

CONCIENCIA Y MISMIDAD

Carlos Blanco

Dykinson, S.L.

Conciencia y Mismidad

Carlos Blanco

CONCIENCIA Y MISMIIDAD

Editorial Dykinson

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47)

© Copyright by
Carlos Blanco
Madrid

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>
Consejo Editorial véase www.dykinson.com/quienessomos

ISBN: 978-84-9031-653-5

Preimpresión por:
Besing Servicios Gráficos S.L.
e-mail: besing@terra.es

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
I) LA PRIMICIA DEL PENSAR.....	13
1. EL PENSAMIENTO COMO META INELUDIBLE DE TODA ÉPOCA	14
2. EL LUGAR DE LA FILOSOFÍA ANTE EL AVANCE DE LA VISIÓN CIENTÍFICA DEL MUNDO	23
3. LOS DESAFÍOS DE LA VISIÓN CIENTÍFICA DEL MUNDO	25
4. INTERPRETACIÓN Y PROVISIONALIDAD EN LA CIENCIA	47
5. CIENCIA Y FILOSOFÍA ANTE EL DRAMA DEL SUFRIMIENTO HUMANO	69
II) MISMIIDAD, DEVENIR Y CONCIENCIA.....	77
1. LOS SENTIDOS DEL SER	77
1.1. La relación del ser consigo mismo	77
1.2. Verdad y realidad	93
<i>Excursus: Verdad y significado</i>	<i>98</i>
2. LA MISMIIDAD DEL MUNDO.....	105
2.1. La mismidad del comparecer.....	105
3. EL “COMPARECER NO-COMPARECIENDO”	119
3.1. Temporalidad y desafío.....	122
3.2. Los momentos del “comparecer no-compareciendo”.....	125
3.3. El temor y la esperanza	128
4. MISMIIDAD Y CONTRADICCIÓN	132
4.1. Parménides y la tiranía de la mismidad del mundo	132
4.2. Aristóteles y la primacía de la no-contradicción.....	139

5.	EL DEVENIR DE LA MISMIIDAD EN SU ESPACIO-TEMPORALIDAD: LA EVOLUCIÓN DE LA VIDA.....	141
5.1.	La posición ontológica de la vida	141
5.2.	La vida como lucha por la preservación de la autonomía	152
6.	LA LUCHA RADICAL CONTRA LA MISMIIDAD: LA CONCIENCIA.....	158
6.1.	Subjetividad, límite y conciencia.....	158
6.2.	La soledad de la conciencia	166
6.3.	Soledad y ‘ <i>novum</i> ’	171
7.	LA MUERTE COMO DESAFÍO.....	175
7.1.	La muerte en Heidegger como posibilidad radical.....	175
7.2.	El desafío a la muerte	179
III) LA CONCIENCIA CREADORA.....		185
1.	EL MUNDO NO ENSIMISMADO: LA LIBERTAD	185
1.1.	La tarea del “comparecer no-compareciendo”	185
1.2.	La entraña de la libertad.....	194
1.3.	De la variabilidad a la intuición pura	196
1.4.	Historia y sentido	220
2.	LA LIBERTAD NO ENSIMISMADA: LA SOLIDARIDAD	226
2.1.	La solidaridad como síntesis de ética y política.....	226
2.2.	La solidaridad como espíritu.....	231
2.3.	Solidaridad e individualidad	236
2.4.	Solidaridad y conciencia de la finitud.....	244
2.5.	Solidaridad y pasión por la historia	246
2.6.	La libertad no ensimismada como destino filosófico de Europa.....	255
3.	LA SOLIDARIDAD NO ENSIMISMADA: LA CREATIVIDAD	259
3.1.	Momentos propedéuticos en la conciencia creadora.....	261
3.2.	La intuición creadora.....	266
3.3.	El desafío al absoluto.....	280
3.4.	La entrega	293

INTRODUCCIÓN

Cuando se logra ascender hasta cimas muy elevadas, inevitablemente se apodera de nosotros la impresión de que no es posible escalar alturas aún más prominentes, y menos aún esculpir una nueva cumbre con pasión y tenacidad. Por ello, se nos antoja vano aspirar a coronar un vértice superior. Todo se ha conquistado ya, todo ha sido descifrado, y no resta nada por esclarecer. Sólo es preciso deleitarse en la gesta realizada, y contemplar el vasto paisaje que se abre ante nosotros. Se elude, así, cualquier responsabilidad de avanzar, de extender la vida y la imaginación, de luchar, de emprender una búsqueda: sólo basta con aprender a sentirse bien con uno mismo, a poseerse, a obsequiarse con el bálsamo, aun imperfecto, de la felicidad y de la complacencia.

Sin embargo, pronto nos dominará la acedia, el progresivo desapego hacia todo lo que ya hemos obtenido, el aburrimiento, la apatía. La felicidad resulta siempre episódica, y requiere de esos frágiles destellos, impregnados de inexorable fugacidad, para insuflar un goce auténtico, pero esta transitoriedad convierte todo hito, todo sueño y todo esfuerzo en realidades tan efímeras, tan volátiles, tan delicuescentes, tan “voraces” con respecto a todo anhelo, a todo desvelo y a toda ambición, que nos avasalla una percepción desesperanzadora: no sabemos qué hacer. Si tan infecundo es trabajar, hacendosamente, para expandir las energías de la vida, para impulsar la aventura humana en la historia, para ampliar los horizontes del pensamiento y ensanchar las fronteras del conocimiento, ¿por qué afanarnos en proseguir por esa senda infructífera, condenada, de antemano, a generar una insatisfacción perenne e irredimible? Se alzarán ante nosotros, eso sí, la posibilidad de descender por las laderas ya surcadas, de regocijarnos en lo que ya hemos llevado a término, sin vernos apremiados a tomar, nosotros mismos, las riendas de la búsqueda de lo nuevo, de lo rejuvenecedor, de esa luz primaveral cuyos rayos inauguren un escenario flamante.

Tras haber renegado de la empresa que otros albergaron en el pasado, dedicaremos nuestro tesón no a construir, no a disponernos a culminar un proyecto ulterior, sino a destruir nuestra herencia. No nos apropiaremos del legado que

nos antecede, sino que encontraremos la razón de nuestra existencia en derruir lo que otros levantaron y tallaron con denuedo, y en esta labor vislumbraremos nuestra más acuciante vocación. Analizaremos *ad nauseam* lo que “ya está”, y examinaremos, exhaustivamente, todas las implicaciones, todas las derivaciones (por prolijas e intrincadas), todas las interpretaciones factibles de aquello que se presenta ante nosotros, pero no manifestaremos la audacia de *crear*, de edificar un legado susceptible de entregarse a las generaciones venideras. Beberemos de aguas antiguas, y no descubriremos nuevos y seductores manantiales, en cuyos torrentes podamos fascinarnos ante la policromía de la vida. Cansados de pensar, extenuados de innovar, el agotamiento adquirirá tal intensidad que creeremos que toda potencia creativa nos ha abandonado definitivamente, pues todo se ha enunciado ya, todo lo nuevo ha sido ya desplegado, toda idea ha sido ya incoada, y toda fantasía imaginada. *Pensar* habrá perdido su vigencia, como si no mereciera la pena destinar unas energías siempre escasas a la búsqueda de un *novum* inalcanzable.

La tradición filosófica occidental ha conquistado cúspides muy altas, quizás demasiado elevadas. Parece que todo ha sido ya pensado, todo se ha sometido ya al exigente tamiz del entendimiento, del juicio crítico, de la meticulosidad, de la “disección entomológica” de los discursos, y todo viso de *novum* ha perdido su vigencia. No resplandece un futuro para el pensamiento, sino tan sólo para la mirada curiosa (y, en ocasiones, teñida de nostalgia), que vuelca sus deseos, unilateralmente, hacia el pasado, y cuyo haz escruta el sentido de lo ya pensado en tiempos pretéritos. Una oscura autoridad ha cerrado el pensamiento, porque la esfera de las ideas posibles se ha agotado ya. Sólo la ciencia aporta, entonces, novedad, pero esa frescura que disemina es ilusoria: las ciencias de la naturaleza se limitan a desentrañar la estructura y el funcionamiento del mundo en su mismidad, a desvelar lo que “ya está ahí”; a innovar, sí, en el ámbito de sus categorías, mas siempre con base en un método firmemente asentado desde hace siglos, cuyos severos cánones se arrojan la legitimidad de alumbrar nuevos conceptos, capaces de hacer justicia a la complejidad imperante en el universo material. Pero no existe, en realidad, novedad en la ciencia (en cuanto creación), sino *descubrimiento*. Descubrir no conlleva gestar lo nuevo, sino sondear lo ya dado. El pensamiento ha de profundizar en el entendimiento de la realidad pasada y presente, y ha de ampararse en el conocimiento que le proporciona la ciencia para conducir, con agudeza, su reflexión, pero ha de aspirar a forjar el *novum*, a crear. La ciencia revela verdades provisionales, las cuales quizás remitan a una verdad total inasible, incognoscible, omniabarcante mas inabordable, pero el pensamiento ha de ambicionar extender los márgenes mismos de lo posible: ha de sustraerse, deliberadamente, a la dinámica de elucidación de la realidad del cosmos en su mismidad, para ejercer su poder más propio: la ampliación, la edificación de mundos, la creación.

La tradición occidental, al igual que otros legados intelectuales revestidos de una riqueza especulativa descollante (como el vinculado a las diversas escuelas filosóficas del subcontinente indio), ha alcanzado cotas muy elevadas de profundidad, de finura analítica, de potencia sintética. Sin embargo, el sentimiento de per-

tenencia a una tradición, el hecho de haber “recaído” en una senda ya iniciada, no ha de eclipsar la posibilidad de avanzar, con mayor aplomo, por ese camino, o, por qué no, de establecer una dirección nueva. Ser partícipe de una tradición, sumergirse, con autenticidad, en sus aguas fontales, rendirle la merecida pleiteoría, significa, sí, regresar una y otra vez a sus orígenes, a la obra de sus más conspicuos exponentes, a sus manifestaciones más eminentes, en cuya perspicacia se ha condensado su fuerza creativa, para encontrar allí inspiración (pues toda época y todo individuo se hallarán, inapelablemente, faltos de sugerencias, ante la magnitud del horizonte reflexivo que se cierne sobre ellos), pero no puede desembocar en un amargo secuestro de la labor filosófica, en su capitulación ante los patrones marcados por el ilustre acervo filosófico que la precede. Toda tradición porta en sí el pujante germen de la multiplicidad, de la variedad. No existe, en realidad, una “tradición”, sino voces disonantes que, al compartir tiempos, espacios y categorías (sea por su aceptación o su rechazo), configuran ramas de un mismo árbol, en cuyas hojas florece el pensamiento. En toda tradición se apunta ya a la diferencia, a la posibilidad de forjar lo nuevo, aun desde los límites impuestos por ese legado.

El pensar constituye, así, una primicia, un don inédito, un amanecer siempre evocador. Por vigorosa que estimemos la tradición en cuyo seno nos enmarcamos, nada nos exime de pensar, de crear, de trascendernos. Una época puede sentirse agotada, aherrrojada por el tedio, exhausta ante tanto patrimonio recibido, pero pensar no equivale a emular; menos aún a esmerarse, a toda costa, en la superación de lo que ya se ha fraguado con anterioridad. El pensar se basta a sí mismo, se justifica en su propio ejercicio. El envejecimiento del espíritu, el estado de extenuación, el escepticismo ante la viabilidad de generar una luz nueva o bañada de mayor profundidad, la desazón ante lo ya alumbrado...: todo ello rubrica la inexorabilidad del pensamiento.

Cuando un tiempo se palpa aprisionado por la lasitud, y siente cómo se disipa su ímpetu creativo, quizás lo invada una melancolía punzante por las glorias forjadas en siglos marchitos, en eras doradas que nunca más regresarán. Sin embargo, puede también contemplarse a sí mismo, y verse dotado de idéntica fuerza, rebosante de un impulso análogo al exhibido por esa inteligencia y esa voluntad subyacentes a los logros más egregios que ya hemos protagonizado: al caudal de sabiduría, de belleza y de amor despertado por la estirpe humana. No suspirará ya por reproducir las obras específicas de sabiduría, de belleza y de amor que otros cincelaron, con desvelo, en épocas fugadas irrevocablemente, sino que valorará el futuro como un obsequio, como el primor que esparce el regalo de la vida, como la exhortación a crear, a abrir nuevos mundos, a consagrar toda esa energía que la naturaleza y la historia nos han otorgado para franquear, a través del pensamiento, las fronteras de lo dado. Una edad agotada ha de dirigir sus ojos a su propio poder, y entusiasmarse con un reto cuya envergadura exceda la magnitud de todos los desafíos experimentados en el pasado.

Una época exhausta ha de aprender a fascinarse, a imbuirse de lo sorprendente, de lo insólito, del brío irradiado por el don de la vida. Desconocemos, sí, las causas últimas que nos ligan a este espacio y a este tiempo, pero atesoramos una fuerza que nos capacita para continuar, para “vivificar” el ser, para empujar la historia hacia el futuro: para *crear*. Una época extenuada ha de concentrar toda la pujanza de su intelecto y de su voluntad, todo el nutriente inspirador que exhalan las ciencias, la técnica, las humanidades, el arte, las instituciones y, sobre todo, la inescrutabilidad encarnada por cada individuo, para así maravillarse, para así sucumbir ante el entusiasmo, para así *entregarse* a una búsqueda que quizás carezca de término, pero cuyo discurrir revela nuestra verdad más honda: la de emplazarnos en la cúspide de las energías creativas de la vida, don que comporta la responsabilidad de expandir sus horizontes, de hallar un “*ulterior*”, un “más” a todo lo dado. Será en esa empresa donde se persiga lo permanente, lo cual no se concebirá ya como una verdad que resista el decurso del tiempo y el juicio venidero, sino como una intuición pura, como una evocación tersa e inagotable, como el *ser* que jamás se extingue en el *tener*, como lo irrestrictamente sugestivo, como lo “otro” a la mismidad del mundo, aunque pertenezca al mundo.

El presente trabajo posee un solo objetivo: mostrar que somos, constitutivamente, un desafío a toda mismidad, a todo “lo dado”. Por ello, el hecho de pensar, de cuestionar lo que comparece, no sólo representa nuestra vocación más profunda, sino nuestra necesidad insoslayable, como vanguardia del ser y cumbre de las energías de la vida. El *novum*, lo “totalmente-otro” a la mismidad del mundo, el ensanchamiento de las fronteras del ser, lo brinda la unicidad de cada *yo*, de cada conciencia que desafía el mundo, de cada semilla de irrepetibilidad que mora en nosotros. Crear supone, entonces, vivir; pero ¿cómo vivir? ¿Hacia dónde enfocar las energías de la vida? ¿Hacia dónde orientar esa capacidad creativa que desafía, incesantemente, lo dado? ¿Dónde buscar un fin puro, límpido, una frescura a la que sacrificarse con abnegación, por resultar ilimitadamente evocadora? ¿Dónde se descubrirá la conciencia como realidad auténticamente creadora?

LA PRIMICIA DEL PENSAR

En nuestra tentativa de comprendernos como seres que, en el pensar, desafían, constitutivamente, lo dado, y cuyo horizonte último entraña siempre creación, la búsqueda del *novum* que se emancipe, radicalmente, de la mismidad asociada al mundo, hemos de detenernos, en primer lugar, en el análisis del rumbo que ha tomado en nuestros días el “pensar” en cuanto tal.

