultura (Ricoeur y otros, 1985). Incluso la vida como decurso temporal y la muerte como escatología o como fin son valores

dependientes de referencias simbólicas. El gran tiempo cósmico, como acontecer necesario, se dota de medida y la temporalidad se ubica en cuanto que los meses, semanas y jornadas solares van adquiriendo valor en relación con la fiesta, la celebración, los acontecimientos fundadores, simbólicamente rememorados a través de los ritos de año nuevo, de iniciación, de inclusión en la comunidad adulta, etc. De no menor significación es el simbolismo relacionado con las concepciones vinculadas a la interpretación de la muerte entendida como inicio de una temporalidad no diacrónica.

Con mucha más evidencia, las realidades naturales, del árbol a los animales, los utensilios e instrumentos adquieren valor a partir de su amparo simbólico, como demuestra la obra de Lévi-Strauss. El mismo valor del cuerpo humano, no sólo en las civilizaciones primitivas, sino también en nuestra actualidad, está asociado, en gran medida, a la remitologización originada a partir de los grandes complejos de símbolos que se despliegan en torno a los mecanismos de la publicidad, inherente a la sociedad de bienestar y de consumo. Con independencia de actitudes subjetivas, en nuestros días a diario experimentamos que el valor no se deriva tanto del ser de la cosa cuanto de su relación con modelos, símbolos al uso y de las conexiones que con ellos se establezcan (cf. *infra*, 8.3.2).

Son presupuestos simbólicos los que han motivado concepciones más estáticas o más dinámicas de las culturas. Es prototípico el ejemplo del carácter estático de la civilización egipcia, en dependencia de su simbología mortuoria, pero también, como señala P.M.Schuhl, el específico desarrollo de la cultura griega a partir del poder de su incesante remitificación (*Machinisme et Philosophie*. PUF, París, 1947). No es discutible el ingente progreso que supuso para el dinamismo cultural occidental, y para la propia ciencia, la investigación sobre el logos - razón o principio - que se inicia muy específicamente con los presocráticos. No obstante, sin suscribir las tesis de Farrington, quizá en Grecia se frena el desarrollo técnico porque no se aprecia como valor la disminución del trabajo o aminorar el esfuerzo, con una mentalidad anclada en la mítica simbólica muy sugerente pero tal vez en demasía rememorativa de la heroicidad. En ella el modelo simbólico se sitúa en el forzoso bregar, mítico y ancestral, en cuyo contexto la "necesidad" (*ananké*) y la parte que a cada cual le toca como "destino" (*moira*) sobrepujan en poder incluso al propio Zeus, según confiesa el osado Prometeo (*Esquilo, Prometeo encadenado*, vv. 505-525, Gredos, p. 561).

Posiblemente en la memoria simbólica que pesa sobre la cultura política, social y económica, incluso en la clásica ateniense del siglo V, no tenía cabida el empeño por aliviar el esfuerzo lo que, entre otros problemas, hace comprender la razón de haber mantenido y defendido la esclavitud. En este sentido Prometeo, héroe del ímpetu

arriesgado y anticonformista, es cruelmente castigado, según los bellos versos de Esquilo. Y el gran alegato a favor de la grandeza humana que canta el coro de Antígona, de Sófocles, se inscribe en el contexto heterodoxo en el que se desenvuelve la acción de la protagonista, sorprendida enterrando a su hermano Polínices en contra de la prohibición de la ciudad de Tebas. Y, como en Grecia, la repercusión axiológica del simbolismo ha sido una constante en el desarrollo, consolidación o cambio de valores en la llamada civilización occidental.

C) Categorías de legitimación comunitaria e institucional

El simbolismo ejerce una función prefiguradora de roles, funciones e incluso identidades que el individuo va adquiriendo en la comunidad o sociedad en la que convive. Este asunto, como los anteriores, es más visible en sociedades menos desarrolladas, pero también es fenómeno generalizado en la diversidad de culturas, hasta nuestros días, vinculado al problema de la legitimación, puesto que alcanza a instituciones e individuos. Al respecto deben ser recordadas las obras de E.B.Tylor, las ya clásicas de M.Mauss, y no menos las de E.Durkheim. En la actualidad, recapitulando supuestos de la investigación social y antropológica, es de notable clarividencia la obra de P L.Berger y Th. Luckmann, que se compendia en la pequeña síntesis *La construcción social de la realidad* (1989). Siguiendo numerosas y bien conocidas experiencias, puede afirmarse por motivos comprobados que el ámbito de las relaciones sociales discurre asociado a la influencia simbólica en la legitimación de la diversidad de sus instituciones y mediaciones.

Legitimación institucional, en primer lugar, en cuanto que las comunidades de cohabitación natural se desarrollaron hacia sociedades de convivencia y colaboración en estrecha dependencia de la incorporación de relatos, mitos y acontecimientos fundadores, rescatados por el simbolismo narrado o escrito, que se erigen en legitimadores de las instituciones comunitarias, subsistentes al amparo de tales símbolos originarios, sacrales o ya secularizados, pero no por eso menos eficientes. Por una parte, este efecto de concurrencia simbólica puede contribuir a la cohesión social y a la vinculación ética para movilizar proyectos comunes. Por otra, puede erigirse también en núcleo de ideología excluyente y violenta contra todo lo que no se adecue a los cánones de la ortodoxia establecida al amparo de este o aquel universo simbólico. Divergentes en las consecuencias, ambas situaciones vienen a probar el mismo poder configurador del simbolismo.

Son grandes relatos, epopeyas y poemas como *La Ilíada*, *La Eneida*, *El Cantar del Mío Cid*, *Los Nibelungos* y otros grandes poemas, por ejemplo, el libro maya/quiché del

Popol Vuh (= Libro de la comunidad) los que han actuado, con la ambigüedad que advertimos, como contraseña de referencia y principio legitimador de empresas tan notables como son colonizaciones, constitución de estados, instauración de formas de vida, etc. Empeños tan extraordinarios como no exentos de violencia inscrita o derivada de las mismas motivaciones simbólicas. Actualmente no es menor la influencia del simbolismo, si se tienen en cuenta los efectos de los grandes textos, como la Biblia y el Corán, vinculados a religiones con influencia cosmopolita.

Legitimación de las mediaciones sociales. Costumbres populares, formas de concebir la familia, roles profesionales, comportamientos, funciones sociales, etc. son reflejo del simbolismo tradicional muy ligado a la literatura, también aquí ambivalente: pueden actuar como marcos activos previos de referencia para el impulso creativo, o pueden ejercer de reactivo para el anquilosamiento retrógrado. En ambos casos se muestra la eficacia subconsciente de los sistemas simbólicos, que legitiman unas formas y deslegitiman otras, dando lugar a lo culturalmente normal o anormal. Si esto es más perceptible en el ámbito de las creencias, consideradas en su dimensión social, no lo es menos en el terreno de lo artístico y de lo puramente costumbrista. En este sentido, se habla de lo más o menos tradicional o renovador, de lo que se aparta o se atiene a los cánones, de lo peculiar y lo foráneo, de lo ortodoxo y lo heterodoxo, de lo identitario y lo diferencial, etc.

El simbolismo, en consecuencia, no es sólo eficaz para la legitimación sacral de los magos, del papel de los ancianos o del tío paterno en las sociedades primitivas (Lévi-Strauss). Sin hipertrofiar sus funciones, también lo es en las culturas avanzadas, en las que, posiblemente con más vigor que en las primitivas, la sociedad actual se alimenta por obra y virtud de los propios símbolos y por las remitificaciones que ella misma genera. Decimos símbolos y no signos, porque los modelos en nuestra actualidad no remiten a una cosa, sino que proponen instaurar ámbitos de sentido ideal, de comportamientos y actitudes. La marca consagrada, el símbolo/modelo de mujer o de hombre, el simbolismo comercial que propone el uso y consumo de este o aquel producto, etc. se presentan como síntesis significativas de ideales vitales, morales, culturales, sociales, etc., que concluye en un proceso de identificación por lo exterior y artificial, cuando no por lo fútil y banal (cf. infra, 8.3.2). Objetos, personas, actitudes, propuestos y depuestos como símbolos/modelos, en incesante movimiento que enajena, normaliza o singulariza, crea y/o destruye. Los símbolos, en fin, envuelven toda la vida de los seres humanos: embellecen su nacimiento y adornan su muerte, le juzgan, absuelven o condenan, sacian su hambre según modalidades de artesanía culinaria, subliman sus instintos en sentimientos y tenemos certeza de que por los símbolos se declaran las guerras y se establecen alianzas.

7.3. Forma específica de la experiencia artística

Sin propósito de establecer trincheras entre conceptos, pero evitando también trivializar los significados, decimos aquí experiencia artística y no estética porque ésta es ya consideración de segundo orden respecto a las vivencias de las que procede la obra de arte, asunto que aquí nos interesa, en continuidad con la reflexión sobre el simbolismo, inmediatamente anterior.

Partimos de dos cautelas, a la vez aclaraciones metodológicas. En primer lugar, el concepto arte condensa objetos tan heterogéneos y reacios entre sí que van desde los ahormados por la densidad de la materia, a los trenzados por el soplo aéreo del verso o la sublimación del sonido; unos y otros dependientes en su origen de oficios y actividades tan diversas como las de escultor, músico, poeta o artesano creador e imaginativo. En segundo lugar, reconocida la inaccesible lógica de los inventarios, tanto por lo hecho como por las formas de hacerlo, cabe preguntarse, también en nuestros días, si hay un logos artístico, esto es, algo en virtud de lo cual se justifica que una obra u objeto encuentren acogida en la que, conceptual y tradicionalmente, llamamos "Historia del Arte". La respuesta negativa supondría pulverizar el propio concepto y, con él, su historia. La positiva obliga a la contrapartida de dar cuenta de ese logos - razón, fuerza, principio, motivo, experiencia - que otorga calidad de artística a una cosa - de la pintura rupestre a una sinfonía - diferenciándola de todo cuanto no merece situarse en ese rango.

La cuestión interesa particularmente a nuestra actualidad cuando la actividad artística parece desvinculada de la menor obligación de justificarse a sí misma, según no pocas elucubraciones estéticas al día. Ahora bien, un mínimo de coherencia obliga a cuestionar por qué algo es artístico o no lo es, admitida de antemano la disidencia en los argumentos. En tal empeño, no parece arriesgado afirmar que una ligera descripción de las vivencias artísticas, por encima de sus infinitas formas y manierismos, incluidos los actuales, no carece de motivos para afirmar que el logos de la creación artística ha sido siempre la expresión objetivada en una obra - plástica, musical, poética, etc. - de la resonancia que el fondo de las cosas proyecta sobre sus formas mediante la acción de quien sea capaz de percibirla.

En consecuencia, por una parte, lo artístico es expresión de lo que no está bajo los ojos pero con eficiencia subyace a las realidades espaciales, temporales, sentimentales, etc.; por otra, el arte se ha desarrollado como el más poderoso recurso para liberar de la tiranía de la racionalidad, obediente sólo a su propia ley, que es la superación gratuita de las valencias usuales de los objetos, a modo de respuesta a su "necesidad interior", dirá Kandinsky. Expresión de la interioridad y liberación de la racionalidad, no son don

espontáneo porque están al alcance sólo de quien es capaz de sobreponerse tanto al realismo que ata al pragmatismo de medios y fines, cuanto a su propia singularidad regida por la usura de la lógica racional. Lo que supone no poca genialidad, supresora del sentido común, porque para expresar las resonancias del fondo, el artista debe pasar por la parcial o total interpretación, cuando no disolución, de las formas. Así sucede no sólo en el arte abstracto, sino en la obra realista o descriptiva, cuando realmente es artística.

Aunque parezca parcial y coyuntural, el criterio que acabamos de apuntar no es invención urgida por los tiempos, puesto que se decanta de la reflexión estética desde la antigüedad de Aristóteles hasta la actualidad, incluidos Nietzsche o Blanchot, cuyos supuestos lo refuerzan. Pero la amplitud de la diacronía no exime de los desacuerdos, puesto que no es el nuestro tiempo solícito de criterios, ni éticos ni mucho menos estéticos, oscilante en la paradoja de estar a la moda - mercancía niveladora- y el esnobismo vindicador de originalidad y obra nueva, resuelto en la negación de cualquier categoría estética, ni fuerte ni débil, para concluir que tal problema es asunto carente de sentido. No cabe duda de que preguntarse hoy por el logos artístico pueda parecer tentativa anacrónica, temporal y conceptualmente, porque lo correcto es aceptar como arte lo establecido por la publicidad, el mercado o el gusto del público comprador. Y, con asentimiento no discutible, vulgarmente se tiene por artístico aquello cuyo autor encaja en lo políticamente correcto, tanto en el campo de la literatura como en el de la plástica o el musical.

A pesar de tales advertencias y en la certeza de que el pluralismo artístico es insumiso a topologías conceptistas, no por eso el cometido reflexivo queda eximido del propósito de cuestionar el valor de tantas obras que, sin razones perceptibles, se presentan en nuestros días como arte. En contrapartida, aceptando la contingencia de los mecanismos de convicción en asuntos de gusto, también deben ser dadas algunas razones a quien pregunte por qué es arte el Moisés de Miguel Ángel, Las Meninas de Velázquez, el Profeta de Gargallo, pero también el Guernica de Picasso, El Grito de Munch o una acuarela abstracta de Kandinsky. Y, con más apremio, por qué las Pinturas negras de Goya son apreciadas como una de las cumbres del arte contemporáneo.

7.3.1. El símbolo artístico: dialéctica expresión/ocultamiento

La fecundidad expresiva es categoría esencial del valor artístico. No en vano Octavio Paz asimila la obra de arte a "máquina de significar" y Kandinsky la asocia al poder de perforar la corteza de las apariencias y captar su principio interior creativo, convencido de que la realidad física del mundo y las formas reales son contrarias a la expresión: por eso el arte no puede ser más que abstracto (Kandinsky, 1982). Ampliando la capacidad

expresiva, Paul Klee entiende que el arte debe dar una imagen alegórica de la creación. Puesta la mirada en su ejecutor, la obra es realidad por la que se manifiesta la más alta facultad de la condición humana: la facultad de simbolizar, esto es, de manifestar lo real por un signo, disposición exclusiva que eleva al hombre sobre los animales. Sólo él es capaz de sustituir las cosas por su representación, porque, distanciándose de todos los demás, aprecia el mundo como entramado de símbolos que la humanidad ha plantado antes de su nacimiento. La obra artística, en consecuencia, es prospectiva: su presencia hace que las cosas se ofrezcan transparentes, desnudas, aligeradas de la densidad gravitatoria de su morfología. Si continuamos con las bellas palabras de Heidegger, evocando las botas campesinas pintadas por Van Gogh, el arte es epifanía de un nuevo mundo, de muchos mundos de la vida. Por eso

en la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero está estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde (Heidegger, 1998: 23).

Sin discutir ahora rangos y diferencias entre artes y ciencias, ambas comparten la facultad de expresar y permiten acrecentar el mundo sin evadirnos de él: las ciencias, obligadas por la superioridad natural de la materia y sus fijaciones, lo ensanchan por la vía de las conquistas racionales; las artes, regidas por la ley de la gratuidad expresiva de la imaginación, trayendo a luz lo que el ojo no ve ni oye el oído.

Ahora bien, nada tiene dirección única y la expresividad imaginativa que traspasa la densidad natural de las cosas actúa al mismo tiempo de pantalla, disfraz, máscara que se interpone entre el mundo y quien lo contempla: dueños de los símbolos, somos también sus rehenes porque con la apertura de la porosidad molecular de las cosas, su realidad se dispersa, se revela pero también se enmascara, porque su integridad queda sometida a la medida singular que impone el artista. Por eso ninguna representación artística es revelación evidente ni en ella queda sancionado el excedente de sentido de su objeto, resto compensatorio para otras interpretaciones. En consecuencia, el arte eleva entre el yo y las cosas una medianera que implica su conquista parcelada y retardada. A diferencia de las ciencias, las artes responden a una visión fragmentada de lo existente, porque van en pos de un significado no alcanzado nunca del todo, de una revelación que no acaba de anunciarse, de una distancia que se dilata, de una visión al trasluz en riesgo de permanente desenfoque. Su régimen es la oposición complementaria revelar/ocultar porque la presencia histórica de las cosas se construye sobre la matriz ser/figurar,

incluidos los modelos divinos, si pensamos en los griegos. Esta oscilante dialéctica ha sido agente esencial del desarrollo de la diversidad de obras y artes, sin resolución por ninguna. Ella ha sustentado diacrónicamente su oficio inacabado en el que se inscriben como contemporáneos Esquilo y Shakespeare, Bach y Stravinsky, Fidias, Rodin y Gargallo, todos símbolos de originalidad complementaria. Por la misma razón, Prometeo, Antígona, Don Quijote, Otelo o Celestina son símbolos no circunscritos por la caducidad de la diacronía.

7.3.2. El arte, expresión de la "figura viva" de lo real

Si la oposición complementaria revelar/ocultar es el sustrato sobre el que discurre el simbolismo artístico, exento de reglamentación científica pero sin entrega a la esquizofrenia, debemos ahora preguntar qué revela y qué oculta la obra de arte. La respuesta tiene una historia de autoridad bien documentada que evocaremos brevemente a partir de Kant.

Sin apartarse de la ortodoxia kantiana, cabe decir que es en la *Crítica del juicio* donde se inaugura la subjetivización del sentimiento estético, eximiéndolo de la supeditación a la actividad del entendimiento, al hacer del juicio del gusto un verdadero "sensus communis", con fundamentos a priori, pero no regulado por conceptos o categorías (Kant, 1977: § 10-22). De toda su precisa analítica sobre el juicio estético y las más empíricas observaciones sobre "lo bello y lo sublime" podemos concluir que Kant tuvo claro que el espíritu está dotado de poder para descubrir en la naturaleza aquello que ocultan las apariencias corporales: su vida íntima, depositaria de fuerza, vigor y poder que provocan a la sensibilidad para sobrepasar los límites que le marcan los sentidos. Bajo el oficio de la imaginación, por ese camino se fraguan los juicios estéticos, indisolubles de los sentimientos de lo bello y lo sublime. Es sin embargo Schiller el que da un paso decisivo al vincular el arte con el impulso de la propia naturaleza que, cancelado el determinismo y superadas sus funciones mecánicas, se ofrece como provocación a la libertad.

A partir de este supuesto de fondo, muy específicamente en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Schiller propone una estética marcada por una ontología que se puede calificar de vitalista, en la que resuena el panenergetismo, de la vis viva de Leibniz, esencia inmaterial y universal de la naturaleza. No cabe duda, para Schiller, de que los seres naturales se sustentan y perduran en virtud de lo que él mismo llama impulso, que se manifiesta según tres modalidades. En primer lugar, como impulso sensible que condensa la dimensión natural de los seres, de los inorgánicos a los orgánicos, esto es, la vida en su más amplio sentido, por el cual descubren sus aspectos

sensibles. En segundo lugar, en ellos radica el impulso formal mediante el cual se exhibe la figura, no sólo como elemento externo que distingue, sino como compendio de todas "las propiedades formales de las cosas y todas las referencias de las mismas a la facultad de pensar". Un tercer impulso, el impulso del juego, sintetiza los dos anteriores y los hace comparecer como figura viva (*lebende Gestalt*), por la que se expresan todas las propiedades estéticas, lo que en su más amplio sentido se llama belleza, objeto de la obra de arte. Con sencilla claridad así lo manifiesta el propio Schiller:

Un bloque de mármol, aunque sin vida, puede llegar a ser, en manos del arquitecto o del escultor, una figura viva: un hombre, aunque vive y posee una figura, no es, sin embargo, por ello figura viva. Para serlo hace falta que su figura sea vida y su vida figura. Mientras estamos pensando en su figura, ésta carece de vida, es una mera abstracción; mientras sentimos su vida, carece ésta de forma, es una mera impresión. Sólo cuando su forma vive en nuestra sensación, adquiere forma en nuestro entendimiento, entonces es figura viva. Y ése será el caso, siempre que lo juzguemos como bello (1991: 151).

En consecuencia, el Moisés es obra de arte grandiosa porque Miguel Ángel fue capaz de extraer de la pura materialidad del mármol una figura viva, un mundo de expresión supramaterial, irrealizable sin la conjunción de la solidez de la materia vivificada por la acción emotiva del escultor. Por tanto, atendiendo a la experiencia puramente sensible, se puede concluir con Schiller que una obra es artística cuando expresa la vida interior de la naturaleza a través de la forma que la intuición emotiva del artista ha sido capaz de conferirle. El arte, pues, no destruye la naturaleza, sino que extrae sus potencialidades vitales a las que presenta refiguradas. Más que símbolo representativo, es expresión por la que se manifiesta la interacción de sujeto y objeto, en cuanto que el artista es captado por la fuerza viva de los seres que en su obra adquiere objetividad sensible. Esta mutua intercaptación o interacción es lo que Schiller llama "impulso del juego". En el juego, en efecto, la previa objetividad de las reglas pasa a la representación mediante la acción subjetiva del jugador. Y si bien es cierto que el jugador hace significantes las reglas, éstas le preceden, se le sobreponen y prejuzgan su acción, lo mismo que la naturaleza previene la acción del artista.

Continuando en la estela de Schiller, el logos artístico radica en la conjunción del genio creador con la esencia polivalente, siempre impulsiva y dinámica de la realidad. Es, por tanto, impropio desvincular lo objetivo de lo subjetivo, puesto que las potencialidades ónticas de las cosas no pasan a la expresión sino mediante la intuición subjetiva y emotiva del artista. Esto supone reconocer, por una parte, que no todos estamos dotados de esa capacidad de penetración intuitiva; ella es sólo atributo del genio. Por otra, sin

pensar aquí en Heidegger, hablar de potencialidades óntico-emotivas lleva implícita la afirmación de que los seres son más de lo que ofrecen a la mirada usual en cuanto dotados de vitalidad interior, dimensión originaria sugerente y provocativa. Nada está muerto en la naturaleza: cada ente es depositario de virtualidades que desbordan su aparecer.

Las infinitas motivaciones de la creación artística parten de la convicción de que en la realidad radica el vigor, la fuerza, lo poderoso que amenaza o sobrecoge, lo espantoso que fascina y cautiva; lo sereno, dulce, atrayente o repelente; lo imponente, apasionante, encantador y acogedor; lo santo y lo diabólico; lo festivo y alegre y no menos lo triste y luctuoso; el amor y el odio, la armonía y el desconcierto, también las facetas ridículas y banales de las cosas. Del mismo modo, en cada ser individual fluye lo esencial, universal, superior e infinito, para cuya expresión es suficiente la intuición del artista, sin el recurso al mimetismo estético del platonismo. Por último, las cosas son, y en qué medida, depositarias de los elementos que las constituyen físicamente: materia, color, medida, peso, textura, densidad, etc. En fin, todo un entramado que las articula en su entidad y que la intuición del artista es capaz de dominar, incluso prescindiendo de sus aspectos figurativos o realistas. La obra de arte, en consecuencia, no prescinde de cuerpos y objetos, pero los toma como pórtico y apertura, esto es, los aprecia como símbolos de su trasmundo óntico, para cuya expresión no echa mano de las medidas y apariencias sensibles.

Con valoración variable de unas potencialidades sobre otras, acogida a estilos muy diferenciados, la Historia del Arte fue el despliegue de ese inacabado descubrimiento expresivo de la polivalencia realista. En nuestros días, son recurrentes las formas artísticas marcadamente simbólicas y abstractas, en las que no por eso deja de ser apreciable su dimensión óntica, en cuanto que los propios elementos constitutivos de la materialidad han pasado a ser objeto de expresión: el espacio como esencia no constreñida a tres dimensiones, el color apreciado en sí mismo como valencia, la pura literariedad o la musicalidad. Del mismo modo, traspasando la figuración, los diversos surrealismos ahondan las potencialidades inconscientes o sentimentales, y explícitamente los expresionismos son respuesta a la provocación de la interioridad.

Si éstos son los principios, cabe afirmar que en toda obra de arte, también en la menos figurativa, descriptiva o narrativa, deben ser perceptibles, explicables o interpretables los elementos que han inspirado su creación. Exigencia aplicable también a las obras y estilos más dominados por el realismo, en cuanto que también ellas adquieren carácter de tales, no por el verismo de la escenificación narrativa o figurativa, sino por la simbolización expresiva. Si seguimos el mismo criterio, se entenderá entonces que la

mano repintada sobre la roca a la entrada de la cueva de El Castillo adquiere rango de arte porque su trazo elemental expresa la potencialidad emotiva de aquel cobijo: lugar sagrado, morada, en fin, símbolo que remite la atención a una potencia o significado no evidente. Igual criterio debe ser aplicado a aquellos estilos o modalidades artísticas en los que se transgreden las formas en favor de la expresividad transformal o abstracta: también aquí debe ser entendible qué o cuál es esa dimensión óptica que se pretende objetivar expresivamente. Reconocer que Las Meninas de Velázquez son arte por su representación figurativa supondría la misma ausencia de criterios estéticos que negar carácter artístico a los Músicos o al Guernica de Picasso por su ausencia de realismo.