Para muchos, el apogeo de la visión científica del mundo, repleta de incontestables éxitos epistemológicos, habría conducido a un arrinconamiento progresivo de la filosofía, del “amor a la sabiduría” en cuanto “libertad del pensar”. Esta aparente “victoria” de las ciencias naturales trasluce, a nuestro juicio, un paradigma sumamente limitado del cometido más genuino albergado por la filosofía: una óptica muy restrictiva, por cuyo auge hemos de culpar a la propia filosofía, pues ésta se ha concebido a sí misma, en no pocas ocasiones, bien como “fuerza explicativa” del mundo, bien como “resorte interpretativo” de la realidad.

La filosofía no puede competir con la ciencia a la hora de ofrecer una explicación de la estructura y del funcionamiento del mundo. La ciencia es la hija predilecta de la filosofía, y cuando despuntó su aurora, subsumió una vasta parte de la labor filosófica en sus pujantes dominios, para comportarse como un retoño que “fagocitó”, inesperadamente, a su progenitor. Las disquisiciones filosóficas sobre el universo, la naturaleza o la mente humana se nos antojaron, paulatinamente, especulaciones vacuas, meras elucubraciones destinadas a ceder el testigo a una visión auténticamente científica, al estadio comtiano ulterior, que “depurase” (gracias a haber incorporado una estricta metodología de trabajo, como la asumida por las ciencias naturales) las concepciones arcaicas de sus elementos metafísicos incontrastables. La filosofía encontró, en cualquier caso, un valioso resquicio, un comfortable cuartel de invierno, un “fuero” perpetuo, en la tarea de “interpretar” el mundo. Se creyó, así, poseedora exclusiva de la esfera del “sentido”, dueña de la “comprensión”, y, en su monopolio de este arcano ámbito, excluyó las ciencias naturales de toda dinámica orientada a “entender”, a buscar el significado de lo que ellas mismas descubren.

Sin embargo, en nuestro tiempo se ha impuesto también un clamoroso escepticismo con respecto a la posibilidad de descifrar un sentido que siempre se desvanece, pues todo significado resulta esquivo: es deudor de la interpretación presente del mundo y, en el fondo, cautivo de lo que las ciencias naturales esclarecen sobre el funcionamiento del mundo. Han incidido más en la problemática sobre el significado de la existencia humana las investigaciones de Copérnico, que despojaron a la Tierra de su condición de centro del universo, las indagaciones de Darwin, que privaron al género humano de su “carácter especial” en el seno del dinamismo biológico, y los descubrimientos de Einstein sobre la naturaleza del espacio-tiempo, de la gravitación y de la energía que las esmeradas y sutiles disquisiciones filosóficas sobre el sentido de la vida. Las repercusiones de la ciencia sobre la esfera existencial gozan, con frecuencia, de mayor importancia que las propuestas “formalmente” filosóficas.

El sentido es siempre obsecuente del estado actual de nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos. La filosofía no ha de afanarse en explicar el cosmos, ni en comprender todo aquello que las ciencias desvelan sobre el universo, para así configurar un hipotético significado, sino que ha de aspirar a *crear* ella misma mundo y sentido.

1. EL PENSAMIENTO COMO META INELUDIBLE DE TODA ÉPOCA

“Todo hombre es profeta”, proclamó valerosamente Martín Lutero, y “todo hombre es filósofo”, pregonó, con no menor intrepidez, Antonio Gramsci. Profeta, filósofo...: todo hombre es, en definitiva, humano, y es eminentemente humano el pensar, acto que constituye una responsabilidad insoslayable de cada individuo, una vocación insustituible de la que nadie puede exonerarnos. Escuchamos, reverencialmente, a los grandes metafísicos y poetas para que nos iluminen, con su lucidez, en las arduas sendas de la vida, pero somos conscientes de que nadie, más allá de nosotros mismos, allende esa recóndita intimidad que custodiamos, y a cuyo seno más profundo nadie más accede, puede pensar por nosotros, y otorgarnos una respuesta satisfactoria a los interrogantes de mayor alcance que nos interpelan.

La tarea del pensar es intransferible, pero emerge, en virtud de nuestra común condición humana, una solidaridad que nos vincula, inexorablemente, en el empeño de facilitar que la empresa del pensar se convierta en una posibilidad factible para todo hombre y toda mujer. Al igual que me siento exhortado a pensar por mí mismo, a ilustrarme, sí, con las reflexiones tan encomiables heredadas de algunas de las mentes más brillantes de la historia, pero sin renunciar a ir más allá de ellas, a imprimir mi huella personal en todo lo que medito y pondero (de modo que mi unicidad como individuo no se desvanezca en medio de corrientes históricas que se superponen a mis afanes, y terminan por anular mi individualidad), también percibo que no puedo pensar solo, ni encerrarme en mí mismo para acometer semejante desafío: reparo en una llamada universal, en una voca-

ción (no susceptible de categorizarse desde conceptos precisos, pues más bien esboza una intuición, difícilmente desdeñable) a participar en esta labor tan enigmática. Palpo, entonces, un compromiso ineluctable: trabajar para que todos los seres humanos puedan también adueñarse de su propio pensamiento, y estampar su trazo indeleble en la historia, de forma que su fugaz tránsito por el tiempo y el espacio no devenga en un mero episodio más, prescindible por sí mismo, y significativo sólo por cuanto ha contribuido, como elemento ineludible de la vasta trama que teje la vida, a edificar algo así como la historia, sino que afirme una unicidad irremplazable.

Que nadie pueda pensar por mí mismo no implica, lógicamente, que yo mismo no pueda adherirme al pensamiento de otros. Quizás el mayor tesoro de la humanidad resida en ese depósito tan egregio, tan rebosante de clarividencia y colmado de hondura, así como de la capacidad de penetración en los interrogantes imbuidos de mayor apremio, que han mostrado tantos hombres y mujeres a lo largo de los siglos. Somos continuadores de ese precioso cúmulo de reflexiones, y a través de las diferentes disciplinas humanísticas, tratamos de cultivarlo con esmero, para que ese caudal de sabiduría no languidezca en la noche de los tiempos. Es viable identificar, en las grandes tradiciones filosóficas, luces esclarecedoras que nos orienten también en el hoy y en el futuro inmediato, pero no podemos eximirnos de un deber que no se encuentra consignado en ley alguna, sino que ha sido promulgado en lo más íntimo e imperecedero de nuestra conciencia: asumir nosotros el testigo de todo cuanto nos antecede. Nuevamente, esta responsabilidad no se halla inscrita, por una especie de fatalidad inapelable, en ninguna instancia natural o artificial. Es más: no se puede demostrar que, de hecho, exista. Entraña, más bien, la manifestación de un *compromiso*, del que pocos han osado evadirse, consistente en apropiarse, primorosamente, de la historia y del momento que nos ha tocado vivir: en contemplar, sí, lo pretérito, pero en vivir lo presente y en ansiar diseñar un futuro siempre incierto, aunque las contradicciones inherentes a toda época conculquen, casi siempre, nuestras más firmes aspiraciones a erigirnos en señores, y no en siervos, del decurso histórico.

Un compromiso incumbe, por definición, a la órbita inasible de la voluntad, esto es, a una decisión no basada, únicamente, en criterios cognitivos, que podamos universalizar mediante la lógica de la argumentación. Corresponde a una resolución, la cual, aunque adopte visos de verosimilitud racional, incorpora también una dimensión sentimental inexcusable. Se alzará quien no discierna responsabilidad alguna hacia la historia y hacia el futuro, y quien no se sienta conminado a pensar más allá de lo dado, sino tan sólo a vivir dentro de los márgenes de las circunstancias concurrentes en un *hic et nunc*. Esta opción es perfectamente legítima. Nadie está obligado a pensar en el sentido filosófico, más allá de las consideraciones que nos impone nuestro propio contexto. A nadie le resulta preceptivo pensar más allá de su ámbito vital, incluso aunque advierta la unidad tan poderosa que nos confraterniza en el seno de una única familia humana, y

nos incita a albergar una conciencia de solidaridad con los afanes ajenos, para interiorizarlos como propios.

La pujanza de adoptar el compromiso del pensar radica, de hecho, en su condición de decisión libre, y el pensar es, ante todo, un destello de libertad. Comprometerse con el pensar equivale a ejercer esta libertad, a rebelarse contra toda determinación, para buscar, incesantemente, un más allá a toda eventual constrictión, y así ampliar los horizontes individuales y colectivos de la humanidad. Su grandeza mora entonces en su libertad: el valor del pensamiento dimana de su carácter de opción asumida, y no de una hipotética necesidad que nos grave, sin remedio, por el puro hecho de ser humanos (lo que suprimiría nuestra libertad). Pensamos porque deseamos afirmarnos como seres libres, más allá de las dificultades que ello comporte (ante la evidencia de las múltiples restricciones que desdican, constante y casi inexorablemente, de nuestro ímpetu de autonomía, y exhiben nuestra índole de seres aprisionados por un sinnúmero de factores, sobre cuyos complejos mecanismos poseemos escaso control). Es, por tanto, el pensar una declaración de impavidez cuasi temeraria, pero alentadora: por poderosas que sean las determinaciones que nos conforman, anhelamos ser libres, y pensar representa la vía privilegiada hacia esta meta.

El peligro ínsito a todo acto de reflexión filosófica es bastante similar al que advirtiera Heidegger en *Ser y Tiempo*: el pensamiento puede disolverse en la consideración de los entes particulares, lance éste que encubre, casi irresolublemente, la meditación sobre el ser. De modo análogo, la hermenéutica de la historia de la filosofía puede eclipsar el pensar filosófico, ávida de proponer trabadas exégesis analíticas sobre lo que las figuras del pasado han aseverado en torno a tal o cual aspecto, sin acometer la más urgente de las tareas: la de pensar.

No se trata, en cualquier caso, de pensar al margen de la historia de la filosofía en sus profundas tradiciones, sino de impulsar el pensamiento más allá de sí mismo. La meta del pensar no estriba en la ruptura radical con lo anterior, a modo de un nuevo comienzo que cuestione, en la línea de Descartes, todo lo que se ha establecido previamente, para así intentar partir de supuestos sólidos. Tampoco es el horizonte del pensar una destrucción, en sentido heideggeriano, de la tradición antecedente, porque ello entraña el riesgo tan verosímil de descartar reflexiones sumamente valiosas, las cuales también pueden alumbrar el pensar contemporáneo. No existe un foco primordial del pensar, ninguna arcadia pretérita a la que haya de remitirse, ninguna patria originaria de la filosofía, ya sea en los presocráticos o en los grandes exponentes de la modernidad. Tampoco resplandece epicentro futuro alguno, faro capaz de orientar el pensar presente hacia un final dilucidador. El pensar es, siempre, un acto presente. Pensamos ahora, y la tarea impostergable de nuestro tiempo, como la de toda edad en realidad, consiste en pensar, esto es, en percibir la primicia máxima que representa el pensar en cuanto tal, como una empresa que les corresponde a cada tiempo y a cada individuo, y de cuyo ejercicio la historia no nos puede indultar. Ningún gran filósofo puede

pensar por nosotros. Nadie puede soterrar la primicia del pensar como una responsabilidad siempre coetánea, insólita e ineludible.

El pensar constituye, siempre, un desafío a lo dado. Pensamos porque no nos satisface lo que comparece, y no podemos aceptar nada que se erija en “mismidad”, en absoluto que se justifique y apunte a sí mismo, sin resquicio para la crítica. Pensar conlleva, en consecuencia, un reto. Todo desafío es siempre osado. La valentía le es consustancial al pensar. No cabe amparo en la historia de la filosofía, la cual debe, en efecto, inspirar, gracias a ese cúmulo de meditaciones inestimables fraguadas en las distintas eras, aspectos concretos que aborda el pensar, pero no nublar el horizonte más genuino de la reflexión: aventurarse por sendas quizás intransitadas, o recorrer, de nuevo, los caminos ya sondeados, pero con un espíritu rejuvenecido. Con cada ser humano se enciende una luz irrepetible, porque nadie puede escrutar lo insondable de la intimidad de cada sujeto. Así, el pensar siempre apunta a la novedad. Cada persona puede pensar por sí misma, puede acometer el desafío de cuestionar lo que comparece en el mundo y en la historia. Para ello, se servirá, indudablemente, de las obras magnas forjadas por todos los tiempos, siempre susceptibles de contribuir, esclarecedoramente, a la reflexión sobre tal o cual vertiente del pensar. Sin embargo, las glorias pretéritas de la filosofía no pueden eximirnos de nuestra responsabilidad, que es la de pensar hoy como si fuera el primer día bajo cuya aurora despuntó ese coraje irreprimible que nos ha conducido a interpelar, críticamente, el cosmos. Nada extingue la primicia del pensar, la cual se hace patente en cada época, en cada sociedad y en cada individuo.

Los tecnicismos, las taxonomías y las disquisiciones interpretativas sobre los filósofos más prominentes del pasado oscurecen, con frecuencia, la perspectiva más genuina del pensar. Nos ofrecen un paréntesis consolador para evitar, al menos momentáneamente, que nos convirtamos, nosotros, en sujetos del pensar, y condescienden a que los hombres y las mujeres de antaño nos releven en tan fatigosa tarea. En efecto, el pensar puede agobiarnos, y sumirnos en la más terrible de las agonías. Situados frente a un horizonte nada nítido, abrumados, quizás, por la excesiva problematización de todo, incluso de lo aparentemente trivial, se nos antoja más placentero refugiarnos en esa morada tan bella y acogedora, con cuya reciedumbre nos obsequian las mentes más distinguidas del pasado; esas almas que ya experimentaron las tribulaciones del pensar en sus propias carnes, como si, gracias a ello, pudieran dispensarnos ahora a nosotros de semejante labor. Cobijados en el seno plácido que nos brindan los más conspicuos textos de la filosofía imaginada por los tiempos pasados, renunciamos a pensar nosotros mismos, y transigimos a que las grandes ideas que otros nos han legado se demuden, automáticamente, en las nuestras, para así liberarnos de la fragosa responsabilidad de gestar, nosotros, las del presente.

Es necesario recuperar la llama incandescente del pensar, envuelta ahora por su brío más evocador. Estamos condenados a problematizar lo que nos rodea, a

desencadenar una secuencia interminable de preguntas, así como a problematizarnos a nosotros mismos. Representamos un desafío primoroso al mundo y a la humanidad, y no podemos ocultar ésta condición que nos define inextricablemente, porque nada conseguirá aplacar su fuego. No es el desasosiego, sin embargo, lo que ha de prevalecer en nuestro espíritu, sino el entusiasmo, el percatarse de que antes nosotros se yergue una tarea siempre única y renovada, nunca reiterada; e incluso repensar las mismas cosas que otrora cautivaran a tantos hombres y mujeres no trasluce una actividad vana. El pensar no tiene como objetivo la novedad por sí misma, como si cada acto de pensamiento hubiese de llevar, ineluctablemente, a proponer una teoría novedosa, capaz de suscitar atención y de despertar admiración, en virtud de su originalidad. Incluso si se arriba al mismo puerto, el pensar ha sido ya distinto. Toda persona ha de interiorizar el pensamiento y las ideas que éste engendra. Leer a los clásicos constituye un ejercicio siempre inédito, porque el pensar que ellos inspiran nunca se reduce a reproducirse, a mimetizarse en las distintas mentes, sino que resulta siempre, y de manera diferenciada, sugerente para cada uno. Toda idea filosófica se halla convocada a atravesar el arduo tamiz del convencimiento personal. Sólo se entiende una idea filosófica cuando se ha interiorizado todo su significado potencial. El superhombre no fue pensado por Nietzsche de modo exclusivo, sino que representa un motivo que puede interpelar a cada nuevo individuo que surge sobre la faz de la Tierra. No basta con estudiar a un filósofo insigne para entender las implicaciones de sus escritos, sino que hay que pensar primaveralmente, inspirados, sí, por lo que hemos recibido de los grandes, pero con la osadía de desafiar también su legado.

De la primicia del pensar se hace eco la filosofía. De acuerdo con su acepción más propia, la filosofía estriba sólo en el amor a la sabiduría. El “sólo” de la filosofía comporta, en realidad, su “todo”: atenerse a amar la sabiduría entraña, en último término, abrirse, henchidos de arrojo y valentía, a todo cuanto nos rodea, y a nosotros mismos como fondo insondable. Ningún pasado nos rescata de este cometido, de perenne urgencia. La filosofía no la encauza meta alguna, más allá del anhelo de pensar, esto es, de desafiar todo cuanto comparece, porque se *ama* el saber, porque es posible entregarse al apremio de retar el mundo y de descubrir senderos no recorridos. Amar la sabiduría supone aceptar la inevitabilidad de nuestra condición contradictoria: de afirmar, por una parte, lo que comparece en el mundo, al tiempo que lo negamos, para así edificar, con decisión, el mundo humano.

El pensar florece en cada época y brilla en cada individuo, y siempre podemos recostarnos junto a su refrescante tronco, y acariciar la suavidad exhalada por sus frondosas y glaucas hojas, y vislumbrar la pujanza ínsita a sus enérgicas raíces. En él, no nos traicionamos a nosotros mismos, y no regresamos a esa lobretez cuya apatía envuelve un mundo que, como notara Spinoza, sólo busca perseverar en su ser, sin atreverse a presagiar la novedad auténtica, un *novum* que no se ciña a afianzar el mundo en su mero comparecer, esto es, en la mismidad de lo que viene ya dado, en el presente eterno que sólo reproduce lo que ya se incoa, *in*

nuce, en formas polifacéticas y premonitorias, sin negar, sin desafiar lo que se alza ante nosotros. Ansiar, ledamente, el verde y dorado árbol de la vida exige pensar, desprovistos de temor y despojados de vacilación: reconquistar, como ambicionara Goethe, lo que nos ha sido dado, para lanzarnos a asediar plazas hasta ahora aparentemente inexpugnables.

He aquí la insobornable tarea encomendada al pensar filosófico: hacer del pasado un presente, volver sobre las grandes ideas con unos ojos deliberadamente límpidos y sorprendidos, capaces de entusiasmarse incluso ante el fulgor de lo conocido; pero transformar también el presente en un futuro, en una realidad no clausurada sobre sí misma, sino capaz de relativizarse, y de conferir a las nuevas generaciones la oportunidad de pensar, no sólo de retrotraer lo que otros ya han considerado.

El pensar exige, por tanto, asumir una cierta dosis de ingenuidad intencionada, que se complazca en pensarlo todo como una primicia cuyo jugo nunca se termina de exprimir al máximo. Sólo así merecerá la pena vivir, pues no reencarnaremos vidas ya saboreadas, y nos convenceremos de que, en verdad, personificamos un perpetuo desafío, un “más” nunca extenuado, un reto a toda tentativa de “presente” que anule el horizonte de la temporalidad volcada hacia el futuro. Sin embargo, este despliegue de candidez consciente no conlleva, necesariamente, obviar, impregnados de una negligencia tan infecunda como sospechosa, el influjo insoslayable ejercido por el pasado y el presente, el cual confirma que, en efecto, no nos erigimos en apertura pura hacia un futuro sólo atisbado de manera titubeante, sino que nos aprisiona también todo lo que hemos heredado de antaño, así como la configuración actual adoptada por el mundo y ostentada por la historia.

Contradecimos el mundo y a nosotros mismos, y este carácter de ineludible paradoja que nos define se manifiesta también en nuestro anhelo de contradecir el tiempo dado, pretérito o presente, a pesar de que, sin solución, formemos siempre parte de una coyuntura, frente a la cual nos constituimos en “reto”, precisamente porque dependemos de ella. Comparecemos, por ende, en el mundo, pero negamos este hecho al cuestionar, críticamente, el universo. De modo análogo, comparecemos en la historia, pero negamos esta realidad al cuestionar, críticamente, lo dado en el tiempo, para así posibilitar el futuro real, cuyo curso no se limite a reproducir los siempre angostos márgenes recibidos. Pensar gravita, así, en torno a la profundización en esa índole contradictoria que simbolizamos de manera vívida, por lo que en el pensamiento se condensa “el vivir” en sentido auténtico.

El pensar no ha de aspirar a emular a nadie. Su único objetivo posible estriba en dejarse cautivar por el pensar mismo, esto es, por su propia capacidad para cuestionar lo dado, para negarlo y, eventualmente, transformarlo. El acto de pensar trasciende toda concreción potencial en un interés específico, el cual pretenda agotar sus horizontes, porque siempre se puede pensar más allá de toda

hipotética determinación. Ser capturado por el poder del pensar en cuanto tal encapsula el ideal que inspira, en gran medida, la labor filosófica. Ciertamente, esta ambición se ve continuamente contrariada por la disolución del pensamiento en infinidad de aspectos técnicos, en metodologías variadas, en aparatos científicos y andamiajes lingüísticos que, pese a su innegable importancia, presentan el peligro (nada desdeñable) de extinguir la llama del pensar, de acotar su alcance hasta unos confines tan estrechos como para que pierda, finalmente, su vigor prístino, y entierre todo amor hacia la sabiduría y toda entrega honesta al pensamiento. Sólo la recuperación del pensar en su acepción más originaria, esto es, como cultivo de las facultades de la mente en todo aquello que concierne a la reflexión fundamental sobre lo que comparece ante nosotros como algo dado, puede rescatarnos de esa esclavitud tan clamorosa asociada a la delicuescencia del pensar, a su reducción a lenguaje, a su sustitución por la pura disquisición técnica, que lo convierte en un mero y estéril juego retórico, en una simple disputa sobre el empleo de determinados términos, sin reparar en la trascendencia de las ideas en cuanto tales, en sus implicaciones, en su “núcleo conceptual” y en sus ramificaciones más insospechadas: en el acto de pensar considerado en sí mismo.

La mismidad del pensar es la única legítima, y sólo ante ella puede postrarse la humanidad. La mismidad del mundo nos somete a una servidumbre descorazonadora, y nos exhorta, vivamente, a cuestionarla en el pensar. La mismidad de la historia y del ser humano nos retiene, secuestrados, en lo que ya fue, y nos ciega ante cualquier atisbo teórico de futuro. Sólo la mismidad del pensar, esto es, el pensar en cuanto tal, como un acto de contenido potencialmente infinito, inexhausto, que se justifica a sí mismo, nos procura un “más allá” constante, un resorte crítico frente a todo lo que comparece en el mundo y despunta en la historia. Es a través del pensar como podemos relativizar toda eventual estructura, todo comparecer potencial que propenda, inercialmente, a mantenerse en la disposición adquirida, en esa “suspensión” que le otorgue mayor estabilidad, sin aventurarse hacia lo desconocido. El pensar impávido proporciona, precisamente, la herramienta que nos permite modificar el curso del mundo y el discurrir de la historia, al tiempo que ofrece la oportunidad de cambiar toda eventual transformación. Nada permanece ante el pensar. Todo es volátil a sus ojos. Todo es susceptible de mutarse y de devenir en una luz distinta.

Abrirse al pensar en cuanto tal exige rechazar, en cada época y en cada lugar, lo que comparece, y negarse, análogamente, a concebir toda determinación heredada como ineluctable. El pensar conduce, entonces, a la superación de toda eventual apatía. Encerrados en un mundo repleto de objetos y plagado de estructuras, ante un cosmos inmenso que se limita a reafirmarse en sus leyes, y cuyo vacío resulta ajeno a tantas de nuestras más hondas preocupaciones, e internados en dinámicas históricas que nosotros no hemos modelado, sino que han sido preestablecidas (y, en numerosas ocasiones, nos vemos incapaces de alterarlas), es fácil que claudiquemos ante el desánimo más profundo. El pensar se nos antojará una ambición irrealizable, un ideal que quizás tuvo sentido en el zénit de la Gre-

cia antigua o en el apogeo del espíritu romántico, en aquellas edades felices de la civilización, bajo cuya luz primaba el entusiasmo, quizás por ignorar lo inexorable del destino al cual nos encontramos abocados. Será, justamente, la *fatalidad* el sentimiento preponderante en nuestras almas, y derrotará la primicia del pensar. Pero no puede existir un destino para el pensar. Todo destino implica finitud, y el pensar incoa apertura infinita, trascendencia irrestricta con respecto a lo dado: es un “más” que niega lo que comparece en el mundo y en la historia. Como perpetuamente contradictorio con respecto a lo que está ya ahí, inaugura una ventana hacia lo ignoto.

El pensar sabe que no es posible alcanzar el ideal que concibe. Se halla, por el contrario, condenado a que sus metas más bellas y alentadoras sean continuamente desmentidas por las deficiencias congénitas a cualquier realización práctica de ese fin que, con arrojo, propone. Sin embargo, en esta carencia entiba su mayor virtud, porque rubrica el signo preferente de su carácter de desafío a lo dado, a todo impulso hacia la mismidad, hacia la preservación de un determinado estatus.

El pensar han de orientarlo ideas reguladoras que, en sentido kantiano, actúen a modo de límites dilucidadores, a pesar de advertir que nunca podrán traspasar a la efectividad del mundo y de la historia. El pensar sin ideal muere, aun lenta y agónicamente, y se transforma en el puro análisis de lo ya dado. Procede entonces a refugiarse en la fragilidad del pasado, en el examen pormenorizado de ese acervo que nos han legado las épocas pretéritas, pero no se aventura a avizorar un futuro siempre brumoso y vulnerable. El pensar se convierte, así, en intérprete de la historia o en portavoz de las ciencias naturales, sin reclamar para sí ningún ámbito de autonomía, ninguna potencialidad crítica que lo prepare para expandir los horizontes hasta ahora jalonados por la imaginación humana. El pensar pierde el futuro, enrejado, angustiosamente, en un pasado siempre incognoscible, esquivo a toda hermenéutica que pretenda esclarecer su sentido auténtico, o maniatado, de manera despótica, por unas ciencias naturales que permanecen sordas a las exigencias más penetrantes de la mente humana, pues restringen su vigor al estudio de cómo el mundo se justifica en su mismidad, sin adentrarse a explorar el universo de aquel ser del mundo que se define por desafiar, radicalmente, el propio mundo.

El desencanto apático del pensar representa su tragedia más altisonante. En lugar de desconfiar del mundo y de la historia, del pasado y del presente, el pensar se rinde ante esa tendencia incorregible hacia la mismidad, cuya inercia lo conmina a capitular en toda empresa de cuestionamiento crítico de lo dado, a tenor de un futuro que aún no se vislumbra.

Sólo restan dos opciones. La primera consiste en servir, abnegadamente, a las ciencias de la naturaleza. La filosofía consagrará sus energías a sistematizar las afirmaciones de la física, de la química, de la biología..., para así afianzar una visión científica del mundo y del ser humano. También se afanará en extrapolar

esta metodología tan exitosa al ámbito de las ciencias sociales y humanas. La segunda estriba en interpretar lo humano desde su pasado. Remite, por ello, a la exégesis, siempre inconclusa, de las distintas visiones sobre la humanidad esbozadas a lo largo de los siglos. La filosofía deviene, inexorablemente, en historia de la filosofía, y las ciencias humanas se traducen en proposiciones en torno a los diversos ángulos de interpretación plausibles sobre los productos de la actividad humana en el tiempo y en el espacio. Sin embargo, esta segunda alternativa resulta sumamente endeble. Su fragilidad dimana del peligro latente de que la absorban las ciencias naturales, así como el tipo de pensar filosófico a ellas asociado. Las interpretaciones, inextricablemente vinculadas al ejercicio de la subjetividad, despertarán siempre las más ásperas suspicacias entre aquellos acercamientos intelectuales fronterizos con el quehacer científico (cuyo objetivo radica, precisamente, en superar esa parcialidad en la que, a su juicio, incurren las disciplinas humanísticas). Degradadas, cada vez más, a un papel subsidiario, e incapaces de articular un proyecto para la humanidad, se ven obligadas a ceder, paulatinamente, competencias antaño adquiridas a las ciencias de la naturaleza y a la filosofía analítica, triunfantes ya también en la esfera de las ciencias sociales. Lo cuantitativo o, en el caso de las ciencias humanas, el estudio exhaustivo de los fenómenos históricos y el acceso a las fuentes del pasado mediante el cultivo de la filología (sobre cuya centralidad metodológica para las ciencias del espíritu reflexionara, hondamente, Dilthey a finales del siglo XIX), se instaura ahora como la aspiración común albergada por todas las ramas del conocimiento.

Los distintos enfoques en torno a las producciones humanas, los cuales tratan de asumir una versatilidad de metodologías, para así procurar una mayor riqueza hermenéutica, sucumben, en el fondo, a una sospecha de indeterminación, irrelevancia y parcialidad subjetiva análoga a la que encaraba la filosofía en sentido tradicional. Las ciencias de la naturaleza y la filosofía analítica desconfiarán siempre de estos planteamientos humanísticos; retendrán, si acaso, los resultados consolidados en el campo del análisis “científico” (arqueológico, filológico...) de las creaciones humanas, pero se mostrarán reticentes a admitir cualquier afirmación que provenga del acto mismo de interpretar el pasado y el presente, si éste no se sustancia en datos específicos que la corroboren. El *verstehen* se les antojará una especulación caprichosa, que ha de claudicar ante una aproximación genuinamente “científica” y explicativa de los fenómenos humanos.

Ante esta dicotomía tan angustiosa a la que se enfrenta la filosofía sólo cabe reivindicar la legitimidad del pensar volcado hacia el porvenir. Al ser el futuro inabordable para las ciencias de la naturaleza (y para el modo de filosofar supeditado a ellas), ofrece un ámbito de libertad, cuya amplitud nos rescata de toda eventual rigidez metodológica. El pensar puede entonces reclamar una posición legítima en el universo de las ciencias, al referirse a un horizonte que, por su propio concepto, le es siempre ajeno al planteamiento descrito por la comprensión científica del mundo. Este mismo pensar alcanza ahora a sondear, sin suscitar recelo, el pasado y el presente (aun consciente de su inherente flaqueza), pues ya no codi-

cia ofrecer una explicación científica de estas dimensiones, sino simplemente desafiárlas, aunque, para acometer este objetivo, haya de entenderlas con la mayor profundidad posible, y deba utilizar, en su máximo vigor, los instrumentos que le suministran las ciencias de la naturaleza, así como las disciplinas sociales y humanísticas. Sin embargo, al no pretender agotar ninguna comprensión, y con la perspicacia transparente de que su fragilidad es insoslayable, pues nunca consumará un resultado final (en sintonía con las ciencias de la naturaleza: la provisionalidad siempre prevalecerá), sino que su meta última ha de consistir en pensar, esto es, en oponerse a toda conclusión posible, a toda potencial mismidad, jamás queda su labor petrificada en el análisis de lo dado en el pasado y en el presente, sino que se proyecta, incesantemente, hacia un futuro siempre nuevo.