7.3.3• Naturaleza de la intuición artística

Si las potencialidades reales previenen la subjetividad del artista, queda por aclarar la naturaleza del acto por el que se materializa su expresión. En cuanto supresora de la tiranía de la racionalidad, la motivación originaria de la obra de arte no puede ser de orden lógico racional, sino de naturaleza emotiva respecto a las potencialidades ópticas, cuya intuición es anterior y superior a la conciencia perceptiva del artista. Por eso, con frecuencia, el artista es incapaz de dar cuenta de sus propios impulsos creativos, en cuanto que proceden del carácter inmediato de su intuición emotiva. El concepto intuición, sin ajustes semánticos, expresa relación directa con la cosa, su captación sin mediaciones perceptivas, a modo de experiencia anterior a toda determinación racional, por la cual el objeto es penetrado por el sujeto activando la vivencia de su creatividad. A su vez, el atributo emotiva viene a expresar que tal experiencia no se regula por principios lógicos asimilados a los de no contradicción o razón suficiente, ni por los mecanismos psicológicos vinculados a los circuitos estímulo/respuesta. Esto no supone que la intuición creadora sea un acto ciego sino un movimiento provocado por la potencialidad de la cosa en la esfera emotiva y sentimental del artista, activando sentimientos de atracción, repulsión, afecto, rechazo, amor, odio, simpatía, antipatía, en fin, toda la gama de actitudes emotivas que acompañan a la creación. Incluso cuando las vanguardias de última hora pretextan neutralidad sentimental o se dicen sólo interesadas en los elementos estructurales, están poniendo de manifiesto que son facetas sentimentales, oscilantes entre indiferencia y neutralidad, las que motivan sus obras.

La razón de que el artista no pueda dar cuenta de su propio acto intuitivo es, quizá, un misterio de la condición humana, don excepcional, atributo extraordinario de algunos seres humanos. No en vano Kant advierte que uno de los arcanos mejor guardados por la naturaleza es el funcionamiento de la imaginación, confesión agnóstica aplicable también a la producción artística y no sólo al funcionamiento del esquematismo del entendimiento (Crítica de la razón pura, B 181). En todo caso, el artista con dificultad es capaz de dar

razones de la totalidad de su proceso creativo: puede saber cómo y por dónde empezó pero no como acabará una obra. Y esto porque la creación artística, señala Schelling, puede iniciarse conscientemente, pero su realización se va gestando como resultado en gran medida inconsciente, impulsada la creatividad por la dinámica del desarrollo de su propia realización. Debido a ello, sigue advirtiéndolo Schelling con acierto, en la obra de arte se unifican subjetividad y objetividad, consciencia e inconsciente, de tal modo que su gestación sobrepasa los límites y previsiones racionales iniciales. Por eso la actividad artística se eleva a "órgano de la Filosofía trascendental", en cuanto que ella es el instrumento más adecuado para alcanzar el sustrato involuntario y natural de la subjetividad (Schelling, 1988).

Tal subjetivización en nada impide admitir que el arte hunde sus raíces en la realidad, también en la histórica, social, popular y psicológica, sin que por ello el artista actúe sometido al principio de realidad. Incluso en la interpretación marxista, el arte no tiene cabida como adorno o actividad superflua antiproduktiva, sino que es aceptada como principio de transformación, apelación a que los impulsos más fundamentales del ser humano se pongan al servicio de la superación de la sociedad de clases. Ahora bien, para alcanzar tal propósito, el arte debe adoptar una actitud eminentemente antipositivista, confirmando así que en ella se superan los principios de individuación subjetivo y objetivo, como señala Schopenhauer.

Ortega y Gasset, en el agudo ensayo que lleva por título *Adán en el paraíso*, deja bastante explícito que para él una obra es artística en la medida en que hace ingresar en el trasfondo de los entes, no para quedarse allí sino para traerlo transfigurado por la pausada armonía del poema, por la luz, el color, la línea o por el juego de la superposición de tiempo y sonido, que es la música. Si el arte tiene tal virtualidad, no cabe duda de que hay bastante verdad en Schopenhauer cuando dice que el "arte es el mundo por segunda vez", puesto que no hay nada, aún en el arte más sublime, que no proceda del mundo. Pero, en contrapartida, nada hay tampoco en él "que no haya sido transfigurado" (Adorno, 1986: 185-186).

Confirmando las mismas tesis, pero renovando su formulación, es muy apreciable el punto de vista de la llamada estética de la recepción, representada por Hans Robert Jauss en la obra *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, particularmente dirigida a la interpretación de la literatura pero cuyos supuestos son aplicables a toda obra de arte (1986). La experiencia estética, muy en proximidad a Baudelaire (*Le Cygne*), parte del rechazo de la estética platónica y de toda poética del recuerdo que pretenda abrir hacia modelos ideales, soslayando "la cornada liberadora del recuerdo" (ibíd., 376). Frente a la estética mimética o realista, la prerreflexiva se orienta a la apertura a "otro mundo-más-

allá de la realidad cotidiana" que es, también en nuestros días, el paso más importante hacia la experiencia estética (ibíd., 33). Ciertamente que la obra sobrepasa la experiencia cotidiana y el mundo usual. Ahora bien, apartándose del carácter autónomo del genio e invirtiendo los modelos, Jauss insiste con Baudelaire en que el genio, además de crear mundos posibles, es quien tiene capacidad "para reproducir, con su carácter inicial y toda su significación, un mundo conocido, previo y que se ha vuelto extraño" (ibíd., 42).

Restaurador de lo esencial, el genio se dirige al mundo en su carácter originario olvidado o reprimido, logrando devolver su realidad a la conciencia. Freud y Proust se dan aquí la mano. La obra artística, por tanto, traslada todo el ámbito de las ideas, el universo mítico y de las expectativas, al mundo real pero superando su aspecto cotidiano. En consecuencia, el signo, la alegoría, la apariencia externa y sus significantes, en fin, la imagen y su significado, no remiten a una verdad atemporal, sino que se solidifican y convierten en signum "del mundo de las cosas y, precisamente por eso, constituyen el eje en el que se realiza el cambio de fuera hacia dentro..." (ibíd., 375). Por esta razón es genial Baudelaire: aparta de lo cotidiano, pero luego vuelve a hacerlo aparecer transformado por la imaginación como "sensation du neuf, en una belleza inesperada (preanunciando a Mallarmé). Y si eso es más propio de la lírica, no es exclusivo porque caracteriza a toda obra literaria y artística en general. El arte pues, no aparta del mundo, sino que devuelve a sus adentros, confirmando a Schiller y con él a Schopenhauer y no menos a Kandinsky.

7.3.4. Expresión e innovaciones vanguardistas

Sin urgir los argumentos, no cabe duda de que cuanto hemos venido diciendo sugiere la pregunta por su problemática consonancia con buena parte de la producción artística actual. Adelantando conclusiones, digamos ya que, a nuestro juicio, una noción de arte como la expuesta, es perfectamente aplicable al arte abstracto, lo que no exime de clarificación.

Si la obra de arte articula la interacción entre potencialidades objetivas e intuición emotivo-subjetiva, se introducen muchas dudas sobre el valor artístico de cualquier producto en el que no sean perceptibles componentes ónticos u objetivos transformales que la justifiquen y a la par puedan sustentar sus futuras interpretaciones. Eso supone que la obra facilite, desde sí misma, la vinculación de creación e interpretación, ofreciendo elementos que faciliten su comprensión por quien la contemple, lea o escuche. Si no es así, estaría convocada a un inefable solipsismo, lo que ha sucedido también con creaciones de gran valor artístico adelantadas a la sensibilidad de su época. Un ejemplo es el Greco. Ahora bien, no es infrecuente en nuestra actualidad que obras apreciadas

como artísticas no ofrezcan el menor motivo por el que deban ser valoradas como tales.

Desde el siglo pasado, las artes se inclinaron por el predominio imaginativo de la expresión subjetiva, en detrimento de las formas, tanto en la plástica como en la música y la literatura. De la pintura a la música, las artes han seguido el camino de la "des/realización", recurriendo a la supresión de componentes objetivos o formales para hacer sobresalir el subjetivismo intuitivo del genio creador. Pero eso confirma que una obra, más todavía la abstracta, es realmente artística precisamente en la medida en que expresa potencialidades transformales o nouménicas, sin auxilio de la figuración o de mecanismos compositivos formales. Lo que decimos es aplicable a estilos y corrientes estéticas desarrolladas desde el siglo XIX y florecientes en los inicios del XX: impresionismo, expresionismo, fauvismo, surrealismo, dadaísmo y todas las orientaciones futuristas y abstractas en literatura, música y artes plásticas, en las que es perceptible su dimensión expresionista, por encima de las innovaciones y diferencias de estilo. La gran novedad de las vanguardias consistió en que nacieron y se desarrollaron, no como evolución del realismo sin vitaminas del neoclasicismo del XVIII, ni del emotivismo romántico naturalista del XIX, sino como rechazo y hostilidad a sus cánones, con expreso propósito de no ser renovadoras sino originalmente innovadoras, dando formas abstractas a temas clásicos, acentuando sus facetas más propicias para la expresión: muerte, erotismo, pánico, desconcierto, pesimismo psicológico y moral, inconformismo, etc. Preocupaciones que afectan al ámbito de los significados o fondo expresivo de la obra. Más adherido a la renovación de los significantes, el impresionismo había promovido innovaciones de estilo bajo la novedad de las investigaciones sobre el color, insistiendo en su manejo fraccionado asociado a reflejos y refracciones.

El desarrollo de tales tendencias alcanza a nuestros días, cuyas creaciones artísticas, tenidas por originalísimas, vienen a ser variaciones sobre los principios que han animado a las vanguardias de la primera mitad del siglo xx. Pero, a su vez, la renovación no se dirigió sólo a superar los formalismos y la figuración por el camino de la estética, sino que fue crítica despiadada contra lo tradicional e institucional asociados a los valores burgueses, justamente por el predominio en ellos de las formas y del realismo convencionalista. A su juicio, al tradicionalismo formal no le quedaba más que envoltura sin sustancia, por eso abren paso a la exaltación alucinada del fuego purificador de la protesta. Valga como ejemplo, entre muchos, la Virgen de Munch (1895), cuadro en el que la dulzura respetuosa y respetada de la virgen María de la iconografía tradicional es sustituida por el cuerpo desnudo de una prostituta, sobre un fondo no de flores, estrellas o nubes, sino de espermatozoides.

En todo el manierismo del arte contemporáneo, con las dudas sobre el valor artístico

de muchas de sus obras, debe reconocerse que las auténticas creaciones adquieren valor precisamente por las dosis de abstracción expresiva, como se puede ilustrar con algunos ejemplos. Para pintar el desconcierto y terror vital del hombre contemporáneo, Munch, en el *El grito* (1893), recurre a la desfiguración afeada de un rostro y no al realismo del gesto compungido. En otro de sus cuadros, *Atardecer en el paseo Karl Johan de Oslo*, la gente que pasea queda reducida a una muchedumbre de espectros, a los que tiñe de colores lívidos, rebajada la fuerza cromática de amarillos, blancos, violetas y azuloides. A su vez, la música de la primera época de Strawinsky (1882-1971), no sometida a las reglas de la armonía clásica, puede expresar de modo más elocuente la coyuntura problemática de las sociedades contemporáneas que una sinfonía perfectamente acordada de Beethoven. Y Kandinsky expresa quizá de modo más real la interioridad de las cosas pintando acuarelas abstractas que como lo habría logrado con un diseño figurativo (1982). A su vez, más allá del cubismo como estilo, Picasso es ejemplo singular que alcanzó a expresar el espacio como esencia interior de la realidad precisamente superando la tridimensionalidad.

La singularidad de Goya. Inauguración sin clausura de la esencia del arte entendida como expresión de potencialidades emotivas de la vida real, pocos ejemplos tan elocuentes como el de Goya. Evolucionando desde la fidelidad a las formas hasta su deformación, parte del manierismo rococó de los *Cartones para tapices*, pasa por el aprendizaje sobre la obra de Velázquez, que le lleva al adelanto impresionista a principios de siglo en *La familia de Carlos IV*, continuado por el desgarró de *Los fusilamientos*, para culminar en la ruptura innovadora de las *Pinturas negras*, en la segunda década del siglo XIX. Goya no adelanta en ellas el expresionismo de finales de ese siglo, sino que representa su cénit cien años antes.

Resuelta de este modo su evolución, podemos preguntarnos: ¿qué expresan las *Pinturas negras*? La inteligencia y sagacidad crítica del pintor, de la que no dejan duda sus series de dibujos, no justifican interpretaciones psicológicas basadas en el carácter, presumiblemente agrio y pesimista o en su mal de oídos. No parece que éstos sean en absoluto motivos para una personalidad que, además de sus dotes naturales, había remodelado y perfeccionado su técnica. Los *Aquelarres*, las *Brujas desdentadas* sobrevolando la muchedumbre, en fin, toda la serie elaborada con gruesas pinceladas o brochazos, en tonos oscuros y tintes ocre que culmina en la gran apoteosis del Macho cabrío hablando al pueblo, no son sino la expresión irrefrenable de la amargura provocada en aquellos años aciagos por el absoluto tismo tiránico de Fernando VII. La silueta en negro del macho cabrío, erguido y altanero en primer plano cubriendo el centro del cuadro; escuchándole, la multitud absorta y abigarrada, amalgamada e informe con rostros desfigurados, sobrecogidos de espanto, son el vivo retrato de su tiempo. Alimento

provocador de la imaginación, el macho cabrío no es sino la exaltación perversa del monarca, representación plástica de la irracionalidad soberana, irreverente impulso opresor, machada de la sinrazón que desahucia la vida política y social de la España de su tiempo, reducida a masa encanallada por poderes que se le ocultan. Goya, visionario al trasluz del despotismo del monarca y su fondo de perversa clandestinidad, alcanzó a expresar con evidencia visual la destrucción social que provocaba, con más eficacia que un tratado de sociología política.

7.3.5. Expresión, juego y sociedad

El impulso estético entendido como interacción o juego entre el sujeto y objeto alcanza a la hermenéutica de H.-G. Gadamer quien, sin muchas aclaraciones por su parte, se inscribe en la secuencia de Schiller si bien con una diferencia: frente al subjetivismo del último, que no concibe el juego sin jugadores, Gadamer entiende que hay juego aunque no estén presentes o ejercientes los jugadores porque los juegos tienen espíritu propio. Alargando la analogía, si eso es así se podría hablar de arte sin artistas (Gadamer, 1977: 153). Tal punto de vista parece conducir a que la propia naturaleza es en sí misma artística, esto es, potencia e impulso virtual de la obra realizada, en lo que vendría a coincidir con Schiller. Pero también Gadamer reconoce que el juego es esencialmente representación para los jugadores, puesto que sin ellos queda privado de toda significación. Como sujetos activos, los jugadores son mediación necesaria, como el espectador que, sin pertenecer a la esencia del juego, da subsistencia y hace perdurable su significación. En analogía, la fecundidad significativa de la obra de arte queda igualmente pendiente de la renovación de sus intérpretes.

La asimilación arte/juego merece alguna aclaración más a partir de la obra de Th. Adorno. En primer lugar, el impulso del juego no es equivalente a la actividad superflua en la que se consume la energía sobrante. En Schiller el juego implica compromiso de un sujeto con su objeto, lejano a la broma, exigente de seriedad expresiva para no volatilizar el objeto ni disolver el sujeto en el soplo de la fantasía. Ahora bien, el juego es repetición indefinida, con espacio y tiempo acotados de modo absoluto por la rigidez del reglamento, hasta tal punto que cualquier desviación de sus prescripciones lo invalidan. En consecuencia, "las formas lúdicas son, sin excepción, las de la repetición", además de estar al servicio de las tendencias sociales (Adorno, 1986: 411). No sucede así con la actividad intuitiva del artista, "sensitiva" diría Schiller, esencialmente antirrepetitiva, que deja siempre en suspenso las reglas fijas, la tiranía preceptista y los tiempos definidos, sin apartarse de la esencia de las cosas. Por esta razón Adorno contrapone el progresivo avance del arte a su carácter lúdico, en cuanto que nada quedaría de ella como expresión del mundo y de las cosas si se la confinase en el tabú de la imitación o en la disciplina de

la repetición.

Es precisamente en esta distancia respecto al carácter lúdico, donde Adorno hace radicar la relación entre arte, relaciones sociales y relaciones de producción. El arte, en efecto, no es asentimiento, tampoco aislamiento, presente como fuerza de contraste con la realidad existente, a modo de principio de subsistencia del espíritu que ha ordenado al mundo mismo. En relación con él, actúa como "el imán respecto a un campo de limaduras de hierro": es fuerza centralizante ejercida sin violencia sobre las disyunciones y contradicciones reales (Adorno, 1986: 18). El juego, por el contrario, es reiterativo y mimético, artificio extraño a la vida corriente, como demuestran espacios, uniformes, reglamentos y ritualidades a las que está sometido. Contradiendo la reclusión lúdica, por grande que sea el valor inmanente de la obra de arte y su esencia no ideológica que le impone aislarse de todo lo que tragan las sociedades, precisamente esa misma prevención la convierte en revulsivo provocador de los poderosos mecanismos de la vida social. La identidad artística no se configura, pues, sólo por el aislamiento de las presiones reales, sino por la eficacia de su retorno expresivo sobre ellas. Lo que Adorno sintetiza sin dejar dudas:

Que las obras de arte renuncien a la comunicación es una condición necesaria, pero no suficiente, de su esencia no ideológica. El criterio central es la fuerza de su expresión, gracias a cuya tensión las obras de arte aparecen como heridas sociales: la expresión es el fermento social de su autonomía. El principal testigo de lo que decimos es el Guernica de Picasso que, por ser irreconciliable con el verdadero realismo, consigue en su inhumana construcción esa expresión que lo convierte en una aguda protesta social más allá de cualquier malentendido contemplativo (1986: 311).

Sin paradoja, es precisamente el carácter simbólico/expresivo el que lleva el arte hasta más allá de la falsa complacencia en el statu quo y, por tanto, el que hace aflorar en forma de fermento social las fuerzas activas de la humanidad frente a los positivismos culturales y practicismos políticos. Eso quiere decir que si el juego es tendencia a la resolución triunfante, el arte tiende a la negación militante de la inmediatez, de la naturaleza dañada para recuperarla mediante la recreación imaginativa. No cabe duda de que si las filosofías del siglo XIX concurren en contra del factor lúdico de la vida, basta recordar a Hegel o Marx, lo mismo sucede en las diversas corrientes artísticas, incluido el romanticismo, pero mucho más y, por razones no coincidentes, en los expresionismos y las vanguardias.

7.3.6. La obra de arte, de la originalidad a la interpretación

La experiencia artística adquiere significado más pleno cuando quien contempla, lee o escucha una obra entra en su circuito significativo, puesto que lo hecho por otro y en otro tiempo lleva implícitas barreras objetivas que deben ser superadas para hacer realmente eficaz la comprensión. Las mediaciones técnicas, así como contemplación, representación, ejecución musical, aproximación lectora, etc. no generan por sí mismas la experiencia artística. En su plenitud, ésta supone la captación en unidad de forma y contenido, don no inmediato ni otorgado sin condiciones, puesto que exige aptitudes y actitudes subjetivas, acompañadas de prácticas educativas para que pueda establecerse un "círculo hermenéutica" entre la obra y su receptor, no asequible sin más al temple estético del intérprete/espectador.

La comprensión plena obliga a situarse más allá de la inmanencia del autor y su obra, puesto que el arte adquiere rango y valor, no sólo por voluntad de quien lo crea, sino también por la comprensión y valoración de quien lo interpreta. Así sucede en toda palabra o mensaje, cuya voluntad de comunicar no puede prescindir de las disposiciones que debe llevar implícitas para ser aceptado. No en vano hablamos de "estética de la recepción", a cuyo amparo se formulan los siguientes corolarios.

En primer lugar, más allá de la hermenéutica romántica, comprender una obra no equivale a congeniar con las intenciones de su autor, ni volver a un tiempo pasado que haya que redimir, rehacer o reconstruir. El intérprete no está ya ante un autor sino frente a una obra que habla por sí misma, con independencia de las intenciones subjetivas que motivaron su creación. Por tanto, el intérprete no dialoga sino que se expone a sí mismo, sus experiencias y modo de ver las cosas, con lo que la obra le propone o sugiere. En consecuencia, la interpretación no se da tanto como confluencia de horizontes, el de la obra y el intérprete, como pide Gadamer, cuanto bajo forma de confrontación, incluso polémica y disidente de dos mundos: el constituido por las experiencias del intérprete y el que ofrece la obra.

Acentuando las exigencias objetivas, la confrontación entre obra e intérprete no se produce en un estado de pureza aséptica, puesto que nadie está exento de experiencias previas, ni es ajeno a tópicos, prejuicios y formas usuales de entender las cosas, trama de experiencias que prefiguran o prejuzgan la comprensión. Tan real como con frecuencia imperceptible, tal situación reclama empeño reflexivo previo encaminado a suscitar estímulos perceptivos, intereses, puntos de vista, recursos, proyectos, etc., con cuya ampliación las obras irán adquiriendo mayor extensión significativa. En contrapartida, por mediación de las obras, se irá alumbrando lo originario, lo auténtico, lo profundo, en fin, el fondo de las cosas, su sentido no alienado. El arte - plástico, textual o musical - es estímulo que revierte sus efectos sobre la experiencia ordinaria introduciendo en ella

significados inesperados. Ricoeur es prolijo en advertir sobre la "vehemencia ontológica" del simbolismo y no en vano recordábamos con Adorno que el arte devuelve la realidad, pero rehecha y desembarazada de sus alienaciones.

Para acentuar los aspectos actualizadores de la comprensión, con gran acierto Gadamer aduce el ejemplo de la fiesta: la fiesta existe como celebración vivida por los participantes en aquello que se festeja. Su significado no está en la capacidad de actualización temporal de un acontecimiento fundador o tradicional, sino en las vivencias que genera en quienes lo rememoran. En analogía con la fiesta, en el arte "procesual" - teatro, recitado, danza, incluso música-, se evidencia con más claridad el carácter actualizador de la experiencia artística, en cuanto que en ellas es contemporánea la representación de su forma con la apropiación de su sentido. Sin embargo, tal carácter es menos evidente en las artes plásticas, en la escultura o en arquitectura, vinculadas a reproducciones estáticas cuya comprensión no es independiente de la clarificación de los nexos entre fondo significado y forma significante. La comprensión y experiencia directa de El concierto de Aranjuez, de Rodrigo, o la representación de En la ardiente oscuridad de Buero Vallejo, exigen mediaciones comprensivas menos complejas que las solicitadas por el Guernica de Picasso, el Profeta de Gargallo o un abstracto de Kandinsky.

Una segunda observación tiene que ver con la suplantación del original por su copia. En las artes procesuales, no parece que pueda tener cabida tal sustitución. Sin embargo no es evidente que suceda lo mismo en las artes vinculadas al espacio. En este caso, Gadamer acepta que entre copia y original existe una relación análoga a la que se da entre imagen y realidad. Si la imagen tiene función de representación (*Repräsentation*, *representatio*), la copia es aceptable o comprensible en sí misma por su valor de presentación (*Darstellung*) (Gadamer, 1977: 190). Esto supondría que, desde el punto de vista de la interpretación, la copia puede ser origen de la misma experiencia que el original, tanto en la plástica como en las demás artes que puedan ser objeto de reproducciones estáticas. Ahora bien, desde el punto de vista del arte, tal suplantación en nada invalida la afirmación de que el valor de una obra radica en el acto original expresivo y creador, esencialmente distinguible de la acción de reproducción, de la copia, al que sólo debe serle atribuido valor por sus virtualidades miméticas. La copia no es presentación, como acepta Gadamer, sino sustitución que refuerza el valor del original en cuanto que, a su originalidad, se añade el haber provocado su reproducción física, confirmando que lo artístico radica en la obra original.