2. EL LUGAR DE LA FILOSOFÍA ANTE EL AVANCE DE LA VISIÓN CIENTÍFICA DEL MUNDO

La filosofía es creación, entraña ofrecimiento, encarna propuesta. Constituye, así, una tentativa de abrir el pensamiento al futuro, a lo que aún no se encuentra dado en el *hic et nunc* de la historia. Al pensar, el ser humano expande las energías de la vida, y se erige en vanguardia del ser. La filosofía no puede pretender, por tanto, reemplazar las ciencias de la naturaleza, en su afanoso anhelo de esclarecer la estructura y el funcionamiento del universo. La filosofía no alberga, como pretensión fundante, la tarea de sustituir la visión científica del mundo, mediante la apelación a una especie de “comprensión más profunda” de lo que las ciencias, gracias a una metodología comunicable y transferible (“objetiva” en virtud de unos presupuestos de partida convenidos, los cuales no sólo explican el estado presente del mundo, sino que también predicen situaciones futuras, y permiten aprovechar el potencial del conocimiento del cosmos en forma de técnica), han logrado en los últimos siglos.

La filosofía tampoco busca, en exclusiva, identificar un sentido allí donde las ciencias sólo contemplan causas, efectos y una inextricable conjunción de azar y necesidad. La filosofía aspira a *crear*, esto es, a *innovar*, a vislumbrar la posibilidad de un *novum*, de un sentido flamante, de una visión rejuvenecedora, de un acercamiento distinto a la esfera humana y al propio mundo. La filosofía descuella, así, como expresión del ansia de *crecimiento* de un ser, el humano, ineluctablemente histórico, quien ha de hallar en el devenir, en el incesante transcurrir del tiempo, un modo de afirmarse frente a “lo dado”, frente a toda mismidad, para así ganar un espacio de libertad, cuya manifestación más eminente nos la proporciona el pensar como fin insubordinado.

La filosofía, sin embargo, no puede permanecer ajena a la dinámica de las ciencias de la naturaleza. No reside su vocación en refugiarse en un resquicio perenne frente a todo escrutinio de la racionalidad científico-técnica, sino en imbuirse del espíritu de las ciencias de la naturaleza, para así ensanchar su horizonte de comprensión, y otear posibilidades de ejercer un pensamiento más profundo

y, por ende, más libre. La provisionalidad de la empresa científica no agota, indudablemente, el conocimiento posible del mundo, pero no es legítimo apelar a la parcialidad intrínseca a todo enunciado científico, si con ello se pretende discernir un frágil amparo para una labor, la filosófica, que cada vez se siente más vulnerable, más acosada por el avance inexorable protagonizado por la visión científica del mundo. La provisionalidad de las hipótesis científicas remite, en realidad, al mismo fenómeno que orienta la vocación de la filosofía: la capacidad de ahondar, esto es, de crecer en la comprensión de lo dado. Si consideramos provisionales las aseveraciones de la ciencia, será entonces factible que el entendimiento humano crezca, tal que no se vea constreñido, irrevocablemente, por una comprensión ya formulada. Análogamente, la provisionalidad inherente a los enunciados filosóficos no sólo nos retrotrae a la perspectiva de una historia abierta, de un futuro que pone en espera nuestra comprensión del pasado y del presente, de un porvenir que relativiza todo lo precedente y, en consecuencia, concede un espacio inextinguible de libertad: refleja, primordialmente, la capacidad humana de crecer, de desafiar, de emanciparse de toda mismidad. Propicia que sea ella misma y no otra, para afirmarse como creadora.

Esta provisionalidad, sin embargo, es más severa en el caso de la filosofía que en el de la ciencia. La intelección científica del mundo es consciente de su provisionalidad, y rara vez sucumbe a la nostalgia ante teorías pretéritas. El objeto que unifica la labor científica permanece, en su esencia más profunda, inalterable: el universo. Toda hipótesis no constituye sino la expresión de una tentativa común de elucidación de la estructura y el funcionamiento de ese universo que se yergue “ahí”, como mismidad dada, como referencia insuperable. Para la filosofía, por el contrario, la transitoriedad de sus enunciados se convierte en la más dolorosa de las incertidumbres. El hecho de que nos alcemos como seres históricos implica que nuestras comprensiones del mundo propiamente humano jamás podrán desligarse, por completo, del momento histórico bajo cuya luz se han gestado. La naturaleza humana no cesa de experimentar las intensas afecciones de una historia cuyas vicisitudes le procuran, sí, mayor capacidad de penetración, para así “descender”, con agudeza, hasta los abismos del significado de la existencia humana, pero también le infligen desconcierto, ante ese cúmulo inabordable de ideas, de acontecimientos, de propuestas y sentimientos que inunda el decurso temporal. Llegará a caer presa de la melancolía por los arquetipos pasados, por lo que fue pensado *in illo tempore*, y creará encontrar en ello una iluminación valiosa para comprender el hoy. Sin embargo, advertirá, de inmediato, que esas luces pretéritas, por fúlgidas y embriagadoras, adolecerán siempre de insuficiencia para orientar el pensar en el hoy.

El resto pendiente entre lo pasado y lo presente, la historia, edifica una barrera infranqueable. Podemos inspirarnos en lo pensado en el ayer, pero jamás discerniremos, ni siquiera en sus más potentes destellos, una antorcha válida para el hoy. Hemos de pensar, debemos mostrar audacia, nosotros mismos, hacia la historia: hemos de crear nuestro propio mundo; hemos de apropiarnos de lo dado,

de esa tradición que desemboca en nosotros. Es este sentimiento de pertenencia a un mismo afán de creación, cuyo nexo nos vincula a nuestros antepasados desde los albores de la conciencia, lo que nos brinda un sostén constante y robusto frente a todo atisbo de desesperación. Por incomprensible e “incapturable” que resulte la historia presente, y por oscurecida que se nos antoje nuestra capacidad creativa, siempre contaremos con el legado que nos antecede, y divisaremos en él un grato manantial de inspiración, de cuyas aguas podremos beber sin quedar nunca saciados. El *agradecimiento*, la actitud de veneración hacia la grandeza pasada, hacia la profundidad que otros nos han otorgado, hacia ese esmero por crear, se acentúa, justamente, en la voluntad de impulsar el pensamiento. *Amar* el saber equivale a afanarse en pensar, a devenir en partícipe de las mismas ansias de comprensión y de creación que han asumido los espíritus también en épocas pasadas. Amar el saber exige, en definitiva, inaugurar el futuro.

La ciencia nos descubre la fuente de ese exceso de energía que late en nosotros, pero no nos revela su finalidad. No nos enseña a qué hemos de entregar el don de la vida, de la complejidad, de la inteligencia, del sentimiento: de la posibilidad, tanto individual como colectiva, de crear. Palpita siempre una desmesura de potencia, y no desiste de vibrar la pregunta por cómo emplearla y hacia dónde enfocarla, en cuanto seres creadores, inmersos en el *hic et nunc* de la historia.

La tarea de la filosofía radica en ofrecer un esclarecimiento libre sobre el destino de nuestra capacidad de ensanchar las fronteras del ser y de extender los horizontes de la vida. En cuanto oferta, será libérrima, abnegada, no supeditada a fin alguno ajeno al acto mismo de erigirnos en seres creadores. Rubricará, así, el amor por el saber, por la vida, por la novedad: el amor por la posibilidad más profunda que porta consigo todo ser humano. La filosofía será, entonces, amor, desprendimiento, entrega, acto de valerosa confianza. Será *novum*, creación que nos emancipe de esa inexorable concatenación de causas y de efectos que nos envuelve, de razones instrumentales que no conducen a ningún fin investido de pureza. Será, por tanto, vencimiento de la necesidad, y entrañará anhelo de autenticidad, de inmediatez, de *a priori*, de lo “otro” a la mismidad del mundo. En la filosofía, resplandecerá la negativa a resignarnos a contemplar el mundo en su mismidad, y a nosotros mismos como seres integrantes de esa dinámica que teje el propio mundo: nos dispondremos a crear, a ganar un espacio de libertad, a *pensar* genuinamente, a edificar nosotros el cosmos.

3. LOS DESAFÍOS DE LA VISIÓN CIENTÍFICA DEL MUNDO

La visión científica del mundo goza de un elevadísimo grado de consolidación, cuya robustez le confiere una especie de “prerrogativa” epistemológica, dados sus éxitos explicativos. Éstos se derivan de la implantación de una metodología reproducible y contrastable, que tantos hitos ha cosechado en el esclarecimiento de la estructura y de la funcionalidad del mundo, de su mismidad, pero no en el alumbramiento del futuro, en la *creación*, en el *novum* que nos libere de esa mismidad.

dad: en el fin libre, en la pureza abnegada. Su triunfo gnoseológico (del que las críticas tan sonoras entonadas, en las pasadas décadas, contra el “despotismo” de la ciencia y su poder destructor constituyen sólo tímidas denuncias, las cuales, en realidad, no atacan el “fondo” de la insuficiencia de la ciencia: su sometimiento a lo mediato, a lo concatenado, a la mismidad del universo) no puede ocultar, sin embargo, la existencia de múltiples desafíos, cuyas dificultades manifiestan el límite alcanzado por nuestra comprensión científica del mundo.

La mente constituye una de las últimas grandes fronteras de la ciencia¹. La física ha desentrañado, paulatinamente, el prolijo mundo compuesto por las partículas subatómicas, para llegar a las cuatro interacciones fundamentales que rigen la materia, así como a la idea, en el plano cosmológico, de una evolución del universo desde la explosión de una singularidad inicial hasta su estado actual². Los avances en la biología, cuyos impulsos principales vinieron dados por la teoría de la evolución de Darwin y Wallace en el siglo XIX, así como por los hitos de la genética, que culminan con el desvelamiento de la estructura del ADN por Watson y Crick en 1953 (contribuciones que han conducido a esa exitosa eclosión de conocimientos en el campo de la biología molecular experimentada en las últimas décadas, para, recientemente, secuenciar el genoma humano), nos han proporcionado una luz inestimable sobre la clave de la vida, y sobre los mecanismos subyacentes a la adquisición, en el transcurso de millones de años, de tantas y de tan variadas formas por parte de la naturaleza. Resulta innegable que todos estos descubrimientos abren nuevos interrogantes que, lejos de desalentar la labor científica, la auspician con un vigor rejuvenecido. Representan una victoria de la inteligencia humana. Las cuestiones que emergen a raíz de los hallazgos científicos no invalidan, en cualquier caso, el asombroso caudal de información sobre la estructura y el funcionamiento del universo que hemos acumulado en los últimos siglos, en especial desde la revolución científica en los siglos XVI y XVII. Ponen de relieve, eso sí, su limitación de cara a una comprensión total de la realidad, al reflejar la provisionalidad inherente a todo juicio científico, pero no conculcan su valor enunciativo sobre la estructura y el funcionamiento del universo.

Persisten, no obstante, dos preguntas apasionantes, si bien dotadas de extrema complejidad. La primera se refiere al origen de la vida, esto es, a cómo fue posible el tránsito de lo inerte a lo biótico: a por qué la materia, en un determinado momento (hace más de tres mil millones de años), fue capaz de desarrollar, en el planeta Tierra (que sepamos por ahora), y a partir de una serie de biomoléculas vinculadas a unas condiciones específicas, vida. Incluso sin entrar a discutir

¹ “Quizá la última frontera de la ciencia –su desafío final– sea entender las bases biológicas de la conciencia y de los procesos mentales por los que percibimos, actuamos, aprendemos y recordamos” (E.R. Kandel - J.H. Schwartz - Th. H. Jessell, *Neurociencia y Conducta*, Prentice Hall, Madrid 1997, 5).

² Por tomar una terminología que popularizara Pierre Teilhard de Chardin en obras como *El Fenómeno Humano*, la ciencia ha protagonizado notables avances en la explicación de la estructura y de la funcionalidad de, por una parte, la *hilosfera* y, por otra, la *biosfera*. Penetra ahora, lenta pero confiadamente, en el plano de la *noosfera*.

el significado preciso del término “vida”, sobre el que no existe un consenso, ni científico ni filosófico³, no parece muy lejana la fecha en que la ciencia consiga descifrar cómo brotaron las primeras formas de vida. Los trabajos de, entre otros, Alexander Oparin, Stanley Miller y Joan Oró, así como el desarrollo de la denominada hipótesis del “mundo de ARN”, apuntan en esa dirección⁴. Sin embargo, la interpelación más acuciante para la empresa científica de la humanidad se refiere a la génesis de la mente y, en particular, de sus facultades superiores, sobre todo de la conciencia. Como escribe el neurocientífico Eric Kandel, “nuestra singularidad se refleja, en su forma más elevada, en la singularidad de nuestra mente, que surge de la de nuestro cerebro. Nuestra comprensión de la selección natural y de la base molecular de la herencia ha permitido desvelar que el *último gran misterio* a que se enfrenta la biología es la naturaleza de la mente humana. Éste es el último reto no sólo para la biología, sino para toda la ciencia. Por ello, muchos de nosotros creemos que la biología de la mente será en el siglo XXI lo que la biología del gen significó en el siglo XX. La biología de la mente representa el último paso en el progreso filosófico que se inició en 1859 con los descubrimientos de Darwin sobre la evolución de la forma corporal. Ahora, con la biología de la mente, nos confrontamos con el hecho más radical y profundo de que los procesos mentales de los humanos también han evolucionado a partir de antepasados animales, y de que la mente no es etérea sino que puede explicarse en términos de células nerviosas y de sus interconexiones”⁵.

Es, por tanto, el paso de lo meramente biótico a la vida consciente (y la posibilidad de que no constituyan, en realidad, “esferas” separadas –“biosfera” y “noosfera”–, sino niveles de complejidad insertos en el seno del universo material) lo que representa el desafío de mayor envergadura acometido por la ciencia, y probablemente el más trascendental para la vida humana en su conjunto, porque implica abordar la tradicional frontera entre la naturaleza y la cultura, entre el mundo puramente material y ese ámbito que responde al diseño artificial del ser humano. Gracias a las cualidades más elevadas de la mente, la humanidad

³ Científicamente, podría adoptarse una definición “operativa” de la vida, y establecer que ésta consiste en todo aquello capaz de transmitir información genética a través de la molécula de ácido desoxirribonucleico (ADN), contenida en la célula (posea o no núcleo). Filosóficamente, la cuestión adopta visos de mayor complejidad, a tenor del debate teórico mantenido, sobre todo en el siglo XIX y a principios del siglo XX, entre posiciones de corte mecanicista (para las cuales la vida no exhibiría una diferencia sustancial con la materia inerte) y las de cariz vitalista (para las que existiría un “principio vital”, especie de *entelequia* aristotélica, cuya virtud distinguiría, cualitativamente, la vida de lo inerte).

⁴ Cf. W. Gilbert, “Origin of Life: the RNA world”, *Nature* 319 (Feb 1986), 6055. Sobre el problema del origen de la vida, véase también C. Zimmer, “On the origin of life on Earth”, *Science* 5911 (2009), 198-199. Otras transiciones, como la de la vida procariota a la eucariota, o de la reproducción asexual a la sexual, si bien importantes, no parecen tan “fundamentales” como las referidas al origen de la vida y al surgimiento de la conciencia. De hecho, trabajos relevantes realizadas sobre ellas en tiempos recientes (como el de Lynn Margulis en lo relativo a la formación de determinados orgánulos eucariotas, en el marco de sus contribuciones a la teoría endosimbionte; cf. L. Sagan, “On the origin of mitosing cells”, *Journal of Theoretical Biology* 14/3 (1967), 255-274) indican que la ciencia no tardará mucho en esclarecerlas.

⁵ E. Kandel, *Psiquiatría, Psicoanálisis, y la Nueva Biología de la Mente*, Ars Médica, Barcelona 2007, 387 (el subrayado no es nuestro).

ha logrado crear las grandes obras del arte, del pensamiento, de la ciencia, las instituciones políticas, el derecho... La divisoria entre naturaleza y cultura viene revestida de tal importancia que, para muchos autores, pese a admitir que, tal y como nos enseña la teoría de la evolución, el ser humano procede de ancestros animales, nuestra especie ha sido capaz de superar un “umbral zoológico”, para erigir una dimensión que requiere, en cierto modo, de un reconocimiento autónomo, no explicable en términos puramente biológicos. Así, la cultura estriba, para Sigmund Freud, en “todo aquello en que la vida humana ha superado sus condiciones zoológicas y se distingue de la vida de los animales”⁶.

No pocos han intentado franquear esa arcana muralla, casi inexpugnable, que parece alzarse entre la naturaleza y la cultura en el ser humano, con el propósito de mostrar una “línea directa” que vincule inexorablemente la naturaleza y la cultura, con la tentativa de unificar dos mundos aparentemente irreconciliables. Las propuestas pueden considerarse de dos tipos. Las primeras parten “desde abajo”, y pretenden reducir la cultura a sus bases biológicas, o al menos elucidar un “hilo conductor” que proceda de lo biológico a lo cultural. Aun conscientes de la complejidad tan elevada, casi disuasiva, que exhibe el reto, confían en la aptitud de las ciencias de la naturaleza para escrutar, con progresiva minuciosidad, los fundamentos biológicos (y fisicoquímicos, en último término) de la cultura humana. Este reduccionismo (capaz también de respetar la “emergencia” de niveles en el seno de la realidad, aunque no siempre justifique por qué surgen tales “escalones”, regidos, en ocasiones, por leyes dispares e incluso contradictorias) contribuiría a afianzar la empresa científica, así como a apuntalar la convicción profunda de que el mundo que habitamos es unitario, y cae, por tanto, bajo el dominio de la ciencia, cuyo objeto es, precisamente, el universo en su totalidad, sin subsistir, como vasos prácticamente incomunicados, lo que el escritor Charles P. Snow llamara “las dos culturas”⁷.

La convicción de que los avances científicos lograrán unificar las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre ha encontrado amplio eco tanto en científicos como en filósofos. Ya Karl Marx, en sus escritos de juventud, albergaba la esperanza de que, algún día, la ciencia natural se incorporara “a la ciencia del hombre; del mismo modo que la ciencia del hombre se incorporará a la ciencia natural; habrá una sola ciencia”⁸. Friedrich Engels, por su parte, en la *Dialéctica de la Naturaleza*, tentativa de fusionar las ciencias sociales (regidas, en la concepción marxista de la historia, por la dialéctica –la inversión materialista de la lógica hegeliana–) y las naturales, sostiene que “solamente cuando la ciencia de la naturaleza y de la historia hayan asimilado la dialéctica, saldrá sobrando y desaparecerá absorbida por la ciencia positiva, toda la quincalla filosófica, con la exclusión de la

⁶ S. Freud, *El Porvenir de una Ilusión*, Alianza, Madrid 1983, 214.

⁷ Cf. C.P. Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1959.

⁸ Cf. K. Marx, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid 2001, 149.

pura teoría del pensamiento”⁹. Pese a la evidente obsolescencia de los contenidos científicos del libro de Engels, así como de la problemática para unificar, desde una perspectiva marxista, materialismo y dialéctica (si tenemos en cuenta que, como apuntara el propio Marx en su crítica a Feuerbach, el error del materialismo tradicional estribaba en su incapacidad para concebir la historia como fruto de un trabajo humano sobre la materia, aspecto éste inexistente en el puro universo natural, no mediado por la actividad humana)¹⁰, subsiste, en “el fondo” de la concepción de Engels, una convicción profunda sobre la posibilidad de unir, en una base teórica común, las ciencias naturales y las ciencias humanas.

Un planteamiento similar lo encontraríamos en Auguste Comte y en su ley de los tres estadios, según la cual las explicaciones religiosas ceden el paso, progresivamente, a las filosóficas, que, a su vez, se subsumen en las científico-positivas, destino final de toda indagación en la estructura y en el funcionamiento del cosmos. Más cercano a nuestra época, el gran antropólogo Claude Lévi-Strauss, en la lección inaugural de la cátedra que ostentó en el *Collège de France*, se hacía partícipe de la convicción de que la barrera entre naturaleza y cultura sería superada, eventualmente, por una visión unitaria, que integrara tanto lo natural como lo cultural¹¹. La nueva ciencia, capaz de unir lo objetivo y lo subjetivo, el dato inmediato y la conciencia reflexiva, con base en patrones inexorablemente “objetivos”, vendría posibilitada, en el largo plazo, por los avances en el estudio de la mente humana, que apuntarían a una especie de “conciliencia” (por tomar la célebre expresión del entomólogo Edward Wilson).

La perspectiva de que es factible subsumir la cultura en el ámbito de la naturaleza, gracias al progreso de las ciencias empíricas, incorpora, necesariamente, una visión reduccionista, la cual inspira, en gran medida, el quehacer científico. “Reduccionista” remite aquí a la necesidad de mostrar los mecanismos precisos mediante los cuales estados materiales menos desarrollados alcanzan mayores cotas de complejidad, para descomponer esa totalidad en sus partes, y así esclarecer el funcionamiento de las partes, y cómo éstas contribuyen, respectivamente, a configurar el todo. Es así como la ciencia llega a las partículas subatómicas en el campo de la física, a los elementos atómicos y a sus combinaciones moleculares en el terreno de la química, y a los procesos intracelulares y extracelulares en el ámbito de la biología: “reduce” la desbordante complejidad de disposiciones materiales a sus “fundamentos” más sencillos, para mostrar, a partir de ellos, cómo es

⁹ Cf. F. Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*, Grijalbo, México 1961, 177.

¹⁰ Sin embargo, y aunque se mantenga el necesario distanciamiento entre una afirmación filosófica y una científica (sometida al contraste experimental), de acuerdo con la teoría de la evolución por selección natural de Darwin y Wallace, parece posible identificar una cierta “lucha” dialéctica en el ámbito de la naturaleza viviente. El ser vivo se constituye, de hecho, en virtud de esa “lucha por la supervivencia”, la cual lo lleva a enfrentarse con el medio y a “trabajarlo”, para encontrar en él su fuente de alimentación, sin la cual no podría cumplir sus otras funciones básicas, signo de su relativa “autonomía”.

¹¹ Cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Grandes Filósofos*, Ariel, Barcelona 1994, voz “Lévi-Strauss”.

posible, en virtud de procesos que implican transformaciones energéticas, alcanzar un estado dado.

En el estudio de la mente, esta posición la defienden numerosos neurocientíficos. Un ejemplo notable es el ya citado Kandel, para quien los avances más recientes en la biología molecular, aplicada al estudio de los procesos cerebrales, abren un horizonte brillante, con un potencial explicativo excepcional de cara a desentrañar el funcionamiento de la mente humana (también de sus facultades más elevadas), cuyas conclusiones consolidarán, significativamente, la visión científica del mundo¹². Como la cultura se alza como el producto más sofisticado de la mente, si la ciencia lograra esclarecer sus bases biológicas (lo que Sir Francis Crick y Christof Koch engloban bajo la categoría de “correlatos neuronales de la conciencia”), podría establecerse un puente entre las ciencias de la naturaleza y las humanidades, cuyo desarrollo conduciría, eventualmente, a una progresiva unificación de ambas. Esta pretensión, que a muchos se les antojaría utópica, imposible en la práctica (no sólo por su complejidad casi inabordable, sino por la subsistencia de diferencias cualitativas entre “niveles”, que impedirían efectuar semejante tránsito), la albergan, no obstante, y aun de manera implícita, no pocos científicos que asumen que la conciencia constituye una propiedad emergente (esto es, una característica que surge en el sistema como un todo, pero no en las partes aisladamente, al dimanar de la interacción recíproca de las partes en el sistema)¹³ de ciertos sistemas biológicos¹⁴.

Kandel propone cinco principios que, basados en la convicción más extendida entre los biólogos sobre la relación entre la mente y el cerebro, podrían orientar la labor futura en este campo: “*Primer principio*. Todos los procesos mentales, incluso los procesos psicológicos más complejos, son consecuencia de operaciones del cerebro”, tal que “aquello a lo que nos solemos referir como *mente* es un conjunto de funciones llevadas a cabo por el cerebro. Las acciones del cerebro están detrás no sólo de las conductas motrices relativamente simples como caminar o comer, sino de todas las acciones cognitivas complejas como pensar, hablar, escribir literatura y música o crear arte (...). *Segundo principio*. Los genes y las proteínas que codifican determinan en gran medida el patrón de interconexiones entre las neuronas cerebrales y los detalles de su funcionamiento. Por ello, los

¹² Cf. E. Kandel, *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*, W.W. Norton and Company, Londres 2006, 416-429.

¹³ Esta perspectiva no implica, en cualquier caso, abdicar del reduccionismo, de tanta importancia (prácticamente esencial) en el avance fehaciente (no meramente descriptivo, sino que proporcione explicaciones en términos de causas y efectos) de la ciencia, puesto que no concibe una especie de “principio oculto”, incapaz de inferirse desde las partes, sino que atribuye a la interacción específica de las partes entre sí en un sistema la emergencia de determinadas propiedades, no atribuibles a las partes aisladamente. La base de este “holismo” puede ser, por tanto, explicitada. Gráficamente podríamos establecer: todo = partes + interacciones. Las interacciones, lógicamente, no constituyen una forma de energía que surja “de la nada”, algo físicamente imposible, según sabemos, sino que responde a la disposición particular adoptada por las partes en sus relaciones recíprocas.

¹⁴ Cf. Ch. Koch, *The Quest for Consciousness. A Neurobiological Approach*, Roberts and Company Publishers, Englewood 2004.10.

genes y, especialmente, sus combinaciones, ejercen un gran control sobre la conducta (...). *Tercer principio*. Las alteraciones genéticas no justifican por sí solas toda la variancia de las principales enfermedades mentales. Los factores sociales o del desarrollo también tienen una importancia fundamental. Del mismo modo que las combinaciones de genes afectan al comportamiento y a la conducta social, el comportamiento y los factores sociales influyen sobre el cerebro al interactuar con él para modificar la expresión genética y, en consecuencia, la función de las células nerviosas. El aprendizaje, incluso el que genera una conducta disfuncional, produce modificaciones en la expresión genética. Por este motivo todo lo “aprendido” termina expresándose como “naturaleza”. *Cuarto principio*. Las alteraciones de la expresión genética inducidas por el aprendizaje provocan cambios en los patrones de conexión neuronal. Estos cambios no sólo contribuyen al fundamento biológico de la individualidad sino que, al parecer, son inducidos por los imprevistos sociales. *Quinto principio*. Cuando la psicoterapia o la *asistencia psicológica* son eficaces y producen cambios a largo plazo en el comportamiento, cabe suponer que lo consiguen a través del aprendizaje, provocando cambios en la expresión genética que modifican la fuerza de las conexiones sinápticas y modificaciones estructurales que alteran el patrón anatómico de interconexiones entre las neuronas cerebrales. A medida que aumente la resolución de las técnicas de neuroimagen, debería ser posible llevar a cabo evaluaciones cuantitativas de los resultados de la psicoterapia”¹⁵.

Contra quienes pudieran encontrar en el primer principio el germen de una sociobiología, cuyas ramificaciones incoarían, en el plano social, un determinismo biológico¹⁶, Kandel precisa que “la formulación de una relación entre los procesos sociales (e incluso los psicológicos) y las funciones biológicas no es forzosamente la mejor solución para facilitar la comprensión de la dinámica social. Es posible que, para muchos aspectos de la conducta social o individual, la biología no proporcione un nivel de análisis óptimo, o ni siquiera un nivel informativo, del mismo modo que, a menudo, la resolución subatómica puede no ser el nivel óptimo para analizar problemas biológicos. Sin embargo, es importante señalar que existen fundamentos biológicos para todas las acciones sociales”¹⁷.

¹⁵ E. Kandel, *Psiquiatría, Psicoanálisis, y la Nueva Biología de la Mente*, 41; los subrayados no son nuestros.

¹⁶ Véase, al respecto de la polémica suscitada por la sociobiología de E.O. Wilson, R.C. Lewontin - S. Rose - L.J. Kamin, *Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature*, Pantheon Books, Nueva York 1984.

¹⁷ E. Kandel, *Psiquiatría, Psicoanálisis, y la Nueva Biología de la Mente*, 42. Como escribe, más adelante, “los estímulos internos y externos (las fases del desarrollo del cerebro, las hormonas, el estrés, el aprendizaje y la interacción social) modifican la unión de los reguladores de transcripción con el elemento intensificador y, de este modo, se seleccionan distintas combinaciones de reguladores. Este aspecto de la regulación de los genes suele llamarse regulación *epigenética*. En otras palabras, la regulación de la expresión genética por los factores sociales hace que todas las funciones corporales, incluso todas las cerebrales, estén expuestas a las influencias sociales. Estas influencias se incorporan biológicamente mediante la modificación de la expresión de determinados genes en neuronas concretas o en regiones específicas del cerebro. Estas alteraciones motivadas por factores sociales se transmiten culturalmente. Sin embargo, no se incor-

Kandel reconoce aquí que la estrategia reduccionista o “infraestructural” empleada por la ciencia no deslegitima la asunción operativa de distintos niveles de complejidad en el seno de lo real, los cuales exigen, respectivamente, diferentes ópticas analíticas. Si bien la realidad es unitaria y, en último término, debería ser factible detectar un hilo conductor, que proporcionase explicaciones en términos de física subatómica para los procesos biológicos, es conveniente mantener una distinción, al menos epistemológica, entre los distintos niveles de complejidad de lo real, para así optimizar su estudio científico. Abordar las reacciones de la química orgánica desde la perspectiva de la física cuántica, y tener en cuenta las ecuaciones de todas las interacciones entre los electrones involucrados, sería tan arduo que el trabajo se convertiría en una meta imposible. Es más: la propia oscuridad de la teoría cuántica, su indeterminismo subyacente, la problemática dependencia entre el proceso cuántico y la conciencia del observador, ¿no dificultan, e incluso imposibilitan, la identificación de ese “hilo de Ariadna” que hilvane la totalidad del tejido físico, químico y biológico? Resulta más sencillo (y quizás se alce, al menos por el momento, como la única opción disponible) conceder que cada disciplina científica posee un “nivel propio” de intelección, y parte de unos principios que “condensan” lo desvelado por aquellas áreas situadas a un nivel inferior de la pirámide, sin necesidad de considerar, en los niveles superiores de análisis, todos los pormenores derivados de esos principios. Este prisma, lejos de fracturar la visión unitaria del mundo y de la ciencia, ofrece una herramienta sumamente práctica para impulsar el progreso científico.