En las artes plásticas o del espacio, el conocimiento de los elementos compositivos y estructurales ocupa un lugar de privilegio para la comprensión. Material, textura, color, luz, sombra, distancia, dibujo, líneas, ritmos, distribución de masas, efectos de

estilización y abstracción, en fin, un cúmulo de elementos que articulan los efectos plásticos y espaciales sin cuyo conocimiento la comprensión será siempre escasa. Por este camino más actual se reactualizan las tesis de Lessing al distinguir artes del espacio y artes del tiempo, reguladas por principios específicos diferentes (Laocoonte, Ed. Nacional, 1977).

En tercer lugar, toda obra ejerce su eficacia en un contexto u horizonte de expectativa que hace referencia tanto a la obra en sí misma - estilo, formas de expresión, género, etc. - como a la experiencia social en que se interpreta. El Quijote fue objeto de aprecio y tuvo eficacia porque la novela era un género leído y estimado; a su vez, sus lectores conocían los libros de caballería, pero también y quizá sobre todo, porque con mayor o menor conciencia, esperaban un horizonte social e histórico con mayores y mejores ideales que aquellos que les tocaba vivir. Así pues, el símbolo protagonista, don Quijote, se fortalece significativamente porque lleva implícita una interpretación de lo que consciente e inconscientemente estaba afectando a los resortes sociales y psicológicos de su tiempo sobre los que, a su vez, actúa como revulsivo. Lo que con acierto recapitula A.M.Leyra:

La locura de Don Quijote nace de un diálogo con la razón y pronto se emancipa del influjo de sus insignes predecesores para constituirse en una fuente de inspiración, en una alternativa capaz de redescubrir la realidad con la que se mide para cuestionar no sólo la verosimilitud de lo que en el relato ocurre, o las verdades de la ideología que lo soporta puede expresar, sino la "visión" del caballero de esta realidad común a todos, y por tanto de las consecuencias de su interpretación (2006: 45).

Sin idealismos, sintetizando su significado psicológico, social y espiritual en la acepción hegeliana, podemos concluir que el arte, de modo singular la literatura, guarda relación con la conciencia que los creadores protagonistas e intérpretes tienen de sí mismos en el contexto del mundo de la vida que les afecta y genera sus vivencias, así como con la percepción de la sociedad a la que pertenecen. Pero quizá con más ahínco, también con las expectativas individuales y colectivas que más encarecidamente sienten como deseables.

7.4. Coda para virtuosos de posvanguardia

Hablar de arte y no recordar a los griegos es tanto como gustar el fruto y olvidar el frutal. Alimentados de vanguardias, ampliando argumentos a favor de la concepción del arte como expresión, los griegos han sabido cultivarla como símbolo, recurso terapéutico y

mediación esencialmente educativa. Sus creaciones, de la arquitectura a las rítmicas anatomías ya canónicas para la posteridad, así como el primor decorativo de vasos y ánforas, son apelación a la esencia misma de lo real. Con más eficacia en la historia de la educación, sin mito ni metáfora, la conexión de matemáticas y música fue para ellos auxilio no prescindible con el fin de comprender armónicamente lo que más les preocupaba: las aparentes disidencias en la Naturaleza. Dar cuenta unitaria de la diversidad cosmológica y biológica les condujo a buscar un logos ordenador que, con nombres distintos, tenía la facultad de procurar armonía, a modo de fuerza cohesiva que empapaba de racionalidad a los seres, en su defecto reducidos a selva de agresiones y conflictos. Ahora bien, nos hacemos una idea de lo que significa la acción armonizadora del logos natural por deducción analógica del sonido de la lira: distintas sus cuerdas, cada una emite un tono distinto pero no percibimos sus diferencias sino la composición armonizada, milagro del espíritu que enlaza la vibración de las diferentes notas. No por afición a las antigüedades, todavía hoy leemos con admiración un largo y memorable fragmento de Aristóteles, referido por Plutarco bajo el título "De música", en el que la armonía se caracteriza como venerable, admirable y divina, atributos del espíritu y de las realidades supralunares, esto es, aquellas de las que procede influjo y poder sobre la naturaleza y los mortales que la habitan (Aristóteles fragmenta, col. V.Rose. Teubner, Stuttgart, 1966, fr. 47, 52-53).

Antes de que Platón la incluyese en los estudios propios de su Academia, según República V y VII entre otros pasajes, con expectativas psicológicas y pedagógicas, la música combinada con la poesía fue valorada en las comunidades pitagóricas como el ejercicio más adecuado para infundir paz y serenidad en el espíritu, porque los efectos interiores se alcanzan empezando por las sensaciones y sentidos, particularmente sensibles a los efectos de sonidos, canciones y coros. Tanto Porfirio (Vida de Pitágoras) como Jámblico (Vida pitagórica) son reiterativos en testimonios que transmiten el uso de la música y de la poesía, debidamente estudiadas, interpretadas y dosificadas según momentos y conveniencias. Jámblico narra con detalle cómo en las sesiones musicales el tañedor de la lira se situaba en el centro y en su derredor formaba círculo el coro de los que sabían cantar. Aunque herederos de numerosas convicciones órficas, sin embargo los pitagóricos no recurrían a la flauta, instrumento propio de Dioniso, con sonido que consideraban poco digno y propicio a la exaltación. Su instrumento más apreciado era la lira cuyo sonido, además de armónico aunque emitido por cuerdas diferentes, era pausado, noble y con efectos sedantes. Atendiendo a los aspectos técnicos, desarrollaron la teoría de la armonía a partir del descubrimiento de la consonancia perfecta de la escala musical. Todo el texto de Jámblico es primoroso en detalles pero rezuma actualidad en pasajes dedicados a las enseñanzas de Pitágoras:

Y, por Zeus, lo que merece ser mencionado por encima de todo esto, que prescribió a sus discípulos y compuso los denominados arreglos y terapias musicales, de forma divina ideando mezclas de ciertas melodías diatónicas, cromáticas y armónicas, por medio de las cuales fácilmente invertía y refrenaba las pasiones del alma que recientemente de manera inconsciente habían aparecido y desarrollado entre ellos, como dolor, ira, piedad, celos absurdos y temores, deseos de todas clases, cólera, apetitos, orgullo, negligencia y vehe mencia. Cada una de estas pasiones él las corregía en el sentido de la virtud a través de melodías apropiadas como si se tratara de una mezcla de ciertos fármacos salvadores (Jámblico, Vida pitagórica. Etnos, Madrid, 1991, XV, 64, p. 52).

Conscientes de que no toda la música tenía los mismos efectos farmacológicos, recurrían a la interpretación de las piezas más adecuadas, según los efectos deseados. Y puesto que no todos los males solicitan la misma medicina, seleccionaban los estilos y ritmos adecuados para el caso que se debía tratar, acompañando las melodías con recitaciones poéticas, tal como sigue contando Jámblico:

Había también ciertas melodías pensadas para curar las pasiones del alma, las depresiones y pesares que consumen, y a su vez otras para la ira, la cólera y cualquier perturbación del alma. Había también descubierto otro tipo de música para los apetitos. También danzaban. Su instrumento era la lira. Creía que las flautas tenían un sonido excesivamente excitante y festivo y en modo alguno propio de un hombre libre. Utilizaban también una selección de versos de Homero y Hesíodo para la corrección del alma (ibíd., XXV, 11, p. 79).

Aunando psicología con fisiología, recurrían a este tipo de terapias para mitigar el dolor y la inapetencia. Antes de dormir aplicaban otro tipo de prácticas tranquilizadoras basadas en la palabra, con el fin de liberar de "las turbaciones y resonancias diurnas" y purificar la "facultad intelectual agitada por las olas", con el fin de "tener sueños sosegados, agradables y además proféticos" (ibíd., XV, 65, 52). Los pitagóricos, por tanto, empleaban tales recursos musicales y poéticos en sentido inverso al de la exaltación dionisiaca: para tranquilizar y sosegar, no para suscitar vehemencia y excitación. Hoy podemos comprender muy bien este doble uso porque sabemos hasta qué punto la música es contribución privilegiada tanto a la exaltación como a la serenidad y al sosiego, en dependencia del estilo, del ritmo, de los instrumentos y de la actitud, tanto del intérprete como del oyente.

Como parece indudable por estos testimonios, no sólo se recurría a la lira sino a

otros instrumentos como platillos, triángulos, flautas y siringas que, combinados con la recitación poética, el canto y la danza, saldrán de las comunidades pitagóricas para adquirir papel esencial en la representación pública de la tragedia. En ella Nietzsche ve el adelanto del concepto moderno de gran ópera o de drama musical, nombre con el que está haciendo alusión a la complejidad escénica de las óperas de Wagner. Además de la proeza técnica que suponía para los actores, la representación combinada solicitaba atención y seguimiento por los espectadores que podían alcanzar la cifra de veinte mil en los grandes teatros. El drama musical, pues, tenía funciones privadas y públicas, en cuanto elemento que congregaba precisamente porque en él se expresaba el modo en que el griego sentía la naturaleza y se sentía en ella: por el drama musical congeniaba con la naturaleza y ésta accedía a la representación. Prendado de su vigor expresivo, Nietzsche se reitera a sí mismo afirmando:

El griego huía de la disipante vida pública que le era tan habitual, huía de la vida del mercado, en la calle y en la tribuna, y se refugiaba en la solemnidad de la acción teatral, solemnidad que producía un estado de ánimo tranquilo e invitaba al recogimiento... (1973: 201).

En su aprecio sin merma, Nietzsche ve en el drama musical la continuidad de los más entrañables y primitivos sentimientos respecto a la pertenencia a la naturaleza y su poder germinal, primaveral, con cuyo contacto directo el espectador ateniense "cuando se situaba en las gradas del teatro, continuaba teniendo sus sentidos frescos, matinales, festivamente estimulados" (ibíd., 202). La combinación de música, danza y palabra no fue, pues, sólo práctica del intelectualismo místico del pitagorismo, sino expresión esencial del espíritu ático.

Ante testimonios tan elocuentes y reiterados, Werner Jaeger, quizá el más agudo y documentado conocedor de la cultura griega en el siglo XX, reconoce que la vinculación entre las matemáticas y la música, cultivada por los pitagóricos y generalizada en la educación y cultura áticas, es la más alta contribución a la tradición espiritual de Occidente. Después de estudiar con detalle y profundidad los ideales formativos atenienses, Jaeger nos lega el siguiente testimonio en el que se recapitula la fecundidad humanizadora de la vinculación entre estas dos disciplinas:

De esta unión nacieron las ideas pedagógicas más fecundas y de mayor influencia entre los griegos. En aquella fuente se alimenta evidentemente una corriente de nuevos conocimientos normativos que se derraman sobre todos los dominios de la existencia... No existieron desde el principio. Vieron la luz a través de un proceso histórico necesario. La nueva concepción de la estructura

de la música constituye un momento decisivo de aquella evolución. Sólo el conocimiento de la esencia de la armonía y del ritmo que surge de ella será bastante para asegurar a los griegos la inmortalidad en la historia de la educación humana. La posibilidad de aplicación de aquel conocimiento a todas las esferas de la vida es casi ilimitada... Se aprende allí la necesidad causal del tiempo, el sentido del "derecho" de la existencia; mediante la idea de armonía se llega a tomar conciencia del aspecto estructural de la legalidad cósmica (Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. FCE, México, 1971: 163 [La cursiva es nuestra.]).

Gran especialista en Aristóteles, en las mitologías presocráticas y en el espíritu del Helenismo, Jaeger prefiere sintetizar todo ese legado en el aprendizaje del enlace áureo de música y matemáticas. De la combinación de tiempo y sonido aprendemos la medida y la medida, el ritmo y el orden. En fin, tan afortunada vinculación induce la eficacia de la armonía como reclamo de congruencias, estímulo aplicable a la regulación de la vida psíquica, así como a la arquitectura social y política.

8

El ambiguo rostro de la modernidad

Posmodernidad y sociedad de consumo

Que las metamorfosis de la experiencia no obedezcan a designios preestablecidos y sus ritmos evolutivos sean difícilmente previsibles, no es impedimento para reconocer la inscripción de los acontecimientos en su pasado. Así sucede si miramos el rostro de nuestra actualidad: a su trasluz se adivina la secuencia de imágenes y actitudes que jalonaron el itinerario que desde la modernidad renacentista y barroca llega hasta el siglo XX. Fijadas las imágenes a día de hoy, sus rasgos aparecen como valiosos restos del naufragio moderno, ramas desgajadas de la solidez de su tronco, moléculas disgregadas de aquel organismo en virtud de su inmanente vitalidad, a modo de trazos inconexos, incluso excéntricos a la armonía distinta y superior de su conjunto.

Atender a esa derivación es el propósito de fondo de este capítulo, en el bien entendido supuesto de que la propia sociedad de consumo, confortable intendencia de nuestra época, es una consecuencia más de dos grandes conquistas modernas: la nueva ciencia y los ideales ilustrados. La ciencia moderna, desde sus orígenes renacentistas, nace con vocación tecnológica y, por tanto, aliada del progreso económico, como prueban ya Leonardo da Vinci y Galileo. A su vez, los ideales ilustrados 'libertad, igualdad y fraternidad' supondrán el impulso conminatorio hacia formas originales de vida política, social y, por tanto, económica que, desechando sus modalidades perversas, impulsarán el progreso hacia el capitalismo. Estas razones justifican que también, y sobre todo, la sociedad de consumo sea apreciada como una de las derivaciones más significativas de los principios modernos.

8. i. Matrices modernas de la posmodernidad

Reiterando precisiones, el concepto de posmodernidad no es inteligible si se hace sinónimo de posmodernismo, aludiendo a la corriente cultural de principios del siglo XX, fundamentalmente estética, caracterizada por su reacción al realismo, que representaron, entre otros, Rubén Darío y Juan Ramón Jiménez. Sin embargo, tiene pleno sentido entroncado en su matriz moderna, esto es, como emergencia de los principios que sustentaron los modos de pensar que van del Renacimiento a la Ilustración.

8.z.z. Evoluciones lógicas de los principios modernos

Que la posmodernidad es consecuencia lógica del desarrollo conceptual e histórico de la modernidad puede apreciarse si se tienen en cuenta algunas de sus más firmes convicciones, entre ellas las que evocamos a continuación:

Sustantivación de la relación. En primer lugar, los principios del Renacimiento y de la ciencia moderna atendieron más a las formas de actuar que a la composición de los seres, celestes o terrestres, con la triunfante conclusión de que no son las sustancias sino sus relaciones e interacciones las responsables de comportamientos y conductas. A la postre la naturaleza está estructurada y armonizada, en fin, goza de equilibrio, en virtud de las disposiciones de fuerza, resultado de la masa multiplicada por la aceleración, según la mecánica de Galileo y Newton. Consecuencia lógica de este generalizado mecanicismo es la pérdida de peso y densidad de la individualidad de los seres, transferidas a los circuitos de enlaces y correspondencias, lo que a la larga supuso posponer la unidad a la diversidad, el todo a la parte, lo propio a lo ajeno, lo interior a la exterioridad. Convertido el universo en un trenzado de contactos regidos por la precisión, se justifica que el método científico adecuado sea aquél, y sólo aquél, apto para transferir las conexiones y enlaces dinámicos a leyes matemáticas. Racionalismo y empirismo coincidirán con los métodos de la ciencia en su empeño analítico de afinidades y disidencias, incluso cuando se proponen explorar los meandros de la actividad psicológica y mental. Que la posmodernidad subordine la individualidad a sus contactos y las unidades a sus ilaciones, no es sino el reflejo actual del hallazgo moderno que elevó las relaciones a razón de ser de las propias entidades.

Supresión de la distinción trascendental/empírico. Dando un paso más, el racionalismo ilustrado, con Kant a la cabeza, lleva la ambigüedad al corazón mismo de la razón por doble motivo. En primer lugar, actuando como entendimiento, ella es responsable originaria del conocimiento científico y del imperativo moral; pero, al tiempo, impulsada por su inmanente dinámica cognitiva, transgrede sus propios límites y cae en la ilusión de convertir en objetos cognoscibles sus propias aspiraciones, incapaz de domeñarse a sí misma. En segundo lugar, la ambigüedad se acentúa al establecer la

duplicidad entre razón trascendental, estructura racional de la humanidad y razón empírica o uso que de aquélla hace cada individuo. Kant fue capaz de hacer frente a las ambigüedades y su filosofía enlaza con toda precisión la relación entre lo universal y lo individual, pero dejó abierta la puerta a la disolución de la razón trascendental, como de hecho sucedió cuando una lógica menos exigente que la suya rompió las ataduras con todo apriorismo, al entender que sus intuiciones son sólo una serie de reglas de actuación de la propia razón y no su estructura natural. De ello se deducirá el corolario que otorga preferencia a los rasgos y peculiaridades subjetivas e individuales, frente a toda pretendida universalidad racional. Esto quiere decir que el giro sobre sí mismo del racionalismo ilustrado abrió el paso al individualismo que, si por una parte circunscribe los espacios reales, por otra estimula el subjetivismo, puesto que a cada particular le queda encomendado su propio destino: conocer por sí mismo, hacerse a sí mismo y adaptar su mundo, mediante la ciencia, la virtud, el arte y el trabajo.

Perversión de los ideales ilustrados. Siguiendo la lógica de las deducciones, los ideales ilustrados de "libertad, igualdad y fraternidad", acompañados por el pluralismo moral y político, fomento de democracia y tolerancia, sirvieron también de pretexto para individualismos intransigentes, tanto revolucionarios como reaccionarios. Su espíritu original, orientado al fomento de la justicia, sustento de un liberalismo respetuoso con rostro humano, fue también estímulo para el indiferentismo igualitarista, cuando no para su reflejo perverso: las ideologías manipuladoras inductoras de tiranías y despotismos. A su vez, la felicidad prevista por los ilustrados en nombre de la libertad y la igualdad fue adquiriendo facciones de Leviatán político-capitalista, organizado y burocratizado, con el paulatino debilitamiento del yo y la absorción de su protagonismo en la vida social. En consecuencia, no faltan motivos para decir que la Ilustración está inacabada (Habermas), sino también para reconocer que ha sido históricamente pervertida por todo tipo de intereses, disfrazados tras sus nobles ideales, contraviniendo las atribuciones y responsabilidades que el espíritu ilustrado reconocía a los individuos. En consecuencia, a la posmodernidad no le faltarán estímulos para despojar a la individualidad de fuerza y vigor frente a lo exterior y social.

La verdad en la historia. Ahondando en las virtualidades de la diacronía, el valor creciente otorgado a la historicidad, la primacía de lo cultural, el perspectivismo y el carácter situacional del sujeto, son hitos que jalonan la secuencia que va del Renacimiento a nuestros días, acompañando la ojeriza contra la herencia y la tradición. Descartadas las cautelas que preservaban el objetivismo histórico y abstraído el sentido antropológico de los acontecimientos, sin sorpresas, el radicalismo historicista se fue revelando como conciencia de la relatividad que convierte a la verdad en segregado temporal, como había adelantado el Renacimiento: *veritas filia temporis*. En buena lógica,

si la verdad nace de la historia, parece coherente que queramos ser agentes activos de ella, llamados a dirimir los dilemas entre verdadero y falso, supervivencia posmoderna de la historicidad moderna.

Superación del antropocentrismo. Asintiendo a tópicos y lugares comunes, no parece dudoso que, acompañando al paroxismo humanista, la ciencia del Renacimiento fue la que en primer lugar contradijo la tentación antropocéntrica: el hombre no ocupa el centro del mundo ni el universo es su reflejo. Su condición de microcosmos es sólo analógica: máquina para Descartes, hecho con los mismos materiales que las demás cosas del mundo según los ilustrados, engarzado en la cadena evolutiva, sea cual fuere el principio de su ortogénesis. Progresando en la diacronía, tenemos constancia de que la biogénesis pueda emparentarlo con antecesores que no permiten presunción de su excepcionalidad en el cosmos, al tiempo que las ciencias humanas van revelando el peso de involuntariedad condensada en su organismo. Con cien años de adelanto sobre Freud, Schelling y Schopenhauer inauguran el ceremonial del sacrificio del yo y de la conciencia, ambos consecuencia de su otro, del ello o inconsciente, irracionalismo primerizo que desconsidera a la razón y a la conciencia como responsables de sus propios actos. No cabe, por tanto, sorpresa ni es impertinencia que, tras proclamar la muerte de Dios, Nietzsche certifique el fin del humanismo para rehacer con nuevos materiales el mundo de los hombres.

La función cognitiva del lenguaje. Ampliando dependencias, el propio lenguaje aparece más como hablado a los hombres que hablado por ellos, porque las significaciones son anteriores y las estructuras preceden a la palabra. No hay que esperar al estructuralismo para admitir que el lenguaje tiene entidad propia, anterior y superior al acto de hablar que, a su vez, se va elevando a palestra eficaz de los modos de pensar. Precedidos por san Agustín y Vico, entre muchos otros, los ilustrados Herder y Humboldt habían predicho con reiteración: si el lenguaje es expresión del espíritu, él es también su mejor artesano, de tal modo que la pregunta kantiana "¿Qué podemos conocer?", ha ido adquiriendo tintes más cognitivos para ser reformulada en los términos siguientes: ¿Cómo podemos formar conceptos a través de palabras?

8.1.2. Caracteres del pensamiento posmoderno

Puestos en perspectiva los tópicos de la modernidad que acabamos de evocar, no debieran cogernos por sorpresa sus derivaciones excéntricas en la posmodernidad. Sin refugiarse en la dialéctica de la necesidad entre ambas, no parece dudoso que la actualidad es emanación disidente de la propia modernidad, camino alternativo abierto por ella, como puede apreciarse en la relectura a contracorriente que acabamos de

sugerir. Ataviada con sus jirones, la posmodernidad abjura de la intención de rehacer el viejo tejido, satisfecha con sus fragmentos, en el propósito de recrear por entero la morfología del pensamiento y de la praxis, cuyas líneas maestras, a pesar de su carácter huidizo y multiforme, tienen algunos elementos de confluencia como los siguientes:

La primacía de las relaciones, rehusando la distinción sustancia/accidente, tiene como consecuencia la identificación de los objetos por el trenzado de sus conexiones y enlaces. La entidad individual se considera derivación y no origen, configurada a partir de los demás, atribuyendo significado positivo a la negatividad, a la diferencia, a los intersticios, a la huella o traza que los otros le infieren, de tal modo que el valor, las condiciones y peculiaridades entitativas dependen del entramado de sus ilaciones y correspondencias. En el contexto antropológico, la persona deja de ser valorada como referencia fundadora de sus propios actos a la par que se despoja de carácter absoluto a cualquier otra entidad: Yo, Dios, Naturaleza, Ser, Conciencia, Verdad, Humanidad..., no pueden ser tenidos más que como referencias para justificar relaciones, cerrando así el camino a toda ontología no sustentada por la finitud.

La individualización por lo diferente, lo contrario, el contraste o lo exterior introduce tres tipos de identificación: a) por enajenación, que sitúa fuera del individuo el origen de las propias disposiciones, tal como sucede en la adscripción ideológica o doctrinal que actúan a modo de prejuicio teórico y práctico; b) por resistencia frente a lo otro y los otros, como es el caso de grupos y sectores sociales reactivos frente a lo usual y común: feminismo, homosexuales, emigrantes, marginados, etc.; c) por reflexión o contraste frente a las vivencias usuales, hoy principalmente recubiertas por la tecnología y el consumo, elevados a polo objetivo sobre el que la subjetividad deberá reconstruir su propia autonomía (cf. supra, 1.3.3).

El reconocimiento de la presencia originaria y primordial de las realidades con las que convivimos activa disposiciones paralelas encaminadas a hacerse cargo del peso de la situación, lo que supone elevar la experiencia vivida a trascendental reflexivo y práctico. En consecuencia, se aceptan como legítimas las peculiaridades sensibles, las formas de vida subjetivas, las condiciones comunicativas, en fin, todo lo que impregna la existencia en su dimensión empírica, a la que se accede más por la vista, el olfato y el tacto que por la reflexión.

La deconstrucción del sujeto moderno y de la razón trascendental, otorgando carta de legitimidad exclusiva al sujeto empírico y a la razón individual. El orden de lo racional queda así circunscrito por el subjetivismo individualista, que tiene en

cuenta también la dosis de irracionalidad e inconsciencia que precede y condiciona al propio yo. No cabe, por tanto, hablar de razón como aptitud universalmente compartida, sino de la "pluralidad de sus voces", expresadas por la multiplicidad de individualidades, opuestas al universalismo genérico.