El denominado “Movimiento para la unidad de la ciencia” (“*Unity of Science Movement*”), heredero del positivismo lógico del Círculo de Viena, se afanó en reducir la multiplicidad de la realidad física a un conjunto de premisas, capaz de articular el razonamiento lógico con los conocimientos científicos disponibles, tal que, de alguna manera, “integrara” la complejidad del mundo en un discurso lógico y científico unitario. Con ello, pretendía formalizar esa aspiración a la que ya nos hemos referido: la de hallar un discurso coherente y unificado que englobe todos los aspectos de la realidad desde sus elementos “primarios”¹⁸. Un nuevo monismo, indudablemente más sofisticado que en los planteamientos de-

poran al espermatozoide y al óvulo y, por tanto, no se transmiten genéticamente. En los humanos, la capacidad de modificar la expresión genética a través del aprendizaje (de una forma no transmisible) es muy eficaz y ha generado un nuevo tipo de evolución: la evolución cultural. La capacidad de aprendizaje de los humanos está tan desarrollada que la humanidad cambia mucho más por evolución cultural que por evolución biológica. Las dimensiones de cráneos fósiles indican que el tamaño del cerebro humano no ha cambiado desde la aparición del *Homo sapiens*, hace aproximadamente 50,000 años; a pesar de ello, es evidente que la cultura humana ha evolucionado de manera espectacular durante este período” (*op. cit.*, 45-46).

¹⁸ Las ideas fundamentales de este planteamiento pueden encontrarse en obras de Otto Neurath como *Einheitswissenschaft und Psychologie* (Gerold & Co, Viena 1933) y *Foundations of the Social Sciences* (University of Chicago Press, Chicago 1944). Destaca también la figura de Rudolf Carnap, cuyas ideas principales en torno a esta cuestión se reflejan en *Der Logische Aufbau der Welt* (Weltkreis-verlag, Berlín 1928). Con anterioridad a la difusión del positivismo lógico del Círculo de Viena en los años '30, autores como Mathieu Leclerc du Sablon y Johan Hjorst habían buscado también una fundamentación de la unidad de las ciencias naturales y humanas en, respectivamente, *L'Unité de la Science* (de 1919) y *The Unity of Science* (1921).

cimonónicos¹⁹, emergería, así, como el resultado esperable de la consolidación de la visión científica del mundo, en la que nada se mostraría “desgajado”, abruptamente “escindido”, sino inserto en un desarrollo armonioso, cuyo trazado podría seguirse mediante el análisis de las conexiones causales que conducen, desde las formas más elementales de organización material, hasta los niveles más complejos de la biología e incluso de la cultura. Sin embargo, la cuestión radica, nuevamente, en si sería posible mantener, en la transición del ámbito de la naturaleza al de la cultura, ese finísimo “hilo conductor”, de manera que en el terreno de las ciencias humanas fuera posible partir de unos principios que encapsulasen todo lo que nos revelan las ciencias físicas, químicas y biológicas sobre la estructura y la función de la materia (aunque se preservaran los tradicionales niveles de análisis, así como la legitimidad de las actuales ciencias humanas en su tratamiento de los estratos dotados de mayor complejidad). Nuevamente, la oscuridad que se palpa en los fundamentos de disciplinas ubicadas, teóricamente, en la base de esa unificación, como la lógica, la matemática y la física cuántica (por ejemplo, ¿cómo justificar la prevalencia del indeterminismo en los niveles inferiores –en especial, en el abarcado por la teoría cuántica–, al tiempo que en los superiores parece predominar el determinismo?), impide albergar semejante optimismo sobre la viabilidad de un proyecto monista.

La segunda tendencia en lo que respecta a la superación de la frontera entre naturaleza y cultura opera “desde arriba”. En lugar de fundar biológicamente la cultura, se afana en vislumbrar lo “cultural” ya en la naturaleza, para explicar lo “inferior” a la luz de lo “superior”, y no al revés: la infraestructura desde la superestructura, y no a la inversa. Sustituye, por ende, todo razonamiento genético o constructivista por una argumentación en clave de “descenso”, como si la cultura (y en particular sus expresiones más perfeccionadas) poseyera tal grado de singularidad y autonomía que no fuera susceptible de “reducción” a un mero proceso biológico (material, en último término), que le hubiese permitido al mundo coronar semejantes cimas. Un ejemplo paradigmático de esta postura nos lo brinda el idealismo clásico alemán, cuyos máximos exponentes se propusieron “deducir”, apriorísticamente, el mundo desde la estructura de la conciencia humana. Al no ser la conciencia, el “para sí” del ser humano, explicable, a su juicio, desde el dinamismo ejercido por el “en sí”, por el mundo material (pues carece de esa virtualidad reflexiva), el filósofo ha de proceder a la inversa: ha de mostrar cómo, en el universo material, se expresa un espíritu, un *Geist* o “mente” que se despliega gradualmente, hasta llegar a su autoconocimiento pleno como conciencia absoluta en la intelección filosófica de la humanidad.

¹⁹ El interés por discernir una explicación monista del mundo adquirió fuerza a finales del siglo XIX y principios del XX, con autores, de gran relevancia científica, como Ernst Haeckel y Wilhelm Ostwald. Se llegó a hablar del monismo como “la meta de la civilización” (cf. W. Ostwald, *Monism as the Goal of Civilization*, International Committee of Monism, Hamburgo 1913).

Hegel encarnaría el epítome más egregio de esta óptica. En su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio* ofrece “explicaciones” filosóficas del mundo material en todas sus dimensiones: la materia inorgánica, la orgánica, la vida en sus distintas formas, etc. Las filosofías de la naturaleza que florecieron en la primera mitad del siglo XIX en Alemania, como la de Schelling, albergaban una convicción similar: en la naturaleza late un germen de “conciencia”, una semilla “espiritual” que culmina en la mente humana, por lo que, al escrutar la estructura de la conciencia, es posible, por cauces puramente apriorísticos, deducir la esencia del mundo, pues ésta ha de conformarse al “cómo debe ser” que le marca la mente humana, su más clarividente cumbre. Si, para Kant, suponía un escándalo que la filosofía hubiera sido incapaz de probar la existencia del mundo exterior²⁰, en el idealismo se desvanece tal problema, ya que el hecho de que el mundo sea inteligible para la conciencia esboza una “demostración” fehaciente de que cabe deducir su curso desde razonamientos apriorísticos. En el ambicioso proyecto hegeliano, lo real es racional y lo racional deviene, necesariamente, real. Los procesos de la naturaleza no pueden discurrir azarosamente, sino que han de obedecer a un patrón esclarecido racionalmente, al haberse percatado de que el cosmos material no puede resultarle ajeno a lo que descubre el espíritu mediante la pura introspección en sí mismo, a través de la profundización en esa “verdad interior” que habitaría en su ser más íntimo.

Las aspiraciones a deducir apriorísticamente el mundo, hoy abandonadas casi por entero, despertaron una airada reacción entre los científicos. Un juicio particularmente crítico de estas posturas, que desdeñan, de algún modo, la investigación científica, al pensar que la pura intelección conceptual en el ámbito de las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento del mundo nos capacita para desentrañar la estructura del mundo, nos lo proporciona Santiago Ramón y Cajal, para quien “aquella singular manera de discurrir de pitagóricos y platónicos (método seguido en modernos tiempos por Descartes, Fichte, Krause, Schelling y recientemente –aunque sólo en parte– por Bergson), que consiste en explotar nuestro propio espíritu para descubrir en él las leyes del Universo y la solución a los grandes arcanos de la vida, ya sólo inspira sentimientos de conmiseración y de disgusto”²¹.

Una postura intermedia, sin embargo, residiría en mantener una división, provisional o definitiva, entre los mundos de la materia y de la mente, entre la naturaleza y la cultura, entre la *res extensa* y la *res cogitans*, como en la filosofía de René Descartes. Por denostado que se encuentre el dualismo, el saber humano opera guiado, en la práctica, por un planteamiento netamente dualista, cuyos fundamentos sólo se cuestionan ocasionalmente (como sucede, en la actualidad, con los estudios neurocientíficos de la mente, de la ética, de la estética, de la religión...), pero que, por lo general, se mantiene intacto. El conocimiento humano

²⁰ Cf. el “prefacio” a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Alfagurara, Madrid 2000.

²¹ S. Ramón y Cajal, *Reglas y Consejos sobre Investigación Científica*, Espasa, Madrid 1941, 23.

parece haber abdicado de la posibilidad de explicar “objetivamente”, a través de los procedimientos que establece el método hipotético-deductivo de las ciencias empíricas, el universo de las ciencias humanas. La cultura ofrece tal grado de complejidad que se cree necesario recluirla a esa feliz atalaya, a esa torre de marfil que la protege de las embestidas protagonizadas por las ciencias de la naturaleza.

La emergencia, en las últimas décadas, de un tercer tipo de ciencias, las denominadas “ciencias sociales”, cuya centralidad, especialmente en los países anglosajones, no hace sino crecer, para desafiar, en cierto modo, la tradicional dicotomía entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften* del orbe germano (consagrada, en el terreno epistemológico, por Dilthey)²², trata de atribuir un carácter científico a disciplinas como la economía o la sociología, pero no sólo no logra superar la dualidad entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre, sino que la intensifica. La economía y la sociología pretendidamente “científicas” se limitan, a lo sumo, a elaborar estudios estadísticos sobre el comportamiento humano, pero se manifiestan incapaces de efectuar predicciones como las facilitadas por las ciencias empíricas. En virtud de la naturaleza de su objeto, la “experimentación” les resulta, en gran medida, ajena, porque las situaciones sociales y económicas investigadas no son reproducibles, como ocurre (al menos mayoritariamente) en los experimentos que llevan a cabo la física, la química y la biología. La implementación de herramientas matemáticas de distinta índole no es óbice para admitir que, en el fondo, lo cuantitativo no ha conseguido explicar lo “cualitativo”, como en el caso de las ciencias naturales, por lo que aún es necesario reconocer que, en la esfera de las ciencias sociales, no parece posible establecer una metodología “estrictamente científica”. La sospecha de ideología, al igual que en las ciencias humanas, veta, casi por completo, alcanzar el grado de objetividad que toda ciencia digna de ostentar tal nombre ha de amparar en su metodología y en sus conclusiones²³.

A juicio de Mario Bunge, la singularidad de los eventos socio-históricos no excluye la posibilidad de descubrir “leyes” que gobiernen este tipo de hechos. El epistemólogo argentino considera que, en el ámbito de los fenómenos físicos, no acaece nunca una “reproducción” cabal de dos sucesos: ningún acontecimiento es estrictamente igual a otro, porque las condiciones se alteran siempre en alguna variable (entropía, disposición espacio-temporal...). Sin embargo, no por ello las ciencias naturales, y en particular la física, dejan de descubrir leyes (obviamente,

²² Cf. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, B.G. Teubner, Stuttgart 1959, vol. VII, 140.

²³ No entraremos a discutir la problemática asociada a la objetividad en el terreno de la mecánica cuántica, porque complicaría, excesivamente, la cuestión. Basta con afirmar, en cualquier caso, que tanto el indeterminismo como la inextricable “interacción entre conciencia y magnitud observada”, descubiertos en el nivel subatómico, no refutan una evidencia: en la escala macroscópica, parece prevalecer el determinismo y emerger una “cadencia objetivista”. Nuevamente, mientras no se esclarezcan los oscuros principios que, a día de hoy, y sobre todo en el contexto de la interpretación de Copenhague, envuelven la teoría cuántica, toda disquisición epistemológica sobre sus implicaciones para la filosofía resultará prematura.

esta cuestión se complica cuando nos referimos a la biología: conforme aumenta la complejidad de un sistema dado, la posibilidad de elucidar leyes se torna cada vez más ardua y discutida). Para Bunge, de la misma manera que la física no se halla incapacitada para descubrir “legalidad” en el seno de la naturaleza, pese a que, en rigor, ningún fenómeno sea idéntico a otro (no olvidemos que ya Heráclito se percató de ello con su célebre *panta rhei*), las ciencias socio-históricas también pueden desvelar leyes, aunque ninguna situación socio-histórica determinada sea reproducible²⁴.

El razonamiento que acabamos de esbozar no es convincente por varios motivos. En primer lugar, la asimetría que existe entre un fenómeno físico y uno de carácter socio-histórico no se refiere sólo al grado de complejidad (cuyo calibre es de tal magnitud que cualquier paralelo entre ambos se nos antoja surrealista), sino a la naturaleza misma del evento: un fenómeno físico, aunque nunca coincida, *stricto sensu*, con otro, es reproducible en virtud de una serie de condiciones (temperatura, presión, pH...), las cuales sí se muestran susceptibles de control. La identidad de los componentes del fenómeno no es relevante, mientras que, en un acontecimiento socio-histórico, resulta esencial prestar atención a sus integrantes, ya sea a título individual o colectivo. Un electrón o un átomo de hierro son el mismo en cualquier parte del universo (si aceptamos la aptitud generalizadora de la ciencia), y para comprender, científicamente, el fenómeno en cuyo desarrollo se encuentran involucrados, sólo hemos de dilucidar las condiciones a las que se ven sometidos; estructural y funcionalmente, cualquier electrón es homologable a otro. No hemos de conocer la “identidad” de tal o cual electrón o de tal o cual átomo de hierro.

Por el contrario, en los acontecimientos socio-históricos nos topamos con identidades individuales y colectivas no reproducibles. No se trata de una mera modificación en las condiciones que configuran el evento en cuestión, sino de constatar una evidencia: nunca sabremos, a ciencia cierta, cuáles fueron las verdaderas y últimas intenciones que impulsaron a los agentes implicados en tal o cual acontecimiento (¿por qué estalló la Primera Guerra Mundial?; algunas interpretaciones exhibirán un mayor grado de plausibilidad, pero todo viso de una contestación final se desvanece irreparablemente...). No por ello ha de esquivar la intencionalidad una explicación científica, pero incluso si la ciencia desentrañara los mecanismos que rigen la “teleología” humana (utopía remota, pero no ilusoria), obtener un entendimiento objetivo (cuya formulación no apelara a la subjetividad de un individuo o de un conjunto de ellos) sobre tal o cual acción socio-histórica quizás siempre se nos escape (esclarecer cómo es posible un fenómeno físico –explicar su génesis– no agota su comprensión: aún subsiste un amplio abanico de opciones de evolución ulterior, compatibles, todas, con ese “origen”), porque su complejidad nos desborda, y rebasa cualquier tentativa de “objetivación”. Al igual

²⁴ Cf. M. Bunge, *Causality and Modern Science*, Transaction Publishers, New Brunswick 2008, 268-281.

que no tiene sentido aprehender los fenómenos más sofisticados de la biología a la luz de la mecánica cuántica, sin tomar en consideración los niveles emergentes y sus principios locales (lo cual no significa que la mecánica cuántica pierda su vigencia en esos fenómenos²⁵: tan sólo indica que, en ese nivel, en esa escala, en ese grado de complejidad material, los requisitos de una intelección científica exceden, por completo, los planteamientos de la física subatómica), aproximarse al mundo socio-histórico, sin aludir a las intenciones subjetivas albergadas por el elenco de los actores (aunque, como es obvio, no se les deba atribuir, a todas ellas, la misma importancia en el fenómeno estudiado), constituye una simplificación demasiado tosca, que en realidad oscurece cualquier explicación honda, persuasiva y verosímil.

En segundo lugar, el acceso a los acontecimientos socio-históricos (salvo en caso de haber acaecido recientemente) precisa del examen cuidadoso de las fuentes que los relatan o evocan. Este hiato establece ya una barrera, prácticamente infranqueable, para un acercamiento “objetivo” al estudio de ese evento. Los ojos del científico contemplan la naturaleza, ya sea directamente o a través de sofisticados instrumentos y de exigentes compromisos metodológicos, los cuales le permitan contrastar sus afirmaciones. La historia no se alza, límpidamente, frente a nosotros, sino que su conocimiento nos llega mediado por documentos, habitualmente fragmentarios y/o sesgados. En los acontecimientos presentes, relativos a la “sociedad actual”, no puedo entender, en su autenticidad, un evento sin examinarlo a la luz de sus consecuencias, sin “contextualizarlo” en su pasado y su futuro. Las ramificaciones de un acontecimiento determinado aportan una luz inestimable a la hora de escrutarlo. Sin embargo, no por ello ha de diluirse la intelección de cualquier evento en la comprensión del “todo de la historia”. En sentido estricto, es cierto que habríamos de remontarnos hasta el ámbito de la historia universal (la cual permanece inconclusa y sin visos de resolución) y de una historia total (que integrara dimensiones como las geográficas, económicas, políticas, científicas, religiosas...) para elucidar cualquiera de sus fenómenos (de lo primero se percató con agudeza Wilhelm Dilthey; en la necesidad de una historia total insistió la historiografía de Ferdinand Braudel –así como la expuesta por notables miembros de la Escuela de los Anales– a través de su famoso “esquema tripartito”: *la longue durée, l'histoire de la conjoncture, l'histoire événementielle*), pero, y si adoptamos pretensiones menos maximalistas, parece legítimo establecer fronteras entre un acontecimiento y otro, basados en épocas históricas que diverjan

²⁵ Investigaciones recientes sobre la supuesta capacidad del ADN para discernir entre estados cuánticos distintos reflejan la necesidad de no perder de vista las propiedades cuánticas de la materia también en los sistemas biológicos. Cf. B. Gohler - V. Hamelbeck - T. Z. Markus - M. Kettner - G. F. Hanne - Z. Vager, R. Naaman, H. Zacharias, “Spin Selectivity in Electron Transmission through Self-Assembled Monolayers of Double-Stranded DNA”. *Science* 6019 (2011), 331. En todo caso, ¿legítima ello a proponer explicaciones de naturaleza cuántica para fenómenos característicos de sistemas biológicos muy complejos, como la conciencia? Parece que no, al menos mientras el mecanismo no se conozca con el suficiente grado de precisión (y, desde luego, las tesis de autores como Stuart Hammeroff y Sir Roger Penrose sobre los efectos cuánticos en los microtúbulos y sus significados psíquicos no cumplen este criterio).

significativamente entre sí, en cánones geográficos, en disparidades culturales, etc. (esto es, en atención a criterios tanto diacrónicos como sincrónicos, que nos “rescaten” de ese teórico y severo abocamiento a examinar la totalidad de los fenómenos históricos –empresa inasequible por ahora, y quizás por siempre– para entender, adecuadamente, un acontecimiento en particular).

En tercer lugar, no existe, *a priori*, ninguna razón para excluir la posibilidad de que esas conjeturadas leyes socio-históricas se incumplan (una violación pareja de las leyes de la naturaleza comportaría, si seguimos a Sir Karl Popper, su invalidez, al menos en su pretensión de universalidad; consistirían en leyes locales, pero no en leyes generales, en “leyes” en el sentido más estricto y profundo del término). Al igual que la ley de la oferta y la demanda de la economía clásica puede quebrantarse si los integrantes de un determinado conjunto social *desean violarla* (por mucho que ello contravenga a sus intereses, y lo juzguemos irracional), este “voluntarismo” manifiesta, por sí solo, que no cabe hablar de leyes histórico-sociales en paralelo a las leyes de la naturaleza. Además, planta el germen de todo *novum* potencial en el seno de la historia: al vencer cualquier fatalismo impuesto por leyes irrevocables, es imaginable que despunten luces nuevas en el tiempo humano.

Lógicamente, la constatación de la “inconmensurabilidad” entre los fenómenos físicos y los acontecimientos socio-históricos no impide alcanzar (en virtud del progreso en nuestra comprensión de la psicología humana, en la crítica de las fuentes, etc.) un entendimiento más refinado de los segundos. Tan sólo descarta el descubrimiento de “leyes inexorables”, más allá de patrones estadísticos que se repitan y *sugieran* la presencia de leyes (por supuesto, sin tomar aquí en consideración aquellos fenómenos socio-históricos que respondan a causas nítidamente biológicas). Un fenómeno físico no puede desligarse del cumplimiento de tal o cual ley (reiteramos que por ley entendemos un patrón de inferencia necesaria, una relación de consecuencia entre dos fenómenos, y esta noción coincide, laxamente, con el concepto de causalidad; el hecho de que esas leyes posean, quizás, naturaleza estadística no las priva de su carácter “legislador”; causalidad y determinismo no son equivalentes: una entidad puede causar un efecto de modo indeterminado, probabilístico, “azaroso” de alguna manera, como parece ocurrir en el universo cuántico), mientras que un acontecimiento socio-histórico obedece, en numerosos casos, a patrones de comportamiento que *tienden a ser universales*, pero no por ello irrevocablemente universales. Por ejemplo, en ocasiones se constata que los cambios profundos en los modos de producción conllevan modificaciones sustanciales en las formas de organización social (tal y como apuntaran Marx y Engels), pero esta observación no se cumple imperiosamente: en no pocas situaciones, son los cambios en la organización social, o en el elenco de ideas asumidas por la mayoría de los miembros de un determinado grupo social, los motores de transformaciones relevantes en los modos de producción (Max Weber lo argumentó en su célebre estudio sobre el influjo del *ethos* protestante en la génesis del capitalismo moderno). ¿Habremos de concluir que existe una ley cuya fuerza vin-

cula, inexorablemente y en su decurso diacrónico, la infraestructura productiva con las formas sociales y con el sistema de concepciones predominante, cuando no se ha logrado consenso sobre cuál precede, causalmente, al otro?

En los acontecimientos socio-históricos, las excepciones exhiben tal importancia que prueban, por sí solas, la ausencia de una legislación universal e ineluctable. Existen, sí, patrones de comportamiento, porque las diferencias entre individuos y grupos humanos no suelen ser tan drásticas como para postular comportamientos por entero divergentes. La pertenencia a la especie humana, por relativizados que se nos antojen los factores biológicos a la luz de los histórico-culturales, continúa ahí, y ningún individuo puede despojarse, por completo, de esa sujeción a una “naturaleza”. Además, el elenco de posibilidades de acción no se muestra, en realidad, tan extenso: ante unas circunstancias similares, los modos de actuar quizás cambien, pero el margen de variabilidad no trasluce tanta amplitud. Se producirán, inevitablemente, coincidencias, pero ello no nos legitima a deducir la existencia de una ley subyacente que rijan, de manera inexorable, sobre el acontecimiento socio-histórico en cuestión, pues esa norma no garantiza, *ceteris paribus*, qué resultado emergerá de las acciones e interacciones protagonizadas por los integrantes de un determinado conjunto social en un momento dado de la historia.

Las ciencias sociales se encuentran doblemente cautivas: por un lado, intentan adecuarse a una metodología estrictamente científica, pero son incapaces, en realidad, de proporcionar explicaciones causalmente unívocas (las cuales podrán entenderse como patrones de actividad de naturaleza estadística; en cualquier caso, constituirán correlaciones precisas, necesarias y suficientes que permitan afirmar que, dado un fenómeno determinado, ha de producirse otro de tal o cual forma). Si una explicación causal no es unilineal, es susceptible de interpretación, de “creatividad hermenéutica”, cuyo éxito residirá en su carácter verosímil y persuasivo. Las ciencias sociales ofrecen, a lo sumo, consideraciones meramente descriptivas y fenomenológicas, que no responden a la categoría de “ciencia”. Sus inferencias suelen realizarse a partir de experiencias no reproducibles (pues su objeto de estudio es esencialmente histórico, y, en él, no cabe soslayar la dimensión temporal –aspecto éste que empieza a ponerse de relieve ya en la esfera biológica, si bien en menor medida–), por lo que toda tentativa, tanto predictiva como inductiva, se ve seriamente afectada. Y, por otro, al pretender mantenerse al margen del proceder “interpretativo” de las ciencias humanas, se esmeran en liberarse de todo “juicio de valor”, de toda propuesta hermenéutica que afirme, positivamente, algo, aunque se trate de una visión parcial e incompleta. Buscan, así, no alejarse, en exceso, de los cánones marcados por las ciencias naturales. Sin embargo, su reticencia a brindar una “hermenéutica” propia, nublada por estimaciones descriptivas, que se aderezan, sí, con instrumentos matemáticos, cuantitativos, pero desprovistas del poder explicativo que ostentan las ciencias naturales, las sitúa en una “tierra de nadie”, cuya precariedad sume por igual a científicos y a filósofos en una oscura y honda insatisfacción. Al no cumplir, plenamente, los

criterios de ciencia, generan suspicacia entre los científicos naturales, y al no osar ofrecer interpretaciones, sugerencias “creativas” que involucren la subjetividad del autor (aunque tome en consideración los datos empíricos disponibles), como es el caso de la filosofía, su relevancia conceptual se hace prácticamente nula, a la espera de que las ciencias naturales las “superen” y engloben dentro de su paradigma hipotético-deductivo.

Es interesante observar cómo la filosofía, cuando se ha afanado en desligarse de toda óptica interpretativa, para así adecuarse a criterios estrictamente científico-positivos, y describir lo que hay en lugar de ofrecer una interpretación creativa sobre lo dado, se ha convertido, a lo sumo, en una acumulación de erudición, pero ha perdido su poder evocador, su virtud inspiradora y, en último término, su interés intelectual, al abdicar de la labor de “pensar”. Algo similar ocurre con las ciencias sociales. Los grandes sociólogos, como Auguste Comte, Karl Marx, Max Weber o Émile Durkheim, no se limitaron a describir aquello que comparecía en el mundo humano (para esta tarea se valieron de las herramientas más sofisticadas a su alcance), sino que propusieron interpretaciones, sazoadas con un mayor o menor grado de persuasión, más o menos enraizadas en los datos empíricos, pero hermenéuticas “creativas”, en cierto modo, que comparten mucho con el proceder filosófico. Gracias a ello, sus ideas no han perdido vigencia, ni han dejado de suscitar interés, por problemáticas y discutibles que nos resulten.

De esta manera, la dualidad entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre, aunque se alcen determinadas “disciplinas-puente”, las cuales erijan vínculos esporádicos (pero no permanentes, que sepamos) entre la naturaleza y la cultura, persiste aún en nuestros días. La explicación por medio de causas (el concepto de “causa” no implica aquí adoptar una posición epistemológica de máximos que le otorgue realidad; podría consistir en una mera conjunción asociativa, como sospechaba David Hume)²⁶, el “*erklären*” de Dilthey, es todavía un patrimonio casi exclusivo de las ciencias naturales, mientras que la comprensión, la esfera de lo que Jürgen Habermas denomina “ciencias histórico-hermenéuticas”²⁷, esto es, la interpretación²⁸ de los fenómenos del mundo y de la cultura referida al sujeto

²⁶ Cf. D. Hume, *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, Orbis, Barcelona 1984.

²⁷ Cf. J. Habermas, *Ciencia y Técnica como “Ideología”*, Tecnos, Madrid 2007, 159-181.

²⁸ Como escribe Gadamer, “el método de las ciencias humanas se remonta en cuanto a sus motivos espirituales a Herder y al romanticismo alemán, pero se ha esparcido un poco por todo y ejerce su influencia y su progreso científico en otros países. Obedeciendo a este método, la vida moderna comienza a evitar ingenuamente una tradición o un conjunto de verdades tradicionalmente admitidas. La conciencia moderna toma –justamente como ‘conciencia histórica’– una posición reflexiva en la consideración de todo aquello que es entregado por la tradición. La conciencia histórica no oye más bellamente la voz que le viene del pasado, sino que, reflexionando sobre ella, la reemplaza en el contexto donde ha enraizado, para ver en ella el significado y el valor relativo que le conviene. Este comportamiento reflexivo de cara de la tradición se llama *interpretación*. Y si algo puede caracterizar la dimensión verdaderamente universal de este acontecimiento es sobre todo el papel que el término ‘interpretación’ ha comenzado a desempeñar en las modernas ciencias humanas. Esta palabra ha tenido, como pocas, la fortuna de expresar de forma simbólica la actitud de toda nuestra época” (cf. H.-G. Gadamer, *El Problema de la Conciencia Histórica*, Tecnos, Madrid 2007, 43).

(su significado “para nosotros”, como seres humanos), cuya meta no estriba en la consecución de una objetividad que muestre cómo, en virtud de una concatenación causal, se llega hasta una situación concreta, sino en la elucidación de su posible sentido para el ser humano (terreno en el que no prima tanto la búsqueda de objetividad como la riqueza hermenéutica, el poder interpretativo), pertenece aún a las ciencias humanas²⁹.