La disposición que acomoda situación a perspectiva eleva el punto de vista particular a principio de interpretación sin restricciones en relación a la historia, la tradición, los lenguajes y saberes, contagiando de relatividad a la propia ciencia. Consecuencia de la progresiva entronización de la historicidad en el territorio de la epistemología, la situación coyuntural condensa la historia y recapitula su verdad.

La generalización de actitudes y métodos asociados a la deconstrucción de lenguajes y textos rehúsa reconocerles un sentido propio que deba ser comprendido e interpretado. Los textos son sólo articulación de significantes, a partir de los cuales el acto subjetivo de leer no se dirige a interpretar, sino a orientar hacia expectativas o recreación de nuevos sentidos. Usual en la crítica literaria posmoderna, en filosofía esta actitud se particularizó, siguiendo a J. Derrida, como superación de la vieja conexión entre el significado (logos) y los signos significantes. Los textos, en consecuencia, deben ser deconstruidos o despojados de sus pretensiones logocéntricas, para que el lector se deje motivar por el juego de las diferencias entre los significantes (Derrida, 1971). Es lo que, con fortuna, Lyotard ha divulgado como "muerte de los grandes relatos". O. Wilde ya había adelantado la conveniencia de no leer libros de argumentación ni aquellos que intenten probar algo.

La práctica de metodologías analíticas dirigidas a objetos y campos concretos, evitando lenguajes y teorías con pretensiones universalizadoras. Guardar fidelidad al método analítico no es exigencia exclusiva de las ciencias experimentales, sino que debe ser practicada por las ciencias humanas, incluso por la filosofía, obligada a delimitar sus objetos y precisar sus lenguajes. Se veta, en consecuencia, cualquier metafísica o antropología generales, obligadas a parcelar estancias, establecer perímetros y limitar territorios.

La inclusión, con rango de legitimidad epistemológica, de los valores artísticos subjetivamente interpretados, ajenos a cánones estéticos de referencia. El arte posmoderno se inclina por un manierismo reactivo a la menor conceptualización, y emprende caminos inexplorados por cualquier tendencia artística anterior, incluso por el expresionismo y las demás modalidades abstractas. Se impide así calificar o valorar muchos de los objetos presentados como arte posmoderno, puesto que nada tienen que ver con la expresión, la representación, la belleza, el

gusto o lo decorativo. El juicio estético, en consecuencia, es transeúnte y transversal a objetos e intérpretes, para declarar artístico lo que alcanza a ser apreciado y vendido como tal.

La valoración de las actitudes lúdicas como constitutivas del ámbito intelectual y moral, en toda su amplitud. Ocio, deporte, actividades artísticas, las encaminadas al disfrute de la naturaleza, así como las asociadas a los placeres, el erotismo, la sexualidad y sus modalidades..., son ya categorías intelectuales y prácticas que impregnan la actualidad social y política, así como motivos para la investigación, la ciencia y la diseminación cultural.

Sintetizados los argumentos, no parece dudoso que las tendencias actuales, ejecución disidente de los principios evolucionados de la modernidad, no afectan sólo a los modos de pensar sino que responden a preferencias y gustos, en fin, a una nueva sensibilidad que se fue abriendo paso en nuestras sociedades contemporáneas bajo los atractivos de la sociedad de consumo. Desaparecidas las regularidades lógicas, se fueron remodelando los grandes soportes del pensamiento clásico y moderno - Yo, Dios, Naturaleza, Razón, Conciencia, Verdad - según las medidas del subjetivismo, la situación, la perspectiva, el punto de vista o los intereses. Se ha producido, en consecuencia, un ámbito de intercambio psicológico y transposición racional que, guardando las distancias, nos devuelve en gran medida a una situación preplatónica en la que lo político e intelectualmente correcto consistía en defender que el hombre es la medida de todas las cosas. No el hombre universal, sino cada ciudadano discípulo de Protágoras. Como aquella Atenas de la que reniega Platón (Carta VII, 326), nuestra posmodernidad está transida por la experiencia del subjetivismo multiforme. En la coyuntura, la literatura en general y la reflexión filosófica en particular se ha vetado todo propósito soteriológico reducidas, en el mejor de los casos, a descripción fenomenológica de las vivencias. Apreciando la función atribuida a lo particular y singular, con independencia de pareceres subjetivos, quizá la situación pueda compendiarse como la inversión del Teéteto platónico. Contrariando a Platón, hoy dejamos a un lado la justicia, la conciencia, el bien y el mal, la naturaleza, la sociedad o la verdad, para pasar a detenernos en las injusticias, en lo que tú y yo damos por justo, por bueno, por natural, sociable, moral o verdadero.

8.2. Vivencias del pluralismo subjetivista posmoderno

Advertidas las conexiones, no tendría sentido la discusión sobre si en la progresión mutativa, antes es la práctica y luego la teoría, por que la transformación de las vivencias se deriva tanto de hechos, azarosos o necesarios, cuanto de ideas y ocurrencias, con primacía para los intereses pragmáticos, diría Kant, esto es, aquellos que afectan al

provecho de la vida cotidiana. Y porque la constante reflexiva no fue ucrónica ni anacrónica sino compañía formal de las metamorfosis evolutivas y progresivas de la experiencia, no nos cabe duda de que también hoy las formas de pensar guardan estrecha vinculación con las prácticas posmodernas, generalmente reconocidas como débiles, diseminadas, atentas a la fragilidad, la marginalidad y las diferencias. Un largo elenco de voces lo ejemplifican, entre otros Bauman, Vattimo, Robatti, Lipovetsky y, adelantando diagnósticos desde finales de los años sesenta, Foucault, Lyotard y Baudrillard. De modo singular, los inacabables comentarios de Sloterdijk vienen a dar cuenta de que nuestro estado de ánimo no es perceptible sino desde el movimiento intenso y mudable que agita nuestra época (2006: 399).

Entre todos, Michel Foucault es quien diagnosticó con anticipación y agudeza los nuevos espacios creados al subjetivismo, a las dependencias y conexiones, situando el origen de la contemporaneidad en las figuras de Goya, Van Gogh, Nietzsche y Freud, precisamente porque para ellos las certezas no se definen por referencia a una verdad, fundamento, ser, razón o conciencia..., sino por relación a lo no dicho, a lo oculto e irracional, rescatando el valor de lo excluido y diferente, caracteres de nuestra epistème actual. Sea cual fuere el campo en que detengamos el análisis - antropológico o moral, técnico o científico, económico o político, etc. - se confirma la tesis según la cual las convicciones, teóricas y prácticas, sufren un descentramiento que no privilegia ningún centro, provocando el debilitamiento del propio pensamiento, con el efecto derivado de dejar la subjetividad sometida a las tensiones de sus enlaces, contactos y dependencias, reducido el sujeto a sujetado. Nuestro tiempo se caracteriza por esta primacía concedida a los encuentros excéntricos, divergentes y centrífugos, apreciables desde varios puntos de vista:

Desde un punto de vista metafísico, con intencionalidad postontológica y en continuidad con la herencia de Nietzsche, el logocentrismo se ha pulverizado dejando paso a la significación dise minada, expectativa de horizontes abiertos a un sentido siempre por venir. El logocentrismo, cobijo de significados, ámbito del ser, de la verdad, la conciencia, el espíritu, en fin, de la totalidad y del fundamento, desaparece en favor de la combinatoria de los significantes, como la obra de Derrida ejemplifica de modo llamativo desde hace más de treinta años. Es todo un ambiente al que ha contribuido el desencanto ontoteológico de Heidegger, para quien los entes poseen todos la misma condición intramundana y, por tanto, ninguno puede exhibir títulos de legitimidad privilegiada, idénticos en la finitud y con igual muerte como destino. Ente entre los entes, sin favor ni distinción, el Dasein o ente que es el hombre añade, a la universal finitud, la obligación problemática de preguntarse por el ser que fundamenta la totalidad de los entes con los que comparece. Cuestión con proyección ontoteológica, dado que el

fundamento no puede pertenecer al mismo orden de lo fundado, con lo cual la gravedad interrogativa se queda en la decepcionante incapacidad para decir quién o qué sea ese ser fundamento de los entes. Sólo podremos atisbar algo de sus vestigios aproximándonos a su morada, el lenguaje poético/simbólico, en cuya interpretación se oculta más que desvela, distante, ajeno y reacio a revelar incluso su probable sentido racional.

A partir de perspectivas más psicológicas, la ambigüedad se acentúa con actitudes generalizadas apreciables no sólo en los ambientes intelectuales, sino en la vida cotidiana, si se tiene en cuenta la ausencia de núcleos de valor y autoridad intelectual y moral, proscritas las tradicionales autoridades canónicas o, en lenguaje de Lévi-Strauss, los operadores admitidos como legítimos: maestro, director, sabio, sacerdote, padres, etc. Nivelando autoridades, sin mayor exigencia de cualidad o especialización, son hoy artículo de consumo el psicoterapeuta, el conversador, el orientador generalista, el futurólogo, la receta de prensa o el fascículo periódico, con la heterogeneidad de publicaciones que cuelgan de cualquier quiosco de prensa, dedicadas a las temáticas más heterogéneas, tan usuales como extravagantes.

Si de lo individual se pasa a lo institucional, es una evidencia el contraste entre las poderosas instituciones políticas, económicas e incluso eclesiales, y la reivindicación del pluralismo y el subjetivismo antiinstitucional. Quizá este ambiente pluralista sea el que Max Weber había adelantado, previniendo sobre la insuficiencia del Estado burocrático para colmar la tensión moral de los ciudadanos, insatisfechos con las simples conquistas capitalistas y por el desarrollo científico y tecnológico, consecuencia del cálculo y la eficacia cognitiva. Habermas continúa a Weber por motivos renovados, observando que vivimos un clima "postcapitalista" puesto que los particulares, animados por ideales éticos, reivindican su lugar y su función frente al positivismo burocrático y tecnológico, al que las instituciones no renuncian. De ahí una cierta crisis de las grandes instituciones clásicas y el florecimiento de organismos intermedios como núcleos imprescindibles para la generación de ámbitos de sentido antropológicamente orientado: agrupaciones ciudadanas no adscritas políticamente, organizaciones no gubernamentales, movimientos de libertad de conciencia, de religión, de formas de vida y convivencia, etc. Sin prejuzgar aquí ortodoxias, este pluralismo inexorable es uno de los fenómenos más característicos de nuestra época, como confirma el pequeño libro de Berger y Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. La orientación del hombre moderno (Paidós, 1997).

Situados en el campo de la epistemología, cada orden de verdad o valor y quienes los propongan deberán valerse por sí mismos, dotarse de autoridad convincente o por lo menos persuasiva, para no sucumbir en la competencia pública del mercado. No es ya aceptable en la actualidad confiar en grupos de fieles convocados por la autoridad de una

doctrina o de la tradición. Cada cual tendrá que concurrir para hacerse su propia clientela, con el manejo del mejor argumento, del mensaje hábilmente comunicado, por la elección del canal más apropiado, por la lógica y coherencia de su discurso, o pasando al fondo de lo que se quiera transmitir, por la carga axiológica de su doctrina. En nuestros días, el público no es accesible sino al esfuerzo y a la habilidad de quien se dirija a él. Este ambiente de esencial y problemático pluralismo no es de ayer, porque ya en 1929 diagnosticaba la situación Karl Mannheim, en un libro hoy poco citado, donde ya advierte que la actual edad moderna se caracteriza por un pensar libre, ajeno a órdenes de sentido absoluto, provocador de actitudes dubitativas, selectivas, en fin ambiguas, que implican la difusión convencida y la interpretación responsable (Mannheim, 1973).

Personalizar responsabilidades es el sentido de lo que Lyotard (1986) advierte como desconfianza en los "grandes relatos" o sistemas clásicos de ideas y creencias, confirmando con ello la mentalidad "posmoderna". Y no otra cosa parece decir Lipovetsky cuando atribuye a nuestra nueva era el "súper-individualismo", con el advenimiento de la diversificación de posibilidades de elección, instalados en una cultura a la carta, individual, subjetivista y narcisista, liberada de toda limitación disciplinaria o tensión revolucionaria (La era del vacío. Anagrama, Barcelona, 1986). Baudrillard, a su vez, en una labor de cartografía o física social, sin parecido alguno con la de Comte, levanta acta de nuestra actualidad subrayando la desaparición de las identidades personales, ya que todo tiene en nuestros días carácter funcional y obedece a estructuras de colocación e intercambio, así como a las posibilidades del consumo (Baudrillard, 1981; 1974).

Toda la obra de Michel Foucault va más allá de la coyuntura posmoderna, para dejar en evidencia que la falta de identidad y personalidad no es cosa de nuestro tiempo, sino consecuencia de que el ser humano es entidad desustancializada, reducidas sus virtualidades a confluencia y consecuencia de los poderes que le envuelven desde el exterior. En efecto, podemos proclamar la soberanía de la subjetividad personal sobre el mundo y su dominio sobre los instrumentos, pero tan solemne pronunciamiento es la mayor falacia de nuestra antropología, porque no somos sujetos sino sujetados y sometidos, configurados a partir de las estrategias y del conjunto de saberes y prácticas (epistémes) antecedentes que entretienen y predeterminan las estructuras en las que vivimos, auténticas constructoras y represoras de la subjetividad personal. Por eso, más que agentes activos, las identidades caminan al ritmo de los cambios y mutaciones de las estructuras (científicas, teóricas, políticas, usuales, etc.) hasta tal punto que la imagen del hombre es tan frágil y débil como la de un rostro trazado en la arena a la orilla del mar (Foucault, 1968).

Por último, si se tiene en cuenta el desarrollo de la ciencia y la tecnología, añadida a sus cautelas y contingencias epistemológicas, es apreciable su esencial ambivalencia, como hemos comentado, y aquí sólo evocamos para completar el diseño del panorama posmoderno. No cabe duda de que hoy compartimos una concepción más técnica del ser humano en cuanto que nacimiento, vida, salud, sensibilidad e incluso su muerte discurren en gran medida asociadas a las condiciones tecnocientíficas de las sociedades, de tal modo que, a pesar de sus ambivalencias, la ciencia positiva se ciñe el laurel de reclamar para sí la exclusividad de la racionalidad, dando por no válido todo conocimiento o saber que no se atenga a sus métodos. Sin embargo, la aquiescencia al valor de la ciencia no puede impedir que la reflexión siga poniendo al descubierto la profunda irracionalidad del sistema tecnocientífico y su esencial determinismo en cuanto que en nuestros días se desarrolla desprovisto de lógica controlable, ajeno a fines antropológicamente evaluables. Como hemos comentado en el capítulo quinto, tenemos demasiadas pruebas de que los avances científicos en campos como la vida o las energías, no son racionalmente controlables.

Diagnosticados los síntomas, en fidelidad a su deber, la perspectiva reflexiva no puede ser asentimiento acrítico, sino afrontamiento ilustrado capaz de tomar el pluralismo y sus manifestaciones como objeto y motivo para reivindicar la capacidad de elegir, reforzar la resolución para andar por cuenta propia con la sola tutela de la propia responsabilidad, como pedía Kant. Sin ilusiones ni sarcasmos, hoy tenemos más ocasiones para revalidar la subjetividad personal y evitar la anonimidad y la indiferencia. Esto quiere decir que la verdad posmoderna, si se entiende bien la expresión, deja de ser sedentaria y escucha sin compromiso, para convertirse en interpretación itinerante, militante en el empeño de adhesiones reflexionadas, encaminadas a garantizar la supervivencia de la autonomía personal. No cabe duda de que atribuirse compromisos es más trabajoso y arriesgado, desestimado el recurso falsamente tranquilizador de acogerse al amparo de absolutos intelectuales, morales, religiosos, sociales o incluso políticos.

No atender a estos signos de los tiempos provoca el riesgo de convertir ideas, valores, doctrinas o mensajes en anacrónico fundamentalismo que pretende autojustificarse invocando la defensa de las tradiciones, en permanente beligerancia con el clima polimorfo y polivalente de la actualidad. Es ésta una actitud de comodidad epistemológica a la que no son ajenas las grandes instituciones sapienciales: iglesias, estados, partidos, escuelas, universidades, etc., siempre propensas a revalidar sus argumentaciones por el impulso congénito de la imitación identitaria tradicionalista, retomada como principio y fundamento para justificar métodos y enseñanzas en la actualidad. Tal tentativa es también una tentación, en cuanto que hoy, incluso en el ámbito de las creencias, se tiene por axioma la insuficiencia justificativa basada en lo

tradicional, asignando a cada cual la tarea de forjar sus propias convicciones y certezas. Esta adscripción subjetiva no supone rechazo de la tradición, pero sí supeditarla a una hermenéutica reflexiva con centro de gravedad en la actitud capaz de recoser los valores del pasado con la actualidad, en el bien entendido supuesto de que la disyuntiva tradición/actualidad es falaz, porque ambas no son excluyentes: el presente no es comprensible sin el pasado, pero el pasado no es ya reproducible sin su reinterpretación.

8.3. La vida cotidiana: pragmatismo, funcionalismo y consumo

La referencia a la vida cotidiana exigiría precisiones de muy diverso orden: psicológicas, económicas, sociológicas..., ya que ni todos ni en todas partes vivimos la vida diaria en igualdad de condiciones. Sin embargo, nuestra sociedad occidental y en gran medida las que se mueven hacia el desarrollo viven bajo la ostensible evidencia del consumo o su deseo, haciéndose universal el principio según el cual el aprecio de cosas y personas es una variable de su funcionalidad. Sin entrar en honduras psicológicas o espirituales y antes de consignas o eslóganes, la correspondencia valor=función subyace a los hábitos mentales y modos de comportamiento individual y social de nuestros días.

8.3.z. Pragmatismo y particularismo de la vida cotidiana

Sin allegar argumentos sociológicos, los diagnósticos del propio sentido común entienden que la vida cotidiana no está exenta de rigor y seriedad, pero en su discurrir es inevitable la sugestión especular del bienestar, con abdicación de la reflexión y riesgo de despersonalización. Bajo la etiqueta de la utilidad, en ella quedan reducidas las virtualidades críticas por la falta de referencias seguras, así como por su ausencia de intervención en todo tipo de decisiones, puesto que la gramática institucional es cada día menos previsible, más poderoso y anónimo su poder. La perspectiva de la vida cotidiana, en consecuencia, no puede ser sino una constelación de ideas y representaciones con caracteres de impersonalidad, en gran medida también circunscritos por las restricciones derivadas de la propia condición orgánica, corporal, familiar y social. Su diacronía, en efecto, no es la del Gran Año cósmico sino la circunscrita por las prescripciones horarias de la jornada laboral, impregnada por múltiples formas de particularismo que la enfrentan con una alternativa: vivir de creencias, de aquello que la gente piensa y se nutre - según la certera expresión de Ortega-, o vivir y pensar reflexivamente, procurando comprender la propia biografía. En la disyuntiva, debemos reconocer que el anonimato, la impersonalidad y la trivialidad alejan de la atención reflexiva a lo que constituye la razón de la existencia, envueltos en la futilidad y la funcionalidad. Con acierto Agnes Heller define la vida cotidiana como un objetivarse, un perderse como sujetos en un proceso

en el cual el particular como sujeto deviene exterior y en el que sus capacidades humanas exteriorizadas comienzan a vivir una vida propia e independiente de él, y continúan vibrando en su vida cotidiana y la de los demás de tal modo que estas vibraciones... se introducen en la fuerte corriente del desarrollo histórico (Sociología de la vida cotidiana. Península, Barcelona 1977: 96).

La objetivación es inevitable por la naturaleza monovalente de lo cotidiano, con obligación de vivir al día, sea cual fuere el proyecto profesional, estético, político, científico, religioso de cada uno, siempre supeditado al imperativo de cubrir necesidades y hacer frente a obligaciones de trabajo, profesión y horario inexcusable. No son, pues, accidentales las razones por las que el pensamiento humano no puede dejar de ser pragmático, en el sentido en que Kant entiende el concepto, o sea, como aquello que encamina la acción al aprovechamiento utilitario, a lo que nos hace sagaces y enseña a sacar provecho (Kant, 2004: 17 y ss.)

Aplicando las ideas kantianas a la vida diaria, nadie puede renunciar a ser pragmático, porque lo contrario supondría su propio anquilosamiento. Pero el pragmatismo lleva consigo el cultivo de la particularidad, el interés por lo inmediato y la supresión imaginativa de lo universal, de tal modo que, por ambiciosas que sean las previsiones de futuro, los proyectos especulativos y prácticos, todo eso no podrá apartar de las contingencias coyunturales derivadas de la esfera de las necesidades y los deseos, en fin, de la arquitectura biográfica surgida de espacios, alimento, ocio y placer, acompañantes obligados de cualquier proyecto intelectual y moral.

El particularismo y el pragmatismo provocan la anonimía y falta de energía existencial que tienden a ser cubiertas por el manto del realismo resignado, ascéticamente sublimado en el pretexto de que sólo merece aprecio el quehacer del momento, con abstracción del horizonte de otras expectativas. No cabe duda de que la alienación cotidiana ahuyenta otras más graves, como las derivadas de las ambiciones del poder, del tener o del valer, pero no por ello deja de ser contradictoria con la libertad y el espíritu ilustrado, sustituidos por la confortable permanencia en el reducto pragmatista. Reacio a pensar, buscar, proyectar e imaginar más allá de lo que tiene entre manos, el individuo dominado por el particularismo se veta a sí mismo la perspectiva virtual inscrita en los designios de su propia humanidad.

8.3.2. El consumo como principio estructural: la moda y el modelo

Los quehaceres particulares y pragmáticos encuentran en nuestro tiempo motivos no

buscados individualmente, originados y fortalecidos por los mecanismos de la sociedad de consumo, cuyo funcionamiento es comparable al de un sistema general de signos que precede y previene toda elección y decisión. En ella nacemos, vivimos y optamos sometidos al automatismo del código estructural al que obedece su ciclo irreversible en creciente espiral: consumir pide producir y producir exige consumir. Querámoslo o no individualmente, nuestra actualidad está sometida a esta anónima pero universal legalidad, a la que no puede en absoluto sustraerse la subjetividad, encarada con el juego de espejos en los que se refleja la avanzadilla del progreso científico y técnico.

La reciprocidad consumo/producción se desarrolla sin que, en la mayoría de los casos, alguien necesite los nuevos productos, cuya aparición en el mercado obedece sólo a la lógica del funcionamiento determinista de los mecanismos de fabricación que se autopropulsan a modo de práctica idealista incesante e imparable, prescindiendo de que individual o socialmente sean requeridas sus novedades y sus siempre incrementadas y complacientes prestaciones. Consecuencia del determinismo renovador es el fenómeno de la moda, dialéctica de superación de lo anterior por lo último, sin otros méritos que la inauguración de su propia novedad. Algo está de moda no por mejor, más útil o más bello, sino por su función renovadora, sacralizando el devenir que otorga primacía -a la inestabilidad y al vaivén.

Pero la moda no es suplemento identitario de menor calado, puesto que ella marca el camino para mantener o restablecer el orden entre individuo y sociedad, de tal modo que aun cuando esté sometida a la trivialización y la manipulación, ir a la moda lleva implícito el asentimiento a prácticas compartidas, en virtud de la normalización que representa. Su evolución vertiginosa actúa a modo de función animadora y activa de la personalidad, si bien desde fuera de la persona que se ve enfrentada al puro surgir, a la expectativa obediente a la lógica de diferenciar sin individualizar ni personalizar. Frente a la contundencia de la identidad interior y estable, la esencia de la moda es contrapoder disolvente de permanencias, abandono, aparición, diseminación, incesante instauración y puro fluir que invita a no sostener la mirada ni mantener el gesto.

La moda, en consecuencia, además de renovadora, es también seductora o, por lo menos, socialmente atractiva con independencia del mayor o menor grado de sus utilidades o extra vagancias. Y esto aun estando convencidos de que supone una no pequeña dosis de autoengaño, giro acelerado y transformista que reforma, deforma y en gran medida desarticula la continuidad de la memoria narrativa, desmembrada por la sucesión jalonada de las novedades. Sucesión imparable que induce la vivencia de la caducidad, puesto que en la misma proporción en que se reproducen, los productos se deben desechar. Es así como, sin definición previa, la segunda mano y el cubo de basura

pasan a desempeñar el papel de signo con significado en la lógica social. No es ésta una representación displicente, sino descripción comprobable con la simple mirada a los desechos de un barrio rico y de otro pobre.

La reduplicación y el permanente desdoblamiento exterior provocado por la moda genera el desvanecimiento de principios de individuación basados en atributos propios del ser o del hacer, suplantados por el privilegio derivado del lugar que se ocupe en la escala del consumo: cada cual es y vale, esto es, se identifica en relación consigo mismo y con los demás, según el tipo de objetos que compra y usa. En consecuencia, el supermercado pasa a ser una variable de la propia personalidad, que viene determinada por el standing o rango al que se pertenezca, en dependencia de la capacidad económica (Baudrillard). De este modo, la potencia realizadora del consumo aparece como contrapoder de la identidad personal, en gran medida mermada e inhabilitada para esquivar la asunción de los modelos inspirados y propuestos por la lógica contextual y simbólica del rango. Se produce, en consecuencia, una socialización del principio de individuación, no por la cultura, por la acción comunicativa o la coparticipación axiológica, sino en virtud de la compenetración con los productos consumidos.

Pretextando autonomía, el subjetivismo individualista no quiere verse desclasificado respecto a la fuerza inclusiva del rango, actitud no exenta de cierta paradoja, puesto que el individuo actúa para no perder el carácter colectivo que de aquél se deriva, a la par que reivindica singularidad. Se abre así el espacio para los modelos, que desempeñan el papel de mediadores significantes entre la lógica contextual del rango y el subjetivismo individualista, a modo de operadores necesarios que predeterminan el orden de lo elegible. Los modelos, por una parte, generan ámbitos pragmáticos y canonizan situaciones cambiantes; por otra, revelan y al tiempo colman las aspiraciones personales del consumidor al presentar realizado aquello que él quisiera ser o tener. Es ésta la razón por la cual la sociedad de consumo no podría perdurar sin la renovada mitomanía de los modelos, tanto subjetivos como objetivos: ellos representan la ideología que activa la ecuación producción/consumo, en cuanto que transustancializan los deseos en realidades. Todo viene prefigurado imaginativamente por el modelo: vestidos, utensilios, artefactos, automóviles, comportamientos, estilos, gustos al uso, formas de hablar... Y, desde luego, modelos corporales: el masculino, atlético, ejecutivo, selecto; el femenino, en el que la belleza no es atributo estético, sino valor mistificado y sublimado como medio para hacerse valer, ser más, realizarse personal y profesionalmente.

Sin aventurar conclusiones psicoanalíticas, posiblemente la tirantez entre rango y subjetivismo esconde los motivos de esquizofrenias y neurosis hoy perceptibles en las extravagancias que, pretextando estar al día e ir a la moda, divulgan modalidades

culturales basadas en la distracción y el disfraz, sustitutos artificiales y alivio a la disolución de la personalidad y su fragmentación en la exterioridad. Sin desacreditar gustos, el juego de signos y símbolos con los que se revisten numerosas manifestaciones actuales, individuales y colectivas, no puede ocultar la disociación entre el esnobismo que pretexto originalidad y el coleccionismo, inseparable de la diseminación generada por las metamorfosis de la moda, poderoso inconsciente del consumo, quizá también fuente de malestar en la cultura, origen de neurosis e incoherencias en los comportamientos.

Pero no todo son patologías, porque prolongar los efectos del rango sobre la configuración de la personalidad, como señala Baudrillard (El sistema de los objetos), tiene la ventaja de socializar por medio de signos artificiales y, por tanto, produce individualidades análogas, pero convertibles y sin barreras infranqueables, aunque cada una esté dotada de caracteres, rasgos o atributos diferentes. Se supera así la estratificación y socialización que encuentra razones en castas, razas o incluso en clases sociales según el modelo marxista. La secularización por el rango se efectúa desde el exterior de los individuos y, por tanto, deja abierta la esfera de las categorías identitarias, reversibles por los mismos procedimientos que las habían configurado. Sin embargo, tal vaivén no puede ocultar que esta identificación, resuelta por los instrumentos del consumo, empobrece radicalmente al prescindir e incluso eliminar los atributos inmanentes a la propia persona.

8.3.3. De la utilidad a la funcionalidad social

La lógica determinista de la producción y del consumo si, por una parte, desarticula la naturaleza de los objetos, por otra, aviva su condición de artefactos en cuanto que los convierte en instrumentos de uso múltiple, a modo de herramientas en manos del artesano que practica el bricolaje. Todo vale según la eficacia de sus empleos, sin apelación a su origen o naturaleza, puesto que nada tiene esencia o sustancia definitivas. Cada cosa queda abierta al campo de la posibilidad, en cuanto que todo resulta susceptible del intercambio de funciones según las estructuras de colocación o las exigencias de la utilidad: viviendas, objetos, automóviles, incluso obras de arte deben ser intercambiables, sin devolución al origen o reintegro obligado, en cuyo discurrir el usuario es sólo operador lógico e informador que genera espacios renovados y sistemas que se inauguran exclusivamente con previsiones a la vista.

En la falta de sometimiento a significaciones literales u objetivas, incluso los valores del arte adquieren rango acomodaticio y quedan reducidos a miradas de contemplación entretenida fijadas por los usuarios, con independencia de criterios o cánones mínimos a partir de los cuales pudiera hacerse inteligible por qué algo es calificado de arte o de

dónde le viene su eidos estético. A la postre, rota la conexión con la naturaleza viva de las cosas, cuya expresión fue la razón de ser del arte incluso en sus estilos más abstractos, y eliminada su función simbólica, los valores artísticos son hoy despojados de todo tipo de logos o criterio, asimilados a lo que se vende o consume como tal. Y por su mayor funcionalidad en el imperio de las mercancías y la tecnología, a la razón se la considera instrumental y a la propia investigación científica se le solicita que sea funcional, esto es, que contribuya a una mayor y mejor producción. Del mismo modo, hoy más que en tiempo de Marx, el trabajo es una función con valor de cambio.

Reducidos los objetos a utensilios, la persona individual no pasa de operador industrial de funcionalidades, con la misma suerte que las cosas: su valor es funcional, puesto que sus tiempos son de tanteo e intercambio, oscilante entre la incertidumbre de lo que busca y la precariedad de sus hallazgos, puesto que el mundo de los productos le sobrepuja con la habilitación de un exceso de ofertas, hasta tal punto que sus capacidades se disuelven e identifican con las mercancías de forma "libidinosa y agresiva" (Marcuse). Este eclipse de la iniciativa reflexiva achica al hombre hasta convertirlo en unidimensional al quedar suprimido el espacio entre conciencia y productos, cuyo uso superfluo disputa con el mismo vigor que en otro tiempo había dedicado a reivindicar salarios de supervivencia, sin demora para la satisfacción de los deseos. Desaparecida la distancia psíquica y ética entre sujeto productor y objeto producido, aplanada la interioridad a una única dimensión, no sólo se genera la alienación que hace al hombre esclavo de las mercancías y de su aliada la tecnología, sino que se le impide tener conciencia de tal situación, vetando así cualquier gesto de rebelión o protesta. Dependientes y sumisos todos a la diosa fortuna, atrapados en el círculo vicioso consumo/producción, no encuentra cabida la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo en la que se podría esperar un momento de superación, pacífica o revolucionaria.

Colmados los deseos y amansadas las tensiones, el capitalismo actual ha trastocado de modo esencial el papel del individuo respecto a su intervención en el primer liberalismo capitalista. En el desarrollo de la economía liberal del siglo XIX al individuo se le exigía participación en el sistema productivo mediante su implicación empresarial y se contaba con su iniciativa particular, libre y autónoma. En contraste, la alianza entre técnica y capitalismo que sustenta la sociedad de consumo, no solicita individuos libres ni responsables, sino funcionales dentro del proceso determinista y autorregulado por los propios mecanismos tecnocapitalistas: la mentalidad capitalista cifra sus objetivos en obtener productos y su aliada la tecnología le facilita la fabricación y contribuye a abaratarlos, con lo cual las tasas de mercado refuerzan los mecanismos de expulsión de la autonomía liberal. Tal funcionalismo no es sólo económico sino sociológico y psicológico, hasta tal punto que el individuo se autopercibe como ajeno a toda responsabilidad social e

incluso económica, transferidas a los propios automatismos o a pocos tecnócratas que deciden sobre iniciativas y proyectos, característica del capitalismo tardío, esto es, del organizado con el propósito expreso de generar capital, si atendemos a Habermas.

Max Weber previno sobre los riesgos que para la libertad responsable se derivarían del capitalismo altamente organizado y de la burocracia política que lleva aneja. Todos los agentes sociales y económicos imponen, según Weber, un sentido a las conductas que se bifurca en una tensión moral, motivada por la convicción, y una tensión político-económica regulada por el cálculo y la eficacia. Ese sistema bifásico de la personalidad hacía previsible un futuro problemático derivado de la insuficiencia del capitalismo para colmar el impulso moral que lleva implícitas concepciones del mundo, de la sociedad, de la conducta, del sentido de la existencia, etc. con repercusión en todos los subsistemas sociales que se integran en el complejo institucional haciendo salir a la luz las contradicciones del propio capitalismo, sin negar sus beneficios (Weber, 1973).

Continuando a Weber, los diagnósticos sobre las carencias de la sociedad de consumo se multiplicaron con profusión a partir de los desarrollos industriales de posguerra y se reiteran en nuestros días con la generalizada previsión de una era "poscapitalista" que, sin rechazar los logros adquiridos por el capitalismo, denuncia ya sin paliativos su insuficiencia. Poscapitalismo previsto como una nueva era con el retorno a la religión y a los órdenes básicos de la existencia, según el diagnóstico de D.Bell hace ya casi treinta años (1977). Y Habermas, como ya advertimos, no deja de denunciar la insuficiencia de las ciencias positivas, de la tecnología y del consumo para satisfacer los ideales morales que cada ser humano se propone alcanzar y quiere ver realizados en el mundo. Lo que invita a la activación de actitudes que refuercen la subjetividad, personalizadoras y capaces de reintegrar la fragmentación funcionalista a la unidad de la personalidad, como diremos más adelante.

8.3.4. El pluralismo comunicativo, un valor ilustrado

La cartografía que vamos diseñando quedaría incompleta sin una explícita referencia al papel de la comunicación en las coyunturas posmodernas. Naturalmente no hablamos ahora de la comunicación interpersonal, a la que nos hemos referido en el capítulo cuarto, dedicado a la experiencia ética, sino de las comunicaciones mediáticas habituales en la sociedad de mercado. Teniendo en cuenta sus variables legítimas y perversas, la heterogeneidad de modalidades comunicativas es quizá uno de los elementos estructurales que con mayor novedad caracterizan a nuestras actuales sociedades, aire huracanado que agita su atmósfera. Y esto porque aunque montemos guardia, la inflación comunicativa sobrepasa sus funciones instrumentales con perceptible agresividad capaz

de generar ideas, animar formas de vida y modelar el rostro de lo que se divulga como verdadero o falso. Que su acción es profundamente influyente se percibe desde varios puntos de vista que coinciden en prevenir sobre su eficacia invasora.

En primer lugar, como había advertido ya Ch. Sanders Peirce (*Ecrit sur le signe*. PUF, 1976) la comunicación genera, a través de sistemas de signos, un espacio pragmático, esto es, motiva actitudes, promueve prácticas y genera cambios reales en el mundo. El propio Habermas recurre a la pragmática del lenguaje como mediación para el establecimiento de criterios éticos y políticos de acción. A su vez, toda la obra Lévi-Strauss es una prodigiosa y fascinante muestra de cómo los esquemas de la comunicación social no tienen sentido único puesto que adquieren su pleno desarrollo bajo formas de intercambio. Generalizando este punto de vista, comunicarse supone entrar en la esfera de la interacción regulada no sólo por intenciones, sino por bienes e intereses (*Anthropologie structurale* 1. Plon, París, 1958: 69). Desde otras perspectivas, Mac Luhan llama la atención sobre la insuficiencia del tradicional esquema comunicativo - emisor, mensaje, receptor-, puesto que hoy debe tenerse en cuenta el canal por el que se transmite, como elemento determinante del significado del mensaje (*La Galaxia Gutenberg*). Completando el análisis de las categorías comunicativas, Claude Shannon, en un libro antiguo pero de contenido actual, pone de manifiesto cómo la comunicación y sus efectos no se mide por la cualidad, sino por la cantidad de señales emitidas, tomando el Bit-Binary digit como unidad de información (*The mathematical Theory of Communication*. Illinois University Press, 1952).

Estas ideas de hace ya más de cincuenta años jalonan un itinerario ascensional sobre el casi mitológico influjo de los medios, en particular de aquellos que recurren a canales audiovisuales e informáticos, poderosas causas eficientes, imposibles de eliminar, en la generación de conductas, formas de vida, de interacción e intercambio social, con tan hondas y verificables consecuencias que no se corresponden con su relativismo instrumental. Los medios tienen hoy todas las cartas en la mano y nadie está en condiciones de obstaculizar sus jugadas, de tal modo que, dando razón a Peirce, Lévi-Strauss, Mac Luhan y Shannon, son el trasfondo sobre el que discurren inevitablemente las modalidades del pensamiento y de la acción, desde sus formas más espontáneas a las más depuradas por la crítica y la reflexión, lo que no deja de ir acompañado de cierta desazón al apreciar que sus poderes sobrepasan y se alejan de las metas puramente comunicativas. Esta ley evolutiva de la génesis de su influencia creciente justifica la alternativa en el aprecio que merecen en nuestro ambiente actual: se deploran muchas de sus consecuencias, pero debe reconocerse su indudable contribución a la fortaleza de la capacidad de elegir.

La dependencia informativa. Una perspectiva exclusivamente atenta a la eficacia práctica, psicológica y social de los medios obliga a reconocer que, tal como hoy ejercen sus funciones, son en gran medida incompatibles con la comunicación e información no distorsionada, aunque sin atribuciones de culpabilidad. Los subrepticios intereses que generalmente los sustentan, la forma impersonal, anónima y masiva de su transmisión induce a endosarles todos los procesos de despersonalización, irresponsabilidad, trivialidad y acoso a la identidad de la persona que, de forma casi siempre poco advertida y prevenida, es atosigada por sus mensajes, suplantada la capacidad de reacción e incluso de selección. No se trata de un descuido sino de que, consciente o inconscientemente, la comunicación anónima de hecho tiene efectos que restringen la libertad individual y contribuyen a forjar el hombre unidimensional evocado por Marcuse: individuo empapado por el bienestar, sujeto y objeto de una generalizada desublimación represiva, en cuanto privado del impulso para sobrepujar su propia comodidad; yo vaciado de inconsciente pulsional, sin valimiento para la actividad reflexiva. Exiliado de la Galaxia Gutenberg, esto es, de la lectura, del libro y del reposo meditativo, el peor agravio que los medios infligen a la persona no es sumergirlo en el consumo, sino sustraerle la capacidad de autorreflexión y esfuerzo para reconocer su situación de dependencia y anonimidad, obturando el espacio crítico para la ruptura psíquica, intelectual o espiritual.

El carácter forzoso de esta especie de pacto con el diablo no puede dejar de suscitar inquietudes ante un futuro saturado de incertidumbres, añadidas a los usos sombríos que pueden derivarse de la propia tecnociencia. No cabe duda de que hoy la comunicación es transmisión de información interesada, en absoluto neutra o inocente. Y no es menos evidente el predominio de la cultura de pacotilla a nivel mundial, con la invasión telemática y audiovisual regulada por la fugacidad, el videoclip, la invitación al derroche, a la futilidad, a la banalidad, a la proscripción de lo razonable, que ejercen severidad restrictiva sobre el valimiento mental y práctico, sin expectativas para detener la usurpación de la decisión libre y personal.

La contribución ilustrada de la pluralidad informativa. A pesar del ensombrecido panorama, son muchos más los motivos para apreciar el exceso informativo como contribución a la claridad, porque una simple inspección visual y auditiva no sólo suscita respeto al panorama informativo, sino que justifica sobrepasar las ambivalencias para reconocer la garantía de su originalidad en el propósito de fortalecer la personalidad y su maduración, del mismo modo que no puede dejar de ser apreciada su contribución a la salud democrática de las sociedades. Frente a la obsesiva desconfianza y las prevenciones sobre su peligro despersonalizador, no están exentas de solidez las razones para una segunda interpretación desde perspectivas más optimistas.

En primer lugar, la Galaxia Gutenberg, la imprenta y el libro, han sido indudable soporte de orden, jerarquía y equilibrio psicológico, garantía para el reposo mental y espiritual, aliento de la ciencia y despensa tradicional de la que se ha nutrido el buen sentido práctico de los seres humanos. La escritura, divulgada universalmente, supuso desde su origen el incremento y fomento de la racionalidad reflexiva que, sin merma en el elogio, debemos saludar como uno de los factores más eminentes en el progreso de la humanidad a la que aportó esquemas mentales resistentes. Augurando la prolongación de tales beneficios para el futuro, hoy no podemos dejar de reconocer que las transmisiones por canales audiovisuales, compensando el intelectualismo, han introducido en el mundo vivacidad y vehemencia sugestiva e imaginativa que sólo las imágenes son capaces de activar. Si es cierto que sustrae reposo, no lo es menos que el ceremonial audiovisual contraría la uniformidad, privilegia la diversidad y fomenta la imaginación que ya para Kant en la Crítica de la razón pura desempeñaba un papel irreemplazable en los procesos intelectuales y creativos. Por las imágenes físicamente percibidas, la intencionalidad de la conciencia se hace más universal, más humana sin condescendencia a fantasías irreales.

La simulación virtual abre caminos a la investigación científica en matemáticas, biología, medicina, arquitectura, química, en fin, en todos los ámbitos del saber. A su vez, si nos fiamos de las estadísticas, la televisión no aleja del libro: el aumento y la extensión educativa compensa la regresión en el interés por lo escrito, de tal modo que en medios informatizados y de consumo audiovisual no retroceden las preocupaciones por la lectura. Quien no lee, no lo hace ni con televisión ni sin ella. Las mismas consideraciones deben hacerse en relación a Internet: se trata de aprovechar la amplitud de la información para un incremento de reflexión. El problema no está en el poder versátil de los medios sino en la educación para su manejo.

En segundo lugar, la pereza de espíritu, la anonimia, la presión psicológica que ejercen los medios se compensa con no pequeños beneficios. Ante el pluralismo informativo, la reacción crítica se convierte en automatismo emergente de la propia diversidad que se sintoniza: multiplicidad de mensajes e informaciones, suscita actitudes cautelosas y selectivas. La impersonalidad, en consecuencia, se producirá si sólo se atiende a un único mensaje, no por la experiencia de la pluralidad. Muy específicamente relacionado con el consumo, el dominio psicológico de la publicidad abre el abanico que obliga a elegir y, por tanto, a intervenir subjetivamente para formar un criterio que valore distintas opciones, lo que pone en duda el funcionalismo social que interpreta la elección como simple adscripción a modelos al uso, puesto que la proliferación de mensajes obliga a ordenar y discernir alternativas, reactualizando la definición clásica de libre albedrío.

Insertas en la vida cotidiana, las disfunciones radicarían en que todos los mensajes

fuesen en la misma dirección, eventualidad no probable en el mundo de hoy, a pesar de las consignas informativas. Siempre aparece el videoaficionado, el testigo insospechado, la información en Internet, etc., que desmienten las versiones oficializadas o programadas del mensaje único. Y, sin mengua para la libertad, la comunicación interactiva compensa la unidireccionalidad de la información y el monolitismo del canal único se rectifica con la diversificación de mediaciones comunicativas: la fibra óptica, el cable, las conexiones a la carta, el manejo de varios bancos de datos, la telefonía móvil, etc. Sobreabundancia de medios y prácticas informativas, incluso contradictorias, que obligan a la selección y el contraste para no sucumbir a los ritmos de la disgregación.

En tercer lugar, la expresividad audiovisual acrecienta la afectividad y los sentimientos humanos se avivan con ventaja para todos a través de la imagen, hasta tal punto que no es ya fatalismo inevitable de nuestro tiempo la que David Riesman llamó "muchedumbre solitaria" (*The lonely crowd*), porque día a día por la comunicación audiovisual sentimos el mundo más próximo, a pesar de las distancias. Ya mecanizada y difundida a escala cósmica, la pluralidad informativa favorece los procesos de liberación, la emancipación de grupos, comunidades, clases, guetos e incluso sociedades que acceden al conocimiento de formas de vida, para ellos insospechadas sin conexión a redes y canales de comunicación. Ciertamente que tal universalismo lleva anejos no pocos problemas indisociables de la percepción globalizada que los medios facilitan, avivando fenómenos de calado social tan profundo como el de las migraciones que, confirmando la dimensión cosmopolita de la humanidad, traen a primer plano las secuelas que se derivan de los desplazamientos, la explotación y el vilipendio a los que se ven sometidas masas ingentes de seres humanos. Ahora bien, los medios no son responsables de las consecuencias negativas de tal fenómeno, sino el desigual reparto de bienes y formas de vida, responsabilidad de políticas y gestiones sociales y económicas. Que los medios hagan tomar conciencia de la universalidad de la pobreza, de la concentración de privilegios, de los abusos a los más débiles, de las guerras y exterminios es una contribución antropológica y humanitaria que debe serles reconocidas sin regatear sus méritos.

A pesar del frenesí y de la parcialidad informativa, los medios contribuyen a la defensa de los universales éticos y antropológicos cuya salvaguardia compete y compromete a la totalidad del planeta, por encima de su diversidad y heterogeneidad. La propia tendencia a la estatalización, a la urbanización y a la despersonalización que puedan acarrear, se compensan con su contribución a suscitar las vivencias que llamamos poscapitalistas. Pocos instrumentos tan aptos como los medios de comunicación para promover la reivindicación de vida buena, no dominada por el consumo, sino animada por el conocimiento, la cultura, la solidaridad, el sentido humanitario, la preocupación por

los diferentes, extranjeros o necesitados.

Tales convicciones no son contagio de optimismo infundado, sino consecuencia de la confianza en un ser humano éticamente ordenado cuyo meollo es el ejercicio ilustrado de la libertad que se sustenta mediante la elección y la preferencia responsables, impensables sin la diversidad y la pluralidad. Cada acto por el que elegimos y preferimos algo supone la instauración de un valor, de tal modo que la cadena de nuestras preferencias establece nuestra escala axiológica, con una reconfortante consecuencia: pluralidad, diversidad, diferencias, desigualdad y ambigüedad no son epifanía del nihilismo, sino ocasión y motivo no prescindible para llenar el mundo de valores, esto es, de preferencias libres, no encadenadas según exigencias de orden preestablecido. Sin forzar el argumento, esto quiere decir que el pluralismo se eleva a condición pedagógica de la moral y del espíritu ilustrados.

Valoradas en su punto, la multiplicidad y heterogeneidad de las formas y mensajes de nuestra actualidad comunicativa pone en entredicho el concepto de cultura de masas, lugar común en los comentarios de hace treinta o cuarenta años. Ciertamente que por las mediaciones comunicativas la cultura puede llegar a las masas hasta el punto extremo de impersonalizar y homogeneizar. Tal restricción no tiene por qué producirse puesto que, hoy más que nunca, los propios medios ofrecen motivaciones y estímulos a cuantos se propongan vivir subjetivamente con personalidad y autonomía, ilustrados y conscientes de lo que pasa y les pasa.

Sometidos al principio de realidad, es claro que los medios, en especial los audiovisuales, sólo connotan el significado, presuponen el objeto o, en el mejor de los casos, lo prefiguran con el riesgo de inducir la confusión entre la realidad y su representación. Pero la mentalidad común de nuestros días no está ya desprovista de destrezas intelectuales suficientes para el ejercicio del individualismo selectivo y del subjetivismo capaz de hacer frente a la peculiar alienación que supondría subvertir el ser por el figurar. Sin caer en excesos optimistas, hoy no nos faltan atribuciones para el discernimiento sin conflicto haciendo frente a la recepción impersonal de representaciones y creencias, si bien en tal empeño será imprescindible apuntalar la subjetividad mediante la praxis educativa, familiar y escolar. Tal es la razón que confiere coherencia a los apartados siguientes.

8.4. Prospectiva reflexiva de las vivencias cotidianas

En el concepto prospectiva reflexiva se compendian las sugerencias que tras el diagnóstico de la situación puedan concurrir al clima mental y práctico propicio para vivir

alimentados de realismo sin quedar privados de autonomía. Conscientes de que la sociedad de consumo es el mundo que nos toca vivir y el pluralismo comunicativo terreno que debemos cultivar, esto no quiere decir que esté prefijado el destino de la subjetividad, entrega da al poder totalitario del mercado y al de sus aliados, la tecnología y los medios de comunicación. A pesar de que su influencia fagocita la individualidad y la carga de mercancías, recordando de nuevo a Kant, la persona es el único ser que no tiene precio, sino dignidad, hasta tal punto que su salvaguardia es tarea y fin principal de cada vida. Pero la dignidad no la recibe de fuera sino de dentro de su ser, de su propia naturaleza racional. Debido a ello, sólo el retorno de cada cual al fondo de sí mismo será contrapartida adecuada al abanico de beneficios y maleficios del mundo que nos ha tocado en suerte, sin desconexión ni añoranzas cronológicas, acompañando la condición de consumidores informados e informatizados. Sin magnificar las dificultades, el empeño no está exento de gravedad pero queda al alcance de un programa que cada cual puede desarrollar con holgura.

8.4.1. Retorno y conversión a la interioridad

Sin sobrestimar sus poderes, no cabe duda de que el entramado de elementos que configura la sociedad de consumo no es ni ética ni psicológicamente indiferente. Sin embargo, la simetría no se pierde sólo por la cantidad, puesto que la realidad específicamente cualitativa de la conciencia es resistente a las herramientas. A diferencia de todos los demás, el ser humano se singulariza precisamente por su disposición a mantener siempre virgen una zona de sí mismo que, con san Agustín, le es más íntima que la percepción que él pueda tener de sus propios actos. Es su interioridad inviolable, su propio fondo psíquico, según Schelling siempre anterior a los propios conceptos y a la capacidad reflexiva, porque es el núcleo del que ellos emergen.

Pasando por encima de las vivencias que enredan a diario, se trata de volver, en soliloquio interior consigo mismo, al hontanar privado de donde nacen las aspiraciones, los impulsos, los sentimientos y afectos. Sin reparos hacia el espiritualismo o al idealismo personalista, se trata de horadar los subproductos de la cultura tecnocientífica para que el espíritu se reconozca como espíritu, personal e intransferible, poniendo entre paréntesis confrontaciones positivistas. Esta actitud es hoy una exigencia mayor que para antiguos estoicos o eremitas medievales, si es que la conciencia personal, como siempre ha demostrado en su ya larga ontogénesis, no quiere verse avasallada por sus propias creaciones.

No se trata, pues, de descuidar o despreciar los logros de la ciencia y de la técnica, sino de tomarlos como contrapartida o piedra de toque para reforzar el fondo

insuprimible de lo que nos caracteriza como personas, poniendo a distancia lo inmediato y sometiendo a revisión los juicios sobre lo necesario y lo superfluo, verificando, en fin, el giro entre ser y aparecer. Tales actitudes no son ya prescindibles para que el ser humano no sea humillado en su humanidad. En la literatura existencialista esta actitud, si tomamos el ejemplo de K.Jaspers, es llamada conversión, entendida como operación por la cual el entendimiento y la voluntad, conservando el dominio sobre sus expresiones, se liberan del encadenamiento a los objetos y se percatan de que el origen de sus actos subjetivos es inobjetivable (1968: 127 y ss.). Mounier llamaba vocación a este meollo esencial, más sentido que pensado, asiento de la dignidad personal, hacia el que debe converger la reflexión para reconstruir a diario su propia legitimidad, subyacente a las estructuras biológicas, psicológicas e intelectivas. Teñido de sociologismo, Max Weber asimila la intimidad a la vocación designada por el término alemán *Beruf*, que significa también profesión con reminiscencias religiosas, puesto que expresa la misión asignada a cada hombre en la vida y en la esfera delimitada del trabajo (1973: 81 y ss.). En tales convencimientos, podemos concluir que la intimidad es vocación personal intransferible y, a su vez, misión impuesta por Dios para el creyente o por Naturaleza para el no creyente. Es lo que desde dentro de cada persona no puede ser enajenado en cuanto núcleo de sentimientos, afectos, intenciones y esperanzas, subsuelo firme para la acción y el ejercicio en la vida práctica con sello de singularidad personal.

Pero siendo de planta única, la vocación demanda cultivo y perseverante vigilancia a través de disposiciones reflexivas y por el incesante seguimiento de las motivaciones últimas de nuestros actos. En fin, solicita el encuentro diario con esa región interior de donde nace y en la que se legitima el surgir de la propia conciencia personal. Recurriendo a un principio de simetría, la conversión hacia el interior es contrapeso a la prepotencia exterior, al acoso que sufren las propias ideas y a la dificultad para formarse otras nuevas.

8.4.2. Interpretación simbólica de los objetos y recuperación poética del espacio

Sugestionada por el consumo y la tecnología, la reflexión no dejará de contribuir al desvelamiento de la dimensión trascendente de los objetos, dotados de significaciones que sobrepujan su materialidad manipulable. Si símbolo es toda presencia que evoca una ausencia, el más simple y vulgar de nuestros utensilios, nuestros zapatos o el pan que comemos, introducen horizontes de sentido que desbordan sus utilidades: son símbolos de saberes, el del zapatero y el del panadero, así como de las técnicas de su fabricación, trayendo a la presencia las formas de vida de quienes los elaboraron, contrariando la supremacía de la experiencia sensible. Como advierte Baudrillard, debemos seguir reconociendo que, a pesar de estar hoy sometidos a las exigencias de funcionalidad,

los objetos tienen (sobre todo los muebles), aparte de su función práctica, una función primordial de recipiente, de vaso, de lo imaginario. A lo cual corresponde su receptividad psicológica. Son así el reflejo de una visión del mundo en la que cada ser es concebido como un recipiente de interioridad. Y a las relaciones como correlaciones trascendentes de las sustancias; siendo la casa misma el equivalente simbólico del cuerpo humano, cuyo poderoso esquema orgánico se generaliza después en un esquema ideal de integración de las estructuras sociales (1981: 27).

Activar la fertilidad simbolizadora no desvanece los objetos, ni es condescendencia con lo ilusorio, sometiéndolos a falsas trascendencias. Supone liberar su propia energía significativa, tarea y empeño de la subjetividad entendida como núcleo de actividad, emergencia de expectativas, sin término ni acaba miento circunscrito por los contornos físicos. En fin, es entender que la verificabilidad falsea la realidad del pan si no aprecia que es sustento de vida y pasa por alto la tarea del campesino que cultivó el trigo. Y no acierta a dar cuenta del ser de los zapatos quien descuida el material con que están confeccionados y el beneficio que reportan al caminante, no inscritos en la etiqueta de su precio.

En análoga actitud, no se trata de retomar la discusión sobre la realidad del espacio - que tanto entretuvo a Leibniz, Newton y Kant-, sino de considerarlo en sus dimensiones de morada. El espacio en el que habitamos no es finito ni infinito, sino ámbito que puede experimentarse como prisión porque los objetos nos obstaculizan, cierran el paso, incluso atosigan, pero también como remanso de paz y sosiego. En la alternativa, una imaginativa toponimia debe ser capaz de vivificar los espacios, sobre todo el más familiar y menos poetizable, como el doméstico, cargándolo de simbolismo: la casa, del sótano a la buhardilla, de los rincones a los cajones del armario; y de la casa a los espacios naturales, a la atmósfera, a la representación del espacio cósmico..., todas sus modalidades pueden ser motivo para suprimir sus medidas vivificándolo como ámbito y morada que nos acoge.

Gaston Bachelard es el gran maestro de la poética del espacio, a partir de su rigurosa formación científica. La casa, el agua, el aire, el fuego..., los lugares y elementos naturales a los que aproxima la vida diaria, enseñan a descifrar la imagen poética de la seguridad, de la serenidad, del amor, de la limpieza y la frescura, en fin, de sentimientos que no son inventariables, porque el vuelo del ave o la llama de una vela ponen ante los ojos la imagen de la libertad y de la espontaneidad creadora. Cada espacio experimentado, si aprendemos a interpretarlo, sugiere un manojo de vivencias psíquica y espiritualmente reales que enriquecen y ensanchan la conciencia, situándola más allá del

dominio tentacular del mundo físico y de los objetos de consumo. Por eso, con convencimiento de científico, Bachelard no duda en escribir que es necesario

determinar el valor humano de los espacios de posesión, de los espacios defendidos contra fuerzas adversas, de los espacios amados. Por razones frecuentemente muy diversas y con las diferencias que comprenden los matices poéticos, son espacios ensalzados... El espacio captado por la imaginación no puede seguir siendo el espacio indiferente entregado a la medida y a la reflexión del geómetra. Es vivido. Y es vivido, no en su positividad, sino con todas las parcialidades de la imaginación (1965: 28).

La topofilia tiene un instrumento privilegiado para ampliar el perímetro de los espacios vividos: la lectura. Acreditando constancia de lo que nos pasa, si no se lee será difícil mantener alertado el entendimiento y activa la voluntad. Todos los beneficios de la cultura de la imagen y de la palabra no son garantía suficiente para la reflexión, si bien tampoco tienen por qué entorpecerla, como hemos comentado. Pero el libro y lo escrito requieren calma, reposo, análisis y repaso minucioso, atención a los detalles, con consecuencias que van mucho más allá de las discursivas, porque tales actitudes fomentan iguales disposiciones mentales y espirituales ante personas, cosas y acontecimientos. La lectura, en fin, no es sólo fuente de información, beneficio no pequeño, sino ejercitación eficaz y duradera para la formación interior, laboratorio del orden mental y espiritual cuya eficacia sobrepaja la comprensión de los significados para provocar sin coacción. No en vano, con audaz lenguaje cotidiano, cultivador de la ciencia y de la literatura, Bachelard entronca la lectura con el propio deseo de vivir:

Primero hace falta una buena gana de comer, de beber, de leer. Hay que tener deseos de leer mucho, de seguir leyendo, de leer siempre. Así, desde la mañana, delante de los libros acumulados sobre mi mesa, le hago al dios de la lectura mi plegaria de lector devorante: "Nuestra hambre cotidiana dánosla hoy" (1982: 48).

La literatura, los textos más queridos, evocadores y provocadores según gustos y sensibilidades, son todos y siempre apertura del mundo, ofrecimiento de modos novedosos de ver las cosas, de vivir la vida, de relacionarse con los demás. No hay duda: la lectura reposada y comprensiva contribuye a superar vicisitudes, libera del peso de la necesidad y, sin estrépito, hace girar el espíritu hacia su propia superación porque cada libro es portillo abierto a la imaginación creadora. Y con la lectura, el acto de escribir completa y sintetiza el repertorio de actitudes que refuerzan la capacidad de hacer frente a la prepotencia de los productos que nos benefician, nos entretienen, pero también nos hostigan y acosan.

8.5. Propósitos educativos para la sociedad de consumo

Convictos de realismo, debemos dar por evidente la inexorable marcha de la sociedad actual hacia una cobertura todavía más completa de las esferas del deseo y de las ambiciones, estímulo legítimo, pero reconvertible en ceremonial destructivo de la razón y de la sensibilidad sin el retorno a la verdad de las cosas y a la esencia del hombre que, a pesar de las dudas, no es otra que su capacidad para reconocerse con claridad mental en sus ideas y autónomo en sus decisiones. Conocer el ser de las cosas y reconocer la racionalidad libre no son, sin embargo, fruto de la espontaneidad orgánica, sino consecuencia del afianzamiento de aptitudes antropológicas operativas y transformadoras. En términos de mercado, son la cuenta de resultados del fomento e incremento del capital humano, proporcional en cantidad y cualidad a los principios y prácticas educativas.

8.5.1. Responsabilidad biográfica y estima de sí

Atendiendo a las exigencias de las sociedades tecnificadas y a los imperativos empíricos del consumo, el proceso educativo debe ser, antes que nada, formación básica en hábitos intelectuales, éticos y operativos de la persona. Su alcance permitirá ofrecer el capital humano indispensable para las previsibles readaptaciones profesionales, a la par que garantía para un desarrollo técnico y económico sostenible y compatible con el deseo de vida buena, psicológica y moralmente satisfactoria, anhelo irrenunciable de todo ser humano, sea cual fuere su nivel de bienestar.

El significado del sintagma capital humano es una evidencia, pero podemos precisarlo, ilustrados tanto por la tradición como por la modernidad, en los siguientes términos: el capital humano es la persona corporal y anímicamente dotada para asumir por sí misma la responsabilidad de su biografía con el fin de realizarla como proyecto personal e intransferible. A esta formulación subyace la tradicional definición de la educación como formación integral y para la libertad, pero incluye algunas precisiones. Como hemos comentado en el capítulo tercero, la libertad es sólo un concepto universal, esencia sin objeto, que sólo se sustancializa y adquiere contenido real mediante actos que pueden ser más libres o menos libres, oscilantes entre autonomía y coacciones (corporales, psicológicas, sociales, etc.). No todas nuestras conductas, por tanto, son igualmente libres: lo libre recubre una escala que va del más al menos. Por eso a la formulación que se acaba de proponer subyace la convicción de que cada vida es biografía de la que sólo puede ser autor quien se la atribuye como proyecto personal en el que concurren episodios, situaciones, acciones y elecciones que, sea cual fuere el grado de autonomía o coacción, deben ser asumidas y reconocidas como propias.

La formación para la biografía responsable, en fin, el acopio de capital humano, se erige en fundamento de cualquier otra intervención educativa, viniendo a ser su referencia obligada, más obligada que nunca en virtud de los poderes, de la autonomía y la irreversibilidad del progreso tecnocientífico y del carácter tentacular del consumo. Por reacios que seamos al concepto de formación, en virtud de los matices ideológicos que pueda implicar, lo cierto es que los seres humanos nacen como individuos pero deben hacerse personas, fraguando su identidad en dependencia de sus relaciones intramundanas: en la convivencia, por el trabajo y la cultura. Desde Aristóteles, con Ortega y otros muchos, reconocemos que el ser humano nace con una estructura antropológica natural básica que deberá ir reajustando y adaptando a la convivencia y a su condición de ser en el mundo, en un trayecto formativo o conformativo en el que la escuela tiene un papel predominante. Es ésta una afirmación que podrá ser calificada de simpleza, pero ella fue pivo te esencial de la filogénesis biológica y cultural de la humanidad. En esta dirección, es claro que un ser naturalmente sociable no puede sino buscar y aceptar un mundo de colaboraciones, otorgadas y recibidas, sin que tales correspondencias eximan a cada persona de la responsabilidad para hacerse cargo de su propia biografía.

Recordaremos aquí lo que con más amplitud comentamos al inicio del capítulo tercero refiriéndonos a la experiencia ética, donde insistimos en la distinción entre ética y moral, siguiendo la tradición greco-escolástica, continuada por el racionalismo de Espinosa y definitivamente confirmada por Kant, según la cual la ética tiene su raíz en la propia razón y brota de la fidelidad y de la responsabilidad ante sí mismo, como principio originario de todo deber. La obligación, pues, no nace del exterior sino de la inmanencia del sujeto de la acción enfrentado al deber de su perfeccionamiento biográfico. Es ésta una mentalidad ilustrada, esencialmente educativa en cuanto que sitúa la raíz de la ética en la fidelidad a sí mismo y en el cuidado del propio proyecto existencial al que ningún ser humano puede renunciar. Se trata, pues, de una educación liberadora en cuanto determinada por la confluencia subjetiva de enseñanzas con obligaciones.

Es un lugar común posmoderno insistir en que nos faltan referencias seguras pero, en la coyuntura, debemos dar una por evidente: cada vida es cometido personal radicalmente individual y, por tanto, la educación no puede sino sustentarse en el valor de la singularidad, enfrentada a la alternativa de vivir como caña al viento o como quehacer biográfico comprometido con un futuro de fines y bienes, redactado al hilo de empeños personales intransferibles. Las vacilaciones surgen al comprobar que la escuela formativa corre el riesgo de convertirse en ideológica. Así puede ser cuando sus objetivos se minimizan por lo inmediato o se ponen al servicio de otros fines que no sean los del capital humano adecuado para la biografía responsable. Si éste es el objetivo educativo,

se acertará en el rechazo ideológico, no desde el neutralismo, sino tomando como referencia los que en varias ocasiones anteriores hemos llamado universales antropológicos, que la propia estima de sí reelabora como universales éticos mediante con ductas concretas y específicas. Entre ellos sobresalen los que, sin la pretensión de ser exhaustivos, enunciarnos en forma de sintagmas contradictorios, en los que el valor del primer término se opone al contravalor del segundo:

- La igualdad a la jerarquía, la solidaridad al conflicto, el acuerdo a la indiferencia.
- La verdad a la mentira, la fidelidad a la palabra al incumplimiento de las promesas.
- La convivencia al aislamiento, el respeto al desprecio, la comunicación al solipsismo.
- La generosidad a la usurpación, el dar al recibir, el trabajo a la explotación.
- El esfuerzo a la comodidad, lo sano a lo enfermo, lo espontáneo a lo fingido.
- La paz a la guerra y al conflicto, el amor al odio, el perdón a la venganza.
- El conocimiento a la ignorancia, el inventar al imitar, lo natural a lo artificial.

Prevista su comprensión simplemente conceptual, no cabe duda de que los contextos cargarán de concreción su práctica, pero no parece dudoso su carácter estable asociado a una racionalidad, griega en origen, pero compartida en nuestras tradiciones ilustradas, en la certeza de que el metabolismo orgánico y psíquico no las digiere sin acompañamiento educativo. Desde Platón y Aristóteles, pasando por las tradiciones más liberales, la biografía personal y socialmente productiva va vinculada al cultivo ético de sí mismo, aunque una mentalidad puramente positivista pueda considerar ingenuo lo que acabamos de decir. Sin embargo, para la bien acreditada tradición ilustrada, situada entre Bayle y Kant, pasando por Voltaire o Montesquieu, sin virtudes personales no hay vida política legítima. Por eso los principios éticos son la base de la acción educativa encaminada a procurar hábitos mediante cuyo ejercicio será posible convivir eficazmente en sociedad. A partir de ellos toma sentido la adquisición de destrezas y competencias específicas (Maceiras, 2006: 25-84).

8.5.2. Formación práctica y competencias operativas

A modo de cronología que llama desde el futuro, la educación no puede dejar de ser ejercicio cotidiano para adquirir destrezas hacia el porvenir, asociando métodos y prácticas que comprometan la participación práctica del educando. Desde el compromiso

del niño y del joven con el cuidado de sus utensilios, a la obligación de ir haciendo progresivamente las cosas por sí mismo, educarse supone adquirir habilidades con el centro de gravedad en la propia persona: hábitos exigentes de higiene personal y familiar, cuidado de enseres, instrumentos, libros y vestidos, así como la solicitud de pequeñas tareas domésticas o escolares, sea cual fuere el nivel económico de familias o centros.

En contraste, las reiteradas reformas educativas, en casi todos los países, han sido más una invitación a la comodidad que al esfuerzo, no sólo en la formación humana personal, sino en la estrictamente escolar y académica. Políticos y buena parte de teóricos de la pedagogía, quizá sin la menor experiencia educativa, han estado más atentos a no plantear problemas familiares y sociales que a proponer un proceso formativo, con todas las consecuencias académicas, escolares y profesionales. Quienes están vocacionalmente inmersos en la práctica educativa saben que, siguiendo métodos adecuados, los estímulos positivos, la buena relación con los alumnos, el ambiente propicio para el estudio - también en la enseñanza media y universitaria - no están en absoluto reñidos con la demanda de esfuerzo y sacrificios en el aprendizaje. Sin ser profetas, rechazado el esfuerzo y la responsabilidad personal, podemos vaticinar que pocas expectativas le quedan a la libertad en una sociedad cuyas tecnologías se desarrollan e imponen con imparable determinismo.

Con importancia declarada por la tradición humanista, la formación en el orden debe empezar por prácticas y exigencias encaminadas al orden exterior: cada cosa en su sitio y un sitio para cada cosa, de tal modo que la eficacia y buena marcha de trabajos y tareas queda en gran medida dependiente de la disposición que asigna a las cosas el lugar que les corresponde. Es la prevención que san Agustín solicita como condición para el correcto funcionamiento de la interioridad del alma - entendimiento, sensibilidad, conciencia - y, en no menor medida, para la buena marcha del mundo exterior y visible, hasta tal punto que el orden es irremplazable para que el hombre pueda vivir en paz: paz consigo mismo, paz en la familia, en la sociedad, en el Estado, en fin, incluso en sus relaciones con Dios. De ahí que con clarividencia el santo filósofo sentencie: "Y la paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden" (san Agustín, *La ciudad de Dios*. Bac, XVII, 1965: 486).

Son innumerables las experiencias que podrían aducirse para demostrar los eficaces y duraderos beneficios de una educación en el orden desde la infancia. Orden y compostura siguen teniendo valor educativo, aunque estén hoy tan en boga estilos y atuendos acordes con estéticas informalistas cuya tendencia psicotrópica al naturalismo, siempre seductor, no es fácilmente compaginable con las demandas sociales y profesionales de la sociedad actual. La fuerza articuladora de la exterioridad no es

dudosa, tanto si atendemos a las psicologías más fenomenológicas como a las más experimentales. Confirmando el valor de las prácticas empíricas, desde el punto de vista reflexivo, no parece ingenuo redundar en la evocación de dos procesos íntimamente relacionados con el afrontamiento de la dispersión y diseminación propias de la posmodernidad: la lectura analítica y comprensiva, y la escritura como ejercicio de composición con inapreciable influencia en la articulación intelectual.

8.5.3. Racionalidad comunicativa para el trabajo en común

Analizados los vectores de la tecnología posmoderna, una de las solicitudes que emanan de su propio desarrollo es la exigencia de la formación para la comunicación y la cooperación interpersonal. No puede ser de otro modo cuando los linderos se han difuminado y nada es factible en la soledad o por iniciativas aisladas. A su vez, la proliferación de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC), demanda una formación específica, y no sólo buenas intenciones y elocuente retórica. Señalamos algunos de los factores más destacados que se deben tener en cuenta para la educación en la comunicación:

Factores comunicativos prelingüísticos. Comprender lo que se hace es ley fundamental para hacerlo bien. Del mismo modo será necesario esclarecer los supuestos básicos reales y los fines por los cuales la comunicación y/o la colaboración son necesarias. Dicho de otro modo: deben encontrarse razones, intereses, valores, costumbres, supuestos o prejuicios..., sobre los que se pueda sustentar la acción en común. La eficacia comunicativa demanda contextos psicológicos, cognitivos y éticos compartidos cuya configuración requiere la presencia y acción del maestro con autoridad intelectual y moral, con espíritu comunicativo apreciable como ejemplo práctico de integración con la clase o grupo de la comunidad educativa.

Prácticas comunicativas. Desde el punto de vista locutivo y expresivo, la formación comunicativa demanda prácticas muy concretas que, simplificando una amplísima literatura sobre el asunto, deben inducir pautas en orden a su aplicación posterior en la vida adulta y profesional. Algunas de las más importantes pueden ser:

- No afirmar nada falso o de lo que no se tenga seguridad o suficientes pruebas.
- No decir nada si no se hace con sinceridad y fidelidad a la palabra dada.
- Atender a lo que dice o hace el interlocutor y reflexionarlo por sí mismo.

- Facilitar información básica, incluso elemental, sobre el asunto del que se trate.
- No introducir en la conversación más información que la requerida por el contexto.
- Evitar ambigüedades, circunloquios e imprecisiones y buscar conceptos claros.
- La exposición discursiva debe ser coherente y lógicamente ordenada.
- La brevedad y concisión es una exigencia de la comunicación eficaz.

La racionalidad como referencia comunicativa básica. Que la posmodernidad se acoja a una racionalidad plural, no quiere decir que no tengamos criterios para evaluarla. Pueden ser éstos, siguiendo al propio Habermas:

- Las evidencias empíricas: algo es aceptable y puede ser racionalmente compartido cuando se basa en hechos, datos empíricos comprobables, situaciones indiscutibles.

Las pruebas y argumentos: expuestos con lógica comprensible o presentados mediante buenas razones y coherencia. Voluntarismo, autoritarismo, subjetivismo, la opinión personal o el "á mí me parece" no razonado..., imposibilitan la comunicación cuando van desposeídos de racionalidad bipolar, esto es, lógicamente compartida.

- Coherencia con las normas, leyes o pautas: para que algo sea comunicable y/o compartible, los interlocutores deben mantenerse y atenerse al marco normativo que regula su interacción. Algo puede ser presentado como excelente o genial por alguien, pero la eficacia comunicativa solicita que se atenga a lo establecido en ese contexto.

La comunicación, la colaboración, el trabajo en equipo, en fin, la vida en común y las relaciones sociales de todo tipo tienen como premisa la aceptación del hecho de las diferencias, dando por descontado que el conflicto y las divergencias son algo implícito a las relaciones y disposiciones en todos los ámbitos y niveles en los que se va desarrollando la razón y la vida de los seres humanos. Así fue a lo largo de su historia, lo que, con los inconvenientes, viene a dignificar sus resultados.

El propósito de esta conclusión educativa obedece a la convicción de que sólo la persona bien formada intelectual y éticamente, pero también versátil en sus destrezas para adecuarse a las nuevas experiencias, será garantía para la subsistencia de los

universales antropológicos, objetivo práctico subyacente a la actividad reflexiva. Dueños de la ciencia, de la técnica y del consumo, podemos ser también sus víctimas puesto que debemos dar por cierta su fascinación. No nos cabe más fortuna, y no es pequeña, que seguir la senda de la sociedad de consumo y su aliada la tecnología, pero eso en nada impide actitudes humanamente dignas reguladas por el peso y la medida de la reflexión. Por ella la filogénesis reaccionó a los estímulos acomodados, renunció a las vacaciones en la realidad y se mostró capaz de traernos hasta ser lo que somos.

8.6. Ontología y posmodernidad

Si se evalúan los comentarios de este capítulo y su refracción sobre los diversos planos antropológicos comentados en los anteriores, cabe preguntarse si desde la posmodernidad tiene todavía sentido la tentativa reflexiva de aproximarse a realidades fundamentales, tanto ontológicas como éticas o epistemológicas, tales como Ser, Razón, Dios, Conciencia, Verdad, tan contradichas en el pensamiento de nuestros días. Sin riesgo de fundamentalismo, tal pregunta sigue teniendo actualidad precisamente en virtud de la racionalidad plural y crítica que tanto invocamos. Por fuertes que sean las fiebres individualistas y muy posmoderno que se pretenda ser, lo cierto es que, proscrita la violencia antisocial, nadie quiere que su vida discurra al ritmo de un relativismo sin más cánones de referencia que los derivados de quienes llevan la voz cantante. Y también estamos de acuerdo en no renunciar a ser razonables y coherentes con el fin de convivir en un mundo armonioso sin coacciones. Ahora bien, tan envidiable situación es impensable sin compartir razones, valores y proyectos. Si éstos son propósitos posmodernos, difícil será alcanzarlos sin imponerse la búsqueda de algunos denominadores comunes racionales, por mucho que la mentalidad fragmentaria domine todos los órdenes, del intelectual al moral, social y político.

A su vez, a los seres humanos les ha preocupado desde siempre, y hoy con más tensiones, saber quién manda, qué potestades le dominan y coaccionan, liberan o gratifican. Lo que, sin paradoja y a modo de inclusión posmoderna, viene a restaurar la pregunta presocrática por el logos, principio ortogenético de lo que hay, sobrepuesta a los signos disolventes de nuestro tiempo y a los micropoderes de las experiencias. Pregunta por el logos, síntesis en la que se identifican Razón, Dios, Conciencia y Verdad, en fin, aquellas referencias clásicas consideradas absolutas, todas ellas compendiadas o implícitas en el concepto de Ser. El ser, en efecto, es razón, fundamento, verdad y realidad suprema.

La pregunta puede darse por anacrónica o, como ha sucedido en buena parte de las filosofías contemporáneas, ser contestada dando por supuesto que el hombre es quien

otorga sentido a la realidad, reduciendo ontología a antropología. Él sería, pues, patrón del ser, prescindiendo de quién o qué es lo que le da sentido a su propia entidad. A pesar de este antropocentrismo heredado del siglo XIX, la reflexión filosófica se había ido configurando a partir de presupuestos menos narcisistas, aunque teñidos de humanismo. Y esto porque los seres en su particularidad y el universo como totalidad están dotados de entidad real independiente del ser humano. Que sea él quien descubre lo real e incluso llena de sentido el mundo no quiere decir que ellos no tengan entidad por sí mismos. A su vez, si la cuestión del logos es problemática, no lo es menos la de identificar al ser humano, como reitera Kant: si supiéramos qué es el hombre podríamos dar por contestado todo lo que puede hacer, pensar y esperar. Habríamos encontrado - ¡por fin! - el logos universal.

Ahora bien, el problema se plantea ya con prioridad a teorizaciones ontológicas, puesto que el sentido común y la propia experiencia vulgar constatan que hay entes y el entendimiento reflexivo percibe su propia contingencia e historicidad, lo que sugiere la pregunta por su principio ortogenético. Como ya hemos comentado, el asunto reformulado de diversos modos, se fue configurando en la historia del pensamiento en forma de dilema: o los entes son por sí mismos o, por el contrario, los entes son en virtud de un ser que los fundamenta.

Si sólo hay entes, no tiene sentido preguntarse por el ser, puesto que cada ente existe por sí individualmente. Lo único que compartirían sería su actual realidad y la materialidad de su composición, cuyo conocimiento remite a las ciencias: a la biología, al análisis químico, cuantitativo y cualitativo, y a los problemas físicos relacionados con la energía, las fuerzas, sus enlaces y conexiones. Tal fue, en general, la respuesta de los empirismos y positivismos, también de buena parte de los existencialismos contemporáneos, condensando la humanidad en cada ser humano singular. Pierde sentido, en consecuencia, hablar de ser, esencias o sustancias, en cuanto que sólo son perceptibles entes sensibles. Se difuminan, a su vez, los conceptos de causa y finalidad, más allá de la descripción de funciones y utilidades de cada ente singular.

Si se otorga racionalidad al segundo término del dilema, los entes, entre ellos el hombre, deben entenderse como manifestaciones concretas y reales del ser, elevado a referencia última del valor sustantivo de todo lo real. Lo que no parece faltar de sentido si se atiende a la contingencia de los entes, cuyas dependencias son empíricamente evidentes. Ése fue el camino de las filosofías de orientación ontológica, aunque ellas no hayan coincidido en la identificación de cuál sea la realidad radical del ser. Aristóteles y Heidegger son dos pilares del arco ontológico, atendibles desde nuestra posmodernidad.

La superación de la alternativa le parece clara a Aristóteles: puesto que todos los entes actuales se nos presentan como contingentes, sujetos al cambio y a la corrupción, no parece lógico situar en ninguno o en otro contingente como ellos, el principio ontológico de su propia existencia. Lo contingente, en efecto, puede ser o no ser, luego no es lógico que algo contingente haya existido siempre y, por tanto, debe darse un ser necesario, esto es, existente desde la eternidad y que no pueda dejar de existir. Abolición de absolutos naturales, esta interpretación valora las cosas y el universo a partir de su fundamento y referencia. Esto quiere decir que Aristóteles, en el libro XII de la *Metafísica*, no plantea tanto la preocupación cosmológica de encontrar una primera causa, cuanto hacer frente a la paradoja lógica que supondría atribuir existencia necesaria a lo contingente. Así lo interpretarán más tarde santo Tomás, Leibniz y Heidegger.

Buena parte de la filosofía asimiló el ser a lo divino, natural e indeterminado en los griegos, identificado con el Dios bíblico en la tradición de la filosofía cristiana y con diversos tipos de divinidad en otras tradiciones culturales. El problema sigue teniendo vigencia como puede verse por la abundante literatura actual que lo aborda, también en nuestro ambiente intelectual. Situado en un clima de actualidad, con claridad Fernando Savater lo reto ma al inicio de su obra *La vida eterna* (2007). Con referencias tanto filosóficas como teológicas actuales, el asunto está presente en la obra de Manuel Fraijó *A vueltas con la Religión* (2004). Y con la mirada extendida hacia diversas formas de religiosidad subyace al libro de J.Sádaba, *De Dios a la nada: las creencias religiosas* (2006). Bien documentado en sus agudos comentarios por la filosofía actual, está presente la obra de J.Muñoz Veiga *Figuras del desasosiego moderno: encrucijada filosófica de nuestro tiempo* (2002).

Heidegger es ejemplo reflexivo que pone bien de manifiesto el empeño centrado en la pregunta por el ser de todos los entes, reprochando a la tradición metafísica haberla olvidado, para extraviarse en lo que el ser nos envía en el acontecer del mundo (*Ereignis*). Acontecer fragmentado, parcial y dispar, que se manifiesta mediante entes que están a nuestro alcance (*Vorhanden*), como ser del que usamos (*Zuhanden*) o ser de los instrumentos, pero, sobre todo, como existencia humana, por excelencia manifestada en forma de ser-en-el-mundo o ser ahí (*Dasein*). Al hacerse presente de varios modos mediante los entes, el ser dirige al hombre su requerimiento, quien responde planteando la pregunta por lo que él sea y signifique. Esto quiere decir que ser y hombre se pertenecen mutuamente, en cuanto que éste no puede eludir la interpelación de aquél.

Ahora bien, dado que el ser es anterior a sus determinaciones, sólo es pensable mediante un pensamiento distinto al que se pregunta por el ente según la fórmula aristotélica: "¿Qué es el ente?". En esta formulación se plantea la cuestión del ente, pero

se soslaya el problema del es sobre el que se vertebra la propia pregunta. Tal formulación, en efecto, implica la más originaria de saber en qué consista el es al que queremos adecuar el ente (Kant y el problema de la metafísica. FCE, México, 1954: 186). Para contestar a esta pregunta más radical o fundamental no es aplicable el pensamiento ordinario con el que conocemos a los entes y requiere sobrepasar el ámbito de la pura lógica lingüístico-reflexiva, acogiéndose a un pensar meditativo, a modo de respuesta interior que contesta a la llamada del ser desoyendo las solicitudes que provienen del mundo de los entes, de la ciencia, de la técnica y de los intereses. Este pensar meditativo, exento de las exigencias del entendimiento técnico o instrumental, lo asocia Heidegger a la *Gelassenheit*, esto es, a la serenidad, sosiego interior a partir del cual el hombre irá adquiriendo capacidad para ir desvelando el sentido del fundamento sin alcanzar por eso a reconocer su entidad.

Planteado así el problema, era claro que Heidegger no podía llegar hasta el final de la respuesta identificando qué o quién es el ser fundamento. Sólo nos dice que no puede ser del mismo orden de los entes, que son lo fundado. El ser escapa, en efecto, al conocimiento racional y a la experiencia usual. Quizá esta reserva final sea la mayor contribución de Heidegger a la historia de la pregunta por el ser, en cuando que, si no alcanza a determinar su entidad, propone que la reflexión no se circunscriba al ámbito de lo que está a la mano o bajo los ojos (Rodríguez, R., Heidegger y la crisis de la época moderna. Síntesis, Madrid, 2006). Asunto que, a pesar de la fascinación posmoderna, no será fácilmente descartable del campo reflexivo si es que, también después de Heidegger, queremos mantener el sentido de una existencia no alienada, no dominada por el consumo y su aliada la tecnología.

La empresa heideggeriana de la pregunta por el ser se continúa con la atención puesta en el lenguaje poético, en cuanto que el pensar meditativo se ejerce bajo el impulso manifestativo de la obra de arte, de la poesía de modo privilegiado, que reclama la actitud psicológica o espiritual de la serenidad, la citada *Gelassenheit*. De este modo, lo discursivo poético se hace significativo por la experiencia subjetiva que provoca, propuesta que hace fecundo a Heidegger en la plenitud posmoderna. La plenitud del lenguaje poético, aguas arriba de la imaginación, prescinde de las funciones de denominación, predicación, descripción y comunicación, como ya pedía también Aristóteles en su *Poética*, puesto que en él se deja de lado toda referencia inmediata y directa, lo que permite decir que

el lenguaje es el ámbito o recinto (*templum*), esto es, la casa del ser. La esencia del lenguaje no se agota en el significado ni se limita a ser algo que tiene que ver con los signos o cifras. Es porque el lenguaje es la casa del ser,

por lo que sólo llega mos a lo ente caminando permanentemente a través de esa casa... Pensando desde el templo del ser, podemos presumir lo que arriesgan ésos que a veces arriesgan más que el ser de lo ente. Arriesgan el recinto del ser. Arriesgan el lenguaje (Heidegger, 1998: 231).

La belleza de las palabras de Heidegger no deja dudas sobre la capacidad de la poesía, de todo poema, para invocar la presencia del "ser de lo ente". Heidegger recurre a la raíz griega, según el uso aristotélico, del concepto de poema: obra literaria escrita en la que se condensa o recapitula la actividad "oiética", esto es, productora. Eso quiere decir que el poema no es un juego de fantasía, sino que

consiste en una transformación, que ocurre a partir de la obra, del desocultamiento de lo ente, o lo que es lo mismo, del ser.

Esto no quiere decir que el lenguaje poético manifieste o revele el ser, sólo arriesga el sentido en que el ser mantiene al ente, como en una balanza. Por tanto, el poema no es tampoco ámbito de la epifanía, sino del sube y baja del pesar más o menos, del aparecer y el desaparecer, en un proceso de "desocultamiento del ente", pero no de manifestación diáfana del ser. A la postre, poesía y arte son algo así como la puerta y ventanas abiertas de la casa del ser: vislumbramos su sentido, cuando pasa fugaz a su trasluz, ofrecida su faz a la imaginación creadora y no a la percepción cognitiva. Poesía y arte dan para poder imaginar y seguir pensando, pero sin brindar su imagen real. Queda el seguimiento sereno de la palabra del poeta, el impulso ontológico de la obra de arte, ante las que el lector o espectador es siempre receptor al que se impone un permanente paso atrás camino del ser, reenviado a lo siempre anterior. Y eso porque la esencia del fundamento y, por tanto, del fundamento del lenguaje y de la obra de arte, no es susceptible de aparecer fenomenológicamente, lo cual quiere decir que tampoco puede ser formulado lingüística o simbólicamente (Rodríguez, R., 2006: 98 y ss.).

No cabe duda de que la tentativa heideggeriana nos sitúa en el camino de la pregunta, aunque no alcance su objetivo, lo que parece lógico, puesto que el ser como fundamento no pertenece al orden de los entes, de lo fundado. No en vano teólogos como Bultmann han retomado la tentativa heideggeriana como el trayecto más adecuado para concluir que el ser es el Dios bíblico, lo que Heidegger nunca afirmó y, en principio, incluso excluiría aunque no quede fuera de su lógica. Su planteamiento, en efecto, prolonga la tensión meditativa hacia una permanente reflexión, necesaria e ininterrumpida, que justifica algunos corolarios directamente relacionados con el contexto posmoderno.

En primer lugar, la reflexión filosófica reconoce su condición finita, situada, como

pensamiento vigilante o, si se prefiere, militante, puesto que no podrá nunca alcanzar certezas definitivas que, valiéndose de sí mismas, le aseguren qué es o quién es el responsable último del pensamiento con el que pensamos. Pedir eso a la reflexión filosófica sería tanto como pretender salir del pozo tirándose de las propias orejas. En segundo lugar, la reflexión recibe de Heidegger el impulso para pensar de modo distinto al del pensamiento calculador que busca conocer para adueñarse de los objetos y dominar el mundo. Continuando a Kant, agudiza la tensión entre un pensar del entendimiento, regulado por las exigencias de objetividad propias del conocimiento científico, y un pensar de la razón, no limitado por la objetividad, impulsado a pensar lo incondicionado, esto es, aquello que se postula como condición última y no objetiva del propio pensamiento. En tercer lugar, el pensar fundamental que solicita Heidegger es salvaguardia para liberar a la razón del sometimiento a los instrumentos que ella misma ha engendrado en forma de racionalidad tecnificada, manteniendo la decisión de superar su uso instrumental, denunciado por Adorno y Horkheimer (*Crítica de la razón instrumental*. Sur, Buenos Aires, 1969). A su vez, es también garantía para liberar el entendimiento de los intereses que lo ahorman y reducen a hechura suya, limitando la comprensión sólo a aquello que se encuadra en sus estrategias.

En fin, Heidegger es estímulo contra la perenne tentación de someter el pensamiento a la vida cotidiana, alicorta, falta de estímulo, simplemente vivida desde el anonimato irresponsable y las necesidades inmediatas, en la que todo vale igual, puesto que, a la postre, sólo el momentáneo sucederse es significativo. Actitudes que se actualizan como formas posmodernas de escepticismo, disimuladas bajo el cómodo disfraz de la apacible aceptación, cuando no de la indiferencia disfrazada de comprensiva tolerancia. En conclusión Heidegger es invitación a la reflexión ejercida como capacidad para interrogar porque nada puede ser dado por definitivamente concluido en el territorio de la razón, reencontrada a cada paso con las dudas. Los absolutismos antropológicos, intelectuales, morales y políticos que rechazan la duda verán en la reflexión un inútil cuando no peligroso problematismo. Que esto sea así obliga con más apremio a no pasar por alto que la racionalidad consiste precisamente en saber encontrar sentido más allá de las apariencias, de las opiniones y de los lugares comunes. En fin, es la suya una tensión sostenida contra la identificación del conocimiento con su reificación en la ciencia y, con más vigor, contra su sedimentación en la racionalidad tecnológica y social, según el orden de las conveniencias. Asunto que no es objeto de revelación ni otorga protagonismo al trascendentalismo de la razón, inseparable de las preocupaciones de quien se proponga vivir con autonomía no sancionada por la arquitectura de los funcionalismos ni por el dogmatismo intolerante y ceremonial, que disuelve la decisión reflexiva, debilita el espíritu de fortaleza y tiene de puritanismo la sinceridad ilustrada.

Bibliografía

- Abel, F. y Cañón, C. (1993): La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid.
- Abellán, J. L. (1984): Historia crítica del pensamiento español, 5 vols. Espasa-Calpe, Madrid.
- Adorno, Th. (1986): Teoría estética. Taurus, Madrid.
- Agis, M. et al. (eds.) (2005): Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.
- Albiac, G. (1987): La sinagoga vacía. Hiperión, Madrid.
- Alvira, R. (1998): La razón de ser hombre. Rialp, Madrid.
- Apel, K. O. et al. (1991): Ética comunicativa y democracia. Crítica, Barcelona.
- Aquino, Tomás de (1947): Suma teológica. t. 1, Obras. Bac, Madrid.
- Arana, J. (2005): Los filósofos y la libertad. Síntesis, Madrid.
- Arendt, H. (1993): La condición humana. Paidós, Barcelona.
- Aristóteles (1970): Metafísica. Gredos, Madrid.
- (1988): Política. Gredos, Madrid.
- Arregui, J. V. (2004): La pluralidad de la Razón. Síntesis, Madrid.
- Arroyo Pomedá, J. (1995): Bayle o la Ilustración adelantada. Cincel, Madrid.
- Atlan, H. (1990): Entre el cristal y el humo. Debate, Madrid.
- (2002): La science, est-elle inhumaine? Essai sur la libre nécessité. Bayard, París.
- Bachelard, G. (1965): La poética del espacio. FCE, México.
- (1978): El agua y los sueños. FCE, México.

- (1982): La poética de la ensoñación. FCE, México.
- Baudrillard, J. (1974): La sociedad de consumo. Plaza y Janés, Barcelona.
- (1981): El sistema de los objetos. Siglo XXI, México.
- (1987): Cultura y simulacro. Kairós, Barcelona.
- Bell, D. (1976): El advenimiento de la sociedad postindustrial. Alianza, Madrid.
- (1977): Las contradicciones culturales del capitalismo. Alianza, Madrid.
- Benveniste, E. (1966): Problèmes de linguistique générale. Gallimard, París.
- Berciano, M. (1998): Debate en torno a la posmodernidad. Síntesis, Madrid.
- Berger, P. (1971): Para una teoría sociológica de la religión. Kairós, Barcelona.
- (1979): Pirámides de sacrificio. Sal Terrae, Santander.
- Berger, P. y Luckmann, Th. (1989): La construcción social de la realidad. Amorrortu, Buenos Aires.
- Black, M. (1966): Modelos y metáforas. Tecnos, 1966.
- Bloch, E. (1984): Entremundos de la Historia de la Filosofía. Taurus, Madrid.
- Blondel, M. (1966): Las exigencias filosóficas del cristianismo. Herder, Barcelona.
- Boas, F. (1964): Cuestiones fundamentales de la antropología cultural. Solar, Buenos Aires.
- Búhr, N. (1988): La teoría atómica y la descripción de la naturaleza. Alianza, Madrid.
- Bossi, B. (2005): "Gadamer como intérprete de Platón, a propósito de los falsos placeres y el sentido de una amistad (Filebo, 36d- 41 b)", en VV AA, Hans Georg Gadamer: Ontología, estética y hermenéutica. Dykinson, Madrid, pp. 315-328.
- Bustamante, J. (1993): Sociedad informatizada, ¿sociedad deshumanizada? Gala, Madrid.
- Cabada, M. (1975): El humanismo premarxista de L. Feuerbach. Bac, Madrid.

- Calvo, M. T. (1986): De los Sofistas a Platón: Política y Pensamiento. Cincel, Madrid.
- Camps, V. (ed.) (1988-1989): Historia de la ética, 3 vols. Crítica, Barcelona.
- Cañas, J. L. (2005): Søren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación. Trotta, Madrid.
- Cassirer, E. (1971): Filosofía de las Formas simbólicas: L, El lenguaje. FCE, México.
- Cavallé, M. (2002): La sabiduría recobrada: filosofía como terapia. Oberon, Madrid.
- Changeux, J-P. y Ricoeur, P. (1999): Lo que nos hace pensar: La naturaleza y la regla. Península, Barcelona.
- Chomsky, N. (1971): El lenguaje y el entendimiento. Seix Barral, Barcelona.
- (1972): La lingüística cartesiana. Gredos, Madrid.
- Cobo Suero, J.Ni. (1983): Educación y ética. Endymion, Madrid.
- Conill, J. (1997): El poder de la mentira. Tecnos, Madrid.
- Cordero Pando, J. (1976): Psicoanálisis de la culpabilidad. Verbo Divino, Estella (Navarra).
- (1981): Ética y sociedad. San Esteban, Salamanca.
- (2003): "La concepción antropológica de Francisco de Vitoria", en Méndez, L. (coord.), La ética, aliento de lo eterno. S.Esteban!UCM, Salamanca, Madrid, pp. 69-85.
- Cortina, A. (1980): Ética sin moral. Tecnos, Madrid.
- Crusafont et al. (1976): La evolución. Bac, Madrid.
- Damasio, A. (2001): El error de Descartes. Crítica, Barcelona.
- (2005): En busca de Espinoza. Crítica, Barcelona.
- Derrida, J. (1971): De la Gramatología. Siglo XXI, México.
- (1989): La escritura y la diferencia. Ánthropos, Barcelona.
- Descartes, R. (1953): Oeuvres et Lettres. Gallimard, París.

- Díaz, C. (1986): El sujeto ético. Encuentro, Madrid.
- (1989): Preguntarse por Dios es razonable. Encuentro, Madrid.
- Díaz Maroto, C. (2007): Alimento del aire. Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Dilthey, W. (1972): El mundo histórico. FCE, México.
- Domínguez, P. y Wolenski, J. (2005): Lógica y Filosofía. Facultad de Teología de San Dámaso, Madrid.
- Duque, F. (2000): Filosofía para el fin de los tiempos: tecnología y apocalipsis. Akal, Madrid.
- (2003): Los buenos europeos: hacia una Filosofía de la Europa Contemporánea. Nobel, Oviedo.
- (2004): Temor de la Postmodernidad. Adabe, Madrid.
- Durand, G. (1981): Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Taurus, Madrid.
- Eliade, M. (1978): Historia de las creencias y de las ideas religiosas, 4 vols. Cristiandad, Madrid.
- (1981): Historia de las religiones. Cristiandad, Madrid.
- Ellul, J. (1977): Le système technicien. Calman-Levy, París.
- Espinoza, B. (1975): Ética. Nacional, Madrid.
- (1988): Sobre la reforma del entendimiento. Alianza, Madrid.
- Fabro, C. (1978): Percepción y pensamiento. Eunsa, Pamplona.
- Fernández del Riesgo, M. (1997): La ambigüedad social de la religión. Verbo Divino, Estella (Navarra).
- Fernández Sanz, A. (2002): "Tradición y modernidad ilustrada", en VV AA, Pensamiento Filosófico Español. vol. 1. Síntesis, Madrid, pp. 77-130.
- Fernández, J. y Hortal, A. (2006): Ética de las profesiones jurídicas. UPCO, Madrid.

- Fetscher, L. (1988): Condiciones de supervivencia de la humanidad. Alfa, Barcelona.
- Forment, E. (1984): Fenomenología descriptiva del lenguaje. PPU, Barcelona.
- Foucault, M. (1968): Las palabras y las cosas. Siglo XXI, Madrid.
- Fourez, G. (1994): La construcción del conocimiento científico. Narcea, Madrid.
- Fraijó, M. (2004): Dios, el mal y otros ensayos. Trotta, Madrid.
- (2006): A vueltas con la religión. Verbo Divino, Estella (Navarra).
- Gabilondo, A. (2001): La vuelta del otro: diferencia, identidad, alteridad. Trotta, Madrid.
- Gadamer, H. G. (1977): Verdad y método. Cristiandad, Salamanca.
- Galilei, G. (1981): El Ensayador. Aguilar, Madrid.
- García Baró, M. (1993): Ensayos sobre lo absoluto. Caparrós, Madrid.
- (1999): Introducción ala teoría de la verdad. Síntesis, Madrid.
- García García, E. (2001): Mente y cerebro. Síntesis, Madrid.
- García Junceda, J. A. (1987): La cultura cristiana y San Agustín. Cincel, Madrid.
- García Moriyón, F. (1994): Del socialismo utópico al anarquismo. Cincel, Madrid.
- García Norro, J. J. (ed.) (2007): Ser querido y querer. San Esteban, Salamanca.
- Gardner, H. (1988): La nueva ciencia de la mente. Paidós, Barcelona.
- (1992): Estructuras de la mente. FCE, México.
- Gazzaniga, M. (1985): El cerebro social. Alianza, Madrid.
- Geertz, C. (1988): La interpretación de las culturas. Gedisa, Barcelona.
- Gehlen, A. (1980): El hombre. Sígueme, Salamanca.
- Ginzo, A. (1981): "Estudio introductorio", en Hegel, El concepto de Religión, FCE, México/ Madrid/Buenos Aires.

- Gómez de Liaño, I. (1989): La mentira social. Tecnos, Madrid.
- (2001): Iluminaciones filosóficas. Siruela, Madrid.
- González R. y Arnáiz, G. (1987): Lévinas: humanismo y ética. Cincel, Madrid.
- (ed.) (1994): Ética y subjetividad: lecturas de E.Lévinas. Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- (2003): "Cyberhumanismus: el puesto de las humanidades en la sociedad tecnológica", en Tecnoética. Esquirol J. M. (ed.), Universidad de Barcelona, pp. 387-403.
- González Recio, J. L. (2004): Teorías de la vida. Síntesis, Madrid
- González Recio, J. L. y Rioja, A. (2007): Galileo en el infierno. Un diálogo con Paul K.Feyerabend.
- Guiddens, A. (1988): Habermas y la modernidad. Cátedra, Madrid.
- Habermas, J. (1975): Problemas de legitimación en el capitalismo tardío. Amorrortu, Buenos Aires.
- (1984): La ciencia y la técnica como ideología. Tecnos, Madrid.
- (1985): Conciencia moral y acción comunicativa. Península, Barcelona.
- (1987): Teoría de la acción comunicativa. 2 vols. Taurus, Madrid.
- (1990): Pensamiento postmetafísico. Taurus, Madrid.
- Hamer, D. (2006): El gen de Dios. La esfera de los libros, Madrid.
- Hegel, G. W. F. (1955): Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. 3 vols. FCE, México.
- (1968): Lógica. Solar, Buenos Aires.
- (1981): El concepto de religión. FCE, México/Madrid/Buenos Aires.
- (1982): El sistema de la eticidad. Nacional, Madrid.
- (1997): Enciclopedia. Alianza, Madrid.
- Heidegger, M. (1968): Ser, verdad y fundamento. Monte Ávila, Caracas.

- (1971): El Ser y el Tiempo. FCE, México.
- (1974): ¿Qué significa pensar? Nova, Buenos Aires.
- (1998): Caminos de bosque. Alianza, Madrid.
- (2000): Carta sobre el Humanismo, en Hitos, Alianza, Madrid.
- Heisenberg (1962): La nature dans la philosophie contemporaine. Gallimard, París.
- Heller, A. (1977): Sociología de la vida cotidiana. Península, Barcelona.
- Hempel, C. G. (1979): La explicación científica. Paidós, Buenos Aires.
- Herder, J. G. (1982): Ensayo sobre el origen del lenguaje, en Obra selecta, Alfaguara, Madrid.
- Hocquenhem, G. y Scherer, R. (1986): El alma atómica. Gedisa, Barcelona.
- Hortal Alonso, A. (1994): Ética. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid.
- Hottois, G. (1991): El paradigma bioético. Ánthropos, Barcelona.
- Humboldt, W. (1990): Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia en el desarrollo espiritual de la humanidad. Ánthropos, Barcelona.
- Hume, D. (1977): Tratado de la naturaleza humana, 2 vols. Nacional, Madrid.
- (1981): Investigaciones sobre los principios de la moral. Espasa, Madrid.
- Husserl, E. (1962): Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. FCE, México.
- (1991): La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Crítica, Barcelona.
- Inerarity, D. (1995): La filosofía como una de las bellas artes. Ariel, Barcelona.
- Izuzquiza, I. (2004): Filosofía de la tensión: realidad, silencio y claroscuro. Ánthropos, Barcelona.
- (2005): La Filosofía como forma de vida. Síntesis, Madrid.

- Jacob, F. (1970): *La logique du vivant*. Gallimard, París.
- Jarauta, F. (ed) (1986): *La crisis de la razón*. Universidad de Murcia, Murcia.
- Jaspers, K. (1953): *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*. Sudamericana, Buenos Aires.
- (1961): *Filosofía de la existencia*. Aguilar, Madrid.
- (1968): *La fe filosófica ante la revelación*. Gredos, Madrid.
- Jauss, H. R. (1986): *Experiencia estética y hermenéutica literaria*. Taurus, Madrid.
- Jiménez, J. (1994): *La vida como azar. Complejidad de lo moderno*. Destino, Barcelona.
- Jiménez García, A. (1986): *El Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*. Cincel, Madrid.
- (2002): "Educación y cultura entre siglos. La Institución Libre de Enseñanza", en W AA, *Pensamiento Filosófico Español*, vol. II. Síntesis, Madrid, pp. 195-238.
- Jiménez Moreno, L. (1983): *Hombre, Historia y Cultura*. Espasa-Calpe, Madrid.
- (2002): "La visión del mundo y de la vida en el espíritu barroco", en W AA, *Pensamiento Filosófico Español*. vol. II. Síntesis, Madrid, pp. 11-76.
- Jonas, H. (1996): *El principio responsabilidad*. Crítica, Barcelona.
- Jones, W. T. (1976): *Las ciencias y las humanidades*. FCE, México.
- Jung, K. G. (2001): *Civilización en transición*, en *Obra Completa*, X. Trotta, Madrid.
- Kandinsky, V. (1982): *De lo espiritual en el arte*. Seix Barral, Barcelona.
- Kant, I. (1958): "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración", en *Filosofía de la Historia*. Nova, Buenos Aires.
- (1972): *Sobre Dios y la religión*. Zeus, Barcelona.
- (1977): *Crítica del juicio*. Espasa. Madrid.
- (1980): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa, Madrid.

- (1994): Crítica de la razón práctica. Sígueme, Salamanca.
- (1999): Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de presentarse como ciencia. Istmo, Madrid.
- (2004): Antropología en sentido pragmático. Alianza, Madrid.
- Kohn, A. (1988): Falsos profetas. Pirámide, Madrid.
- Kolakowski, L. (1970): El hombre sin alternativa. Alianza, Madrid.
- Küng, H. (1979): ¿Existe Dios? Cristiandad, Madrid.
- (1991): Proyecto de una ética mundial. Trotta, Madrid.
- Laborit, H. (1989): Dios no juega a los dados. Laia, Barcelona.
- Lacan, J. (1966): Écrits. Seuil, París.
- Lafont, C. (1993): La razón como lenguaje. Visor, Madrid.
- Laín Entralgo, P. (1996): Ideas del hombre. Galaxia, Barcelona.
- Lakatos, L. (1983): La metodología de los programas de investigación científica. Alianza, Madrid.
- Laudan, L. (1993): La ciencia y el relativismo. Alianza, Madrid.
- León F. F. (2003): Ser y sistema. La Tarde Libros, Madrid.
- (2007): "1277: La condena de la Filosofía", en A parte rei, Madrid.
- Lévi-Strauss, C. (1971): Les structures élémentaires de l'parenté. Mouton, París.
- Lévinas, E. (1974): El humanismo del otro hombre. Siglo XXI, México.
- (1977): Totalidad e infinito. Sígueme, Salamanca.
- (1987): De otro modo que ser. Sígueme, Salamanca.
- Leyra, A.M.a y Mataix, C. (1992): Arte y ciencia: una visión especular. La Palma, Madrid.

-(2006): De Cervantes a Dalí. Fundamentos, Madrid.

(2006): De Cervantes a Dalí. Escritura, imagen y paranoia. Fundamentos, Madrid.

Lipovetsky, G. (1986): La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo. Anagrama, Barcelona.

López Domínguez, V. (1995): Fichte: Acción y libertad. Pedagógicas, Madrid.

López Molina, A.; Rábade, S. y Pesquero, E. (1987): Rant. • conocimiento y racionalidad, 2 vols. Cincel, Madrid.

Lorenz, K. (1974): La otra cara del espejo. Plaza y Janés, Madrid.

(1993): La ciencia natural del hombre. Tusquets, Barcelona.

Lorite Mena, J. (1982): El animal paradójico. Alianza, Madrid.

(1992): Para conocer la filosofía del hombre o el ser inacabado. Estella, Verbo Divino, Madrid.

Lyotard, J. F. (1986): La condición postmoderna. Cátedra, Madrid.

Maceiras, M. (1984): "La psicología pitagórica", en Anales del Departamento de Historia de la Filosofía 4, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 9-28.

(1985): ¿Qué es filosofía? El hombre y su mundo. Cincel, Madrid.

(1985): Schopenhauer y Kierkegaard. Cincel, Madrid.

(1989): "La voluntad como energía", en Anales del Seminario de Metafísica 23, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

(2002): Metamorfosis del lenguaje. Síntesis, Madrid.

(2006): "Política educativa, tecnociencia y desarrollo", en Educación, Globalización y Desarrollo humano, Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra, Santo Domingo, República Dominicana.

Maestre S. Agapito (1993): Argumentos para una época, Ánthropos, Barcelona. [Con participación de K.O.Appel y otros.]

(2002): La escritura de la política. CEPACOM, México.

Maestre S., Alfonso (2002): 'La `Hispana Romana' y la `Corduba patricia'. La filosofía de Lucio Anneo Séneca", en VV AA, Pensamiento Filosófico Español, vol. 1, Síntesis, Madrid, pp. 21-101.

(2002): 'La Bética cristiana, cuna de latinidades y `filosofías' medievales", en W AA, Pensamiento Filosófico Español, vol. 1, Síntesis, Madrid, pp. 103-196.

Mandado, R. (2002): "Pensamiento e identidad cultural: la filosofía española durante el siglo XX, en VV AA, Pensamiento Filosófico Español, vol. II, Síntesis, Madrid.

Mannheim, K. (1973): Ideología y utopía. Aguilar, Madrid.

Marcuse, H. (1969): El hombre unidimensional. Seix Barral, Barcelona.

(1971): Eros y civilización. Seix Barral, Barcelona.

Marina, J. A. (1995): Ética para náufragos. Anagrama, Barcelona.

(2000): Crónicas de la ultramodernidad. Anagrama, Barcelona.

(2006): Anatomía del miedo. Anagrama, Barcelona.

Martín Velasco, J. (1978): Introducción a la fenomenología de la religión, Cristiandad, Madrid.

Mate, M. R. (1997): Memoria de Occidente. Ánthropos, Barcelona.

-(2005): Memoria de Auschwitz. Trotta, Madrid.

Maturana, H. y Varela, F. (1984): El árbol del conocimiento. Universitarias, Santiago de Chile.

Medewar, P. (1993): La amenaza y la gloria. Gedisa, Barcelona.

Méndez Francisco, L. (ed.) (2000): Ética y sociología. S.Esteban/ UCM, Salamanca, Madrid.

(2003): "La ambivalencia de la globalización", en Méndez F. L. (coord.), La ética, aliento de lo eterno. S.Esteban/UCM, Salamanca, Madrid, pp. 425-431.

- Merleau-Ponty, M. (1975): La fenomenología de la percepción. Península, Barcelona.
- Monod, J. (1972): El azar y la necesidad. Barral Editores, Barcelona.
- Montserrat, J. (1987): Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid.
- Morin, E. (1973): Le paradigma perdu: la nature humanine. Seuil, París.
- (1984): Ciencia con conciencia. Ánthropos, Barcelona.
- (1986-1992): El método, 4 vols. Cátedra, Madrid.
- Mounier, E. (1961-1964): Oeuvres. Seuil, París, 4 vols. [Traducción Sígueme, Salamanca (1988-1992).]
- Munford, (1971): Técnica y civilización. Alianza, Madrid.
- Muñoz-Alonso, G. (1996): Henri Bergson. Del Orto, Madrid.
- Muñoz Veiga, J. (1984): Lecturas de filosofía contemporánea. Ariel, Barcelona.
- (ed.) (1996): Caminos de la hermenéutica. Biblioteca Nueva, Madrid.
- (2002): Figuras del desasosiego moderno: encrucijada filosófica de nuestro tiempo. Antonio Machado Libros, Madrid.
- Navarro Cordón, J. M. (coord.) (2004): Perspectivas del pensamiento contemporáneo, 2 vols. Síntesis, Madrid.
- Nietzsche, F. (1972): Genealogía de la moral. Alianza, Madrid.
- (1973): El nacimiento del tragedia. Alianza, Madrid.
- (1979): Así habló Zaratustra. Alianza, Madrid.
- Orden, R. V. (2007): "La crítica de Feuerbach al pensar sistemático y la nueva función de la filosofía", en VV AA, Querer y ser querido. San Esteban, Salamanca.
- Ortega Campos, P. (2005): Educar preguntando. La ayuda filosófica en el aula y la vida. PPC, Madrid.

- Ortega y Gasset, J. (1981): *Meditaciones del Quijote*. Alianza, Madrid.
- (1982): *¿Qué es filosofía?* Alianza, Madrid.
- Ortiz Osés A. et al. (1994): *Arquetipos y símbolos colectivos*. Ánthropos, Barcelona.
- Otto, R. (1980): *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza, Madrid.
- Palacios, J. M. (1979): *El Idealismo transcendental: teoría de la verdad*. Gredos, Madrid.
- Pardo, J. L. (2006): *La metafísica: preguntas sin respuesta y problemas sin solución*. Pre-Textos, Valencia.
- Peñalver, P. (1990): *La deconstrucción. Escritura y Filosofía*. Montesinos, Barcelona.
- Piaget, (1970): *Epistémologie génétique*. PUF. París.
- Pinillos, J. L. (1997): *El corazón del laberinto*. Espasa, Madrid.
- Pinker, S. (1995): *El instinto del lenguaje*. Alianza, Madrid.
- Poincaré, H. (1964): *El valor de la ciencia*. Espasa, Madrid.
- Poole, R. (1993): *Moralidad y modernidad*. Herder, Barcelona.
- Popper, K. (1962): *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, Madrid.
- Prigogine, I. y Stengers, I. (1986): *La nouvelle Alliance*. Gallimard, París. [Traducción García Velarde, M. y Martín Sanz, M.a C. (2004), Alianza, Madrid.]
- Quine, W. V. (1992): *La búsqueda de la verdad*. Crítica, Barcelona.
- Quintanilla, M. A. (1989): *Tecnología: un enfoque filosófico*. Fundesco, Madrid.
- Ramón G., R. (1985): *El pensamiento filosófico árabe*. Cincel, Madrid.
- (2001): *Filosofías árabe y judía*. Síntesis, Madrid.
- Rañada, A. F. (1994): *Los científicos y Dios*. Nobel, Oviedo.
- (1995): *Los muchos rostros de la ciencia*. Nobel, Oviedo.
- Rawls, J. (1978): *Teoría de la justicia*. FCE, Madrid.

- Ricoeur, P. (1980): La metáfora viva. Cristiandad, Madrid.
- (1983-1985): Temes et récit. Seuil, París, 3 vols. [Traducción. Tiempo y narración (1991-1998): Siglo XXI, México, 3 vols.]
- (1986): Ética y cultura. Docencia, Buenos Aires.
- (1990): Amor y justicia. Caparrós, Madrid.
- (1996): Sí mismo como otro. Siglo XXI, México.
- (2003): La memoria, la historia, el olvido. Trotta, Madrid.
- (2004): Caminos del reconocimiento. Trotta, Madrid.
- Ricoeur y otros (1985): Las culturas y el tiempo. Sígueme, Barcelona.
- Rioja, A. y Ordóñez, J. (2006): Teorías del universo, 3 vols. Síntesis, Madrid.
- Robinet, A. (1982): Mitología, filosofía y cibernética. Tecnos, Madrid.
- Robira, R. (2007): "¿Un Dios no-interferencial? Pensamientos sobre 'El Dios que da que pensar—, en VV AA, Querer y ser querido, San Esteban, Salamanca.
- Rodríguez, R. (ed.) (2002): Métodos del pensamiento ontológico. Síntesis, Madrid.
- (2006): Heidegger y la crisis de la época moderna. Síntesis, Madrid.
- Rorty, R. (1989): La filosofía y el espejo de la naturaleza. Cátedra, Madrid.
- Ruano, Y. (1996): Racionalidad y conciencia trágica. Trotta, Madrid.
- Russell, B. (1964): El conocimiento humano. Taurus, Madrid.
- Sádaba, J. (2006): De Dios a la nada: las creencias religiosas. Espasa, Madrid
- Salas J. de (1994): Razón y legitimidad en Leibniz. Tecnos, Madrid.
- Sánchez Cuesta, M. (2006): "Moralidad y escatología en Unamuno", en L.Méndez F. (coord.), Ética y sociología, S.Esteban!UCM, Salamanca, Madrid, pp. 223-241.
- Sánchez Meca, D. (2004): El nihilismo. Síntesis, Madrid.

- Sartre, J. P. (1943): *L'être et le néant*. Gallimard, París.
- (1985): *El existencialismo es un humanismo*. Ediciones 80, Barcelona.
- Savater, F. (1997): *El valor de educar*. Ariel, Barcelona.
- (2007): *La vida eterna*. Ariel, Barcelona.
- Scheler, M. (2001): *Ética*. Caparrós, Madrid. [Introducción de J. M. Palacios.]
- Schelling, F. (1988): *El sistema del Idealismo Trascendental*. Ánthropos, Barcelona.
- Schiller, F. (1991): *Cartas, en Escritos sobre estética*. Tecnos, Madrid. [Introducción de J.M.Navarro.]
- Schopenhauer, A. (2004): *El mundo como voluntad y representación*. Trotta, Madrid.
- Serres, M. (1990): *El contrato natural*. Pre-Textos, Valencia.
- Sloterdijk, P. (2002): *Crítica de la razón cínica*. Siruela, Madrid.
- (2006): *Esperas III Espumas, Esferología plural*. Siruela, Madrid.
- Smart, J. J. (1975): *Entre ciencia y filosofía*. Tecnos, Madrid.
- Sorokin, P. (1966): *Sociedad, cultura y personalidad*. Aguilar, Madrid.
- Suances, M. (1993): *Friedrich Nietzsche: crítica de la cultura occidental*. UNED, Madrid.
- Taylor, Ch. (1989): *Fuentes del Yo*. Paidós, Barcelona.
- (1992): *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*: FCE, México.
- Teilhard de Chardin (1957): *El grupo zoológico humano*. Taurus, Madrid.
- Torres Queiruga, A. (1987): *La constitución moderna de la razón religiosa*. Verbo Divino, Estella (Navarra).
- Tourain, A. (1993): *Crítica de la modernidad*. Temas de Hoy, Madrid.
- (1969): *La sociedad postindustrial*. Ariel, Barcelona.
- Trías, E. (1994): *La edad del espíritu*. Destino, Barcelona.

- (1999): La razón fronteriza. Edhasa, Barcelona.
- Uexküll, von J. (1945): Ideas para una concepción biológica del mundo. Espasa, Madrid.
- Unamuno, M. (1987): San Manuel Bueno, mártir. Edaf, Madrid. [Introducción de M.Maceiras.]
- Uña Juárez, A. (1987): Herméneusis I. Edes, San Lorenzo de El Escorial, Madrid.
- Vattimo, G. (1991): La ética de la interpretación. Paidós, Barcelona.
- (1995): Más allá de la interpretación, Paidós, Barcelona.
- Villacañas, J. L. (2004): Los latidos de la ciudad. Introducción a la filosofía. Ariel, Barcelona.
- Villar, A. y Suances, M. (2000): El irracionalismo, 2 vols. Síntesis, Madrid.
- VV AA (1986): Estructura y desarrollo de las teorías científicas. UNAM, México.
- VV AA (1990): La postmodernidad. Ánthropos, Barcelona. Colectivo: Fernández del Riesgo, Vattimo, Savater, Ortiz Osés.
- VV AA (1991): Ética comunicativa y democracia. Crítica, Barcelona.
- Vigotsky, L. (1995): Pensamiento y lenguaje. Paidós, Barcelona.
- Watson, J. B. (1947): El conductismo. Paidós, Buenos Aires.
- Weber, M. (1967): "La ciencia como vocación", en El político y el científico, Alianza, Madrid.
- (1967): "La política como profesión", en El político y el científico. Alianza, Madrid.
- (1973): La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Península, Barcelona.
- Wertsche, S. W. (1988): Vigotsky y la formación de la mente. Paidós, Barcelona.
- Whorf, B. L. (1971): Lenguaje, pensamiento y realidad. Barral, Barcelona.
- Wright, G. H. (1979): Explicación y comprensión. Alianza, Madrid.
- Zubiri, X. (1986): Sobre el hombre. Alianza, Madrid.

-(1988): El hombre y Dios. Alianza, Madrid.

Índice

Prólogo. Antígona o la fortaleza	17
1 Contornos de la experiencia y militancia reflexiva	22
1.1. Articulaciones de situación: de las carencias al dominio de la experiencia	24
1.2. Oscilaciones de la experiencia y plenitud de la vivencia	32
1.2.2. Polivalencia y amplitud de las formas de experiencia	34
1.2.3. La reflexión como cuidado y -afrontamiento de la experiencia	37
1.3. Naturaleza histórica y persona: la protección reflexiva	39
1.3.1. La singular naturaleza histórica del ánthropos	41
1.3.2. La persona como centro de acción e interacción	42
1.3.3. Formas empíricas de identificación personal	44
1.4. Reflexión y órdenes de verdad	48
1.5. Opinión y 'verdad en el conocimiento científico	52
1.6. Conocimiento y verdad en la reflexión filosófica	55
1.7. Conclusión: racionalidad compleja, progresiva y compartida	59
2 La reflexión sobre la experiencia del absoluto Lo necesario y lo contingente	60
2.1. Identidad ontológica y moral del absoluto	65
2.2. El absoluto como sabiduría, bien y causa en la filosofía griega	66
2.2.1. El bien como absoluto, modelo y causa	68
2.2.2. El absoluto como inteligencia y acto puro	70
2.2.3. El absoluto y su consustancialidad con el mundo	73
2.3. El absoluto como Dios creador a partir de la nada	74
2.4. La razón suficiente del orden natural	79
2.5. La identificación absoluto-naturaleza	81
2.6. Suficiencia natural y voluntad de saber: eclipse de los absolutos	87

franceses,	87
2.62. El absoluto, pensable pero no cognoscible	93
2.7. El absoluto, esencia humana y naturaleza material	95
2.8. El absoluto como horizonte y expectativa	98
2.9. Emergencia y fenomenología, vías al absoluto	104
2.10. El absoluto, ¿inmanente o trascendente a la naturaleza?	109
3 Experiencia moral e identidad biográfica	112
3.1. Razones y motivos de la experiencia moral	114
3.1.1. La "estima de sí", imperativo de autorrealización ilustrada	116
3.1.2. Experiencias implícitas al acto libre	118
3.1.3. Experiencias axiológicas básicas: el valor, la norma, el imperativo, la ley	121
3.1.4. Corolarios: experiencia institucional y duplicidad ontológica	123
3.2. La naturaleza humana y los atributos del alma	125
3.2.1. Estructura del alma y función de las virtudes: el platonismo	127
3.2.2. La virtud como práctica comunitaria y social en Aristóteles	129
3.2.3. La ley natural como principio de acción	132
3.3. Experiencia moral e identidad biográfica	136
3.3.1. Memoria y responsabilidad ante el pasado	137
3.3.2. La promesa, responsabilidad ante el porvenir	139
3.4. Moralidad privada y vida pública	141
3.41. La experiencia ciudadana: del Leviatán a la coacción ideológica	143
3.4.2. Prospectiva de la experiencia ciudadana	147
3.4.3. Responsabilidad ética y política ante la pena y su perdón	154
4 La memoria ética y su complementariedad	157
4.1. La persona como valor y el respeto como práctica	160
4.1.2. El imperativo ético del respeto	162