No hemos de olvidar que esa capacidad explicativa tan bella y pujante que manifiestan las ciencias de la naturaleza remite a una cualidad, de notable importancia, exhibida por los eventos físicos: en ellos, cabe subsumir la individualidad dentro de los moldes establecidos por leyes generales (lo individual deviene, así, en un simple conjunto de propiedades): las relaciones responden, por así decirlo, a un orden puramente “sintáctico”, a conexiones en el nivel formal, a una “gramática” (la reflejada por las leyes que gobiernan la estructura y el funcionamiento del universo; este hecho no descarta que los lazos gramaticales obedezcan, en ocasiones, a patrones no lineales: pueden presentarse atisbos de caos y de indeterminación, como constatan las matemáticas y la física). En el ámbito de la actividad

²⁹ No es de extrañar, por tanto, que, frente a las tendencias cientificistas (y, en último término, demasiado ingenuas y simplificadoras) de antropólogos sociales como Radcliffe-Brown, obsesionados con la imitación del paradigma de las ciencias naturales, y “fascinados” por la categoría de inducción como método para inferir leyes generales, otros investigadores, como Evans-Pritchard y Clifford Geertz, hayan acentuado, con mayor profundidad y perspicacia, la importancia del elemento historiográfico, humanístico e interpretativo (también válido frente al variado abanico de tendencias estructuralistas, a nuestro juicio cercanas, peligrosamente, a la superstición y al dogmatismo, e incapaces de comprender, con justicia, la riqueza del cambio histórico, la posibilidad efectiva de “ampliar” el pensamiento humano y de emanciparlo de su hipotética sujeción a oposiciones binarias irreductibles, a formalidades vacías, cuyos esquematismos predeterminen, inexorablemente, nuestros modelos cognitivos) en la dinámica de las ciencias sociales y en el estudio comparado de las culturas. En palabras de Sir Edward Evans-Pritchard, “la antropología social es un tipo de historiografía y, por tanto, un tipo de filosofía o arte”, lo que “implica que estudia las sociedades como sistemas morales y no como sistemas naturales, que se interesa por el proyecto más que por el proceso, y que, por tanto, busca patrones y no leyes científicas, e interpreta más que explica. Estas diferencias son conceptuales y no simplemente verbales (...). Considerada un tipo especial de historiografía, es decir, una de las humanidades, la antropología social es liberada de estos dogmas esencialmente filosóficos y se le da la oportunidad, aunque decir esto puede parecer paradójico, de ser realmente empírica y, en el verdadero sentido de la palabra, científica” (“Social Anthropology: Past and Present”, *Man* 198 (1950), 122-123). Resulta innegable que existen constantes “sincrónicas” en toda sociedad humana, necesidades biológicas compartidas, las cuales quizás subyazcan a la emergencia de determinadas instituciones (como pensarán Malinowski y los funcionalistas; tesis presente, de alguna manera, también en Freud –con mayor énfasis, eso sí, en el concepto de “represión” del instinto natural mediante la esfera cultural–, así como en los estudiosos influidos por él en escuelas como la de “Cultura y Personalidad”), además de reacciones similares ante medios análogos (hecho que no siempre se verifica), e incluso ciertas “invariantes” arquetípicas (en la línea de los *Elementargedänke* de Bastian, de las *représentations collectives* de Lévy-Bruhl y de los arquetipos que reflejan el inconsciente colectivo para Jung); pero, más allá de esta constatación, elaborar una teoría que explique por qué esas constantes adoptan manifestaciones tan variadas se nos antoja prácticamente imposible (por ejemplo, por qué brotan distintas formas culturales, aun con base en estructuras sociales análogas, o diferentes valoraciones del parentesco, aun en comunidades humanas bastante similares en su grado de desarrollo, o distintas clases de matrimonio y de familia, aun en culturas que habitan en vecindad geográfica y temporal...). A toda teoría científica se le exige que ofrezca una explicación rigurosa y “contrastable” de las causas que originan estos fenómenos, y basta con referirse a cualquiera de los aspectos que acabamos de mencionar para percatarse de que las escuelas sociológicas no han alcanzado consenso en la materia. Esta carencia las acerca más a la filosofía y a las humanidades que a la ciencia.

humana (y, probablemente, en el de la biología de los organismos más desarrollados), existe ya una semántica, una especificidad en el contenido de cada evento individual, ahora no subsumible en el océano de las leyes generales. El margen de indeterminación es de tal calibre (o, si se permite la expresión, el abanico de “grados de libertad”, o el estado de “degeneración” del sistema, posee tal envergadura) que se contemplan opciones diversas de cumplimiento de las leyes más generales, y para dirimir una y otra resulta imprescindible atender a la individualidad, a la insoslayable “particularidad” ínsita al agente o al acontecimiento.

Estas observaciones no conllevan asumir la óptica del “individualismo metodológico” en la sociología, como cauce para establecer una teoría de la acción, en la línea de autores como Max Weber³⁰, Sir Karl Popper³¹ y Friedrich von Hayek³², pero se enfrenta, radicalmente, a toda consideración del hecho social como “cosa”, en sintonía con la perspectiva de Émile Durkheim³³ (y con toda tentativa humanística y/o sociológica que anhele emular la metodología desplegada por las ciencias naturales). No se puede probar que exista algo así como una “conciencia colectiva” (menos aún un “inconsciente colectivo”, como en la teoría de los arquetipos de Jung). Explicar la reiteración de determinados fenómenos sociales no conduce, inexorablemente, a apelar a conciencias colectivas o a entidades similares, sino que nos conmina a fijarnos en la distribución estadística, en la probabilidad con la cual ciertas “externalidades” socio-culturales afectarán a la psicología individual, cuyos patrones, cuyas funcionalidades, convergen, inevitablemente, en numerosos aspectos (dada una común estructura neurobiológica), por importante que se muestre el elemento de “individualidad” presente en cada sujeto. La causa última de la acción ha de residir en la “agencia individual”, en su psicología, fundada neurobiológicamente. Todo influjo social ha de atravesar el “filtro” de lo individual, pero la subsistencia de patrones en esa psicología individual provoca, ineludiblemente, que el modo según el cual los influjos exógenos constriñen o amplían ese potencial de acción, atesorado por cada individuo, coincida en muchos casos. Esta perspectiva permite respetar tanto la agencia individual como la centralidad de los fenómenos sociales, sin sucumbir ni al fatalismo determinista (que niega, trágicamente, la apertura de la historia y la creatividad individual; podemos concebirnos como libres: somos capaces de “purificar” nuestra conciencia, hasta “indeterminarnos” con respecto a las limitaciones dadas, por complicado que se nos antoje; la mera evidencia de que tanto las disciplinas científicas como las sociales y humanísticas han logrado subrayar la influencia de factores “extra-conscientes” sobre la conciencia, ¿no constituye ya un indicio de que nos es dado sobreponernos a determinaciones aparentemente infranqueables?; ¿no rubrica ya una evocadora victoria de lo consciente sobre lo inconsciente?), ni a individualismos o a “historias inspiradas en los grandes hombres”, que pecan de

³⁰ Cf. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr, Tubinga 1922.

³¹ Cf. K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1979.

³² Cf. F. von Hayek, “Scientism and the Study of Society I,” *Economica*, 9 (1942), 267–91.

³³ Cf. É. Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, F. Alcan, París 1927.

ingenuidad y conservadurismo, ante la innegable relevancia manifestada por lo “supra-individual” a la hora de abordar lo individual.

Las reflexiones anteriores no conducen a subsumir el ámbito de las ciencias humanas en la pretendida objetividad de las ciencias naturales. De hecho, y en sintonía con el planteamiento de Dilthey, frente a la causalidad contemplada por las ciencias de la naturaleza (las cuales se afanan en identificar un *Kausalzusammenhang*, o nexo causal, entre las distintas partes implicadas en un determinado proceso), las ciencias del espíritu persiguen la comprensión del sentido propio que hilvana las partes con el todo. Esta búsqueda del “*eigene Sinn*”³⁴ del fenómeno, es decir, el acto de remitir el núcleo de inteligibilidad del fenómeno a la conciencia (para que sea posible discernir un significado que vincule el objeto examinado con mi subjetividad, con “mi mundo”, y así erigir un puente entre la realidad externa a mí y el arcano y volátil ámbito de mi inmanencia), equivale al anhelo de vislumbrar un “espíritu”, un principio de unidad que integre las partes en un todo, cuya fuerza se me antoje significativa existencialmente. La dependencia entre lo singular y lo general, sobre la que gravitan las ciencias del espíritu, se encuadra en la elaboración de un marco hermenéutico, en el cual el sujeto pueda verse a sí mismo reflejado: el mundo experimenta, así, una humanización, esto es, se comprende humanamente, y se palpa, en el fenómeno externo a nosotros, la huella del sujeto, su acción, los “nexos del obrar” (los *Wirkungszusammenhänge* de Dilthey). El mundo evoca, entonces, no una objetividad áfona, seca, inocua, sino que transparenta la voluntad de un sujeto que ansía entender. Si las ciencias de la naturaleza habían contribuido, de modo insoslayable, a la humanización del universo, gracias a su empeño por categorizar la realidad física desde unos cánones de racionalidad inteligibles para la conciencia (dirigirle preguntas a la naturaleza, lanzar, con vigor, ese ímpetu interrogativo que desprende la mente, y expresar tanto la cuestión como su eventual respuesta en un lenguaje, como el matemático, indisociable del poder simbólico y generalizador del intelecto, obedece a una profunda voluntad humanizadora), las ciencias del espíritu, y, de manera privilegiada, la filosofía, se esmeran en hallar la huella humana en el mundo, esto es, en referir el mundo a mi mundo. Por ello, gozan de una ventaja particular sobre las ciencias naturales en lo que respecta a la exploración del cosmos propiamente humano, esto es, de la historia, del arte...: de las producciones más señeras de la subjetividad.

En el *verum esse ipsum factum* de Giambattista Vico se condensa, con perspicacia y profundidad, la clave hermenéutica que envuelve las ciencias del espíritu. No es de extrañar, por tanto, que a este gran pensador italiano se le considere, en no pocas ocasiones, el padre de las modernas ciencias sociales³⁵. Y, en efecto,

³⁴ Cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, B.G. Teubner, Stuttgart 1959, vol. VII, 246.

³⁵ La principal obra de Vico es *Principi di Scienza Nuova, d'Intorno alla comune Natura delle Nazioni*, Stamperia Muziana, Nápoles 1744.

en la historia como escenario del obrar humano fluye, rebosante de luces y sombras, la capacidad humana de crear, el poder humano de transformar el universo y de constituir, él mismo, su propio mundo: la vida humana, en definitiva. Es en la esfera de las ciencias del espíritu, en el estudio de las sociedades y, sobre todo, de sus creaciones más sofisticadas, donde el ser humano se contempla a sí mismo investido de una pujanza en verdad grandiosa, cuya finalidad, cuyos ambiguos frutos, suscitan, necesariamente, una reflexión sobre el futuro, sobre cómo orientar ese poder que resplandece en la historia de cara a la mejora, al crecimiento, al disfrute de una vida más digna, creativa y placentera.

En palabras de Hans-Georg Gadamer, “lo que satisface a nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado. Éste sólo aparece en la multiplicidad de dichas voces: tal es la esencia de la tradición de la que participamos y queremos participar. La moderna investigación histórica tampoco es sólo investigación, sino en parte también mediación de la tradición. No podemos verla sólo bajo la ley del progreso y de los resultados asegurados; también en ella realizamos nuestras experiencias históricas en cuanto que ella hace oír cada vez una voz nueva en la que resuena el pasado (...). Evidentemente en las ciencias del espíritu no puede hablarse de un “objeto idéntico” de la investigación, del mismo modo que en las ciencias de la naturaleza, donde la investigación va penetrando cada vez más profundamente en ella. En las ciencias del espíritu el interés investigador que se vuelve hacia la tradición está motivado de una manera especial por el presente y sus intereses. Sólo en la motivación del planteamiento llega a constituirse el tema y el objeto de la investigación. La investigación histórica está soportada por el movimiento histórico en que se encuentra la vida misma, y no puede ser comprendida teleológicamente desde el objeto hacia el que se orienta la investigación. Incluso ni siquiera existe realmente tal objeto. Es esto lo que distingue a las ciencias del espíritu de las de la naturaleza. Mientras el objeto de las ciencias naturales puede determinarse *idealiter* como aquello que sería conocido en un conocimiento completo de la naturaleza, carece de sentido hablar de un conocimiento completo de la historia. Y por eso no es adecuado en último extremo hablar de un objeto en sí hacia el que se orientase esta investigación”³⁶.

Las ciencias naturales estudian entidades que generan en nosotros un efecto predecible. Las humanidades, por el contrario, versan sobre objetos (registros históricos, obras de arte, ideas filosóficas...) cuyo influjo sobre cada individuo difícilmente puede augurarse. No podemos vaticinar, “causalmente”, la interpretación que cada sujeto esbozará sobre una obra filosófica o artística, con anterioridad a la explicación que él mismo nos proporcione; en el mundo natural, por el contrario, el impacto que producen las leyes físicas o químicas sobre cualquier entidad del cosmos ha de ser, en principio, susceptible de una predicción justificable. Las humanidades, y en especial la filosofía, se enfrentan al desafío de someter sus interpretaciones a una constante revisión, de acuerdo con el estado de la cien-

³⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca 1984, 353.

cia, esto es, de nuestra pretensión de comprender objetivamente el mundo. Toda hermenéutica de matriz filosófica habrá de prepararse para enriquecer, e incluso modificar sustancialmente, las interpretaciones heredadas de la tradición concreta en la que se inscriba su reflexión, conforme las ciencias naturales, así como las herramientas “tendientes a la objetividad” en el seno de las propias ciencias del espíritu (la filología, la historia, la antropología...), manifiesten avances sólidos que hayan de asimilarse convenientemente.

Las ciencias del espíritu, “personificadas”, de manera eminente, por la filosofía, no monopolizan el ámbito de la comprensión: su labor no estriba en convertir todo intento de interpretación en su exclusivo patrimonio, sino en fomentar un continuo *crecimiento hermenéutico* de la humanidad, de manera que las interpretaciones gocen, cada vez, de una mayor profundidad, de un mayor alcance, de una mayor conciencia de todo lo que está en juego con cada concepto, con cada idea, con cada propuesta. Por otra parte, la búsqueda de una cierta “totalidad”, esto es, de un engarce entre las partes y el todo al que pertenecen, no constituye una meta restringida a los intereses más genuinos de las ciencias del espíritu. Las ciencias de la naturaleza aspiran, en su investigación sobre las leyes que rigen los fenómenos, a descubrir, en el todo que condensa el mundo, en el todo configurado por la realidad física (esto es, por lo que “comparece” ante nosotros, por lo que circunda el límite inasible representado por nuestra subjetividad), cómo se entrelazan las partes, cómo se hilvana la sutil costura entretejida por los distintos elementos que conforman el orden de la materialidad.

Las ciencias sociales, por su parte, podrán aportar consideraciones sumamente valiosas sobre el mundo humano y su relación con el universo material, y refinarán, progresivamente, sus metodologías, para así adecuarlas a los rigurosos cánones exigidos por las ciencias naturales. Sin embargo, al versar sobre el mundo humano, en cuya provincia operan “subjetividades”, no pueden, al menos por el momento, desprenderse de la sospecha de ideología y, por tanto, de subjetividad. Por ello, no existen razones suficientes para creer que realmente haya emergido un nuevo tipo de ciencias, capaz de desafiar la tradicional frontera que escinde las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas.

En cualquier caso, y pese a admitir que subsiste una profunda diferencia “de fondo”, tanto estructural como operativa, entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas (por lo que, en la práctica, conviene mantener la independencia de estas disciplinas, y permitir que “marchen solas”, para que apunten, por una parte, sus métodos de análisis de la realidad –en el caso de las ciencias naturales– y, por otro, logren mayor hondura y fidelidad a los datos disponibles en su interpretación del mundo –en el caso de las ciencias humanas–), cabe confiar en la progresiva apertura de nuevos y de mejores cauces de comunicación entre ambas clases de disciplinas, entre las ciencias y las humanidades, entre el *erklären* y el *verstehen*, entre el conocimiento por causas y la interpretación, entre aquellos

ámbitos en los que impera, exclusivamente, la objetividad, y aquellas parcelas en cuyo territorio la subjetividad ostenta un rol ineludible.

Se han inaugurado ya importantes canales que vinculan las ciencias de la naturaleza con las ciencias humanas. Es posible que perdure un perpetuo *ignorabimus*: la explicación plena, suficiente, de la subjetividad (de por qué mi experiencia del mundo es, fenomenológicamente, mía)³⁷, de la percepción que cada individuo posee del mundo, y de cómo la realidad se le manifiesta de un modo inasible para toda aproximación objetiva (quizás como consecuencia de las inderogables rigideces intrínsecas a los conceptos de los que, hoy por hoy, nos servimos). En ese caso, toda tentativa de “heterofenomenología”, esto es, de penetración en cómo percibo yo el mundo, se toparía siempre con un confín inabordable. Estas barreras parecen haberse “relajado” recientemente, por ejemplo con el nacimiento de la heterofenomenología animal (de la llamada –y muy discutida– “etología cognitiva”), pero no se han derruido por completo, pues persiste un *plus* explicativo: podemos contextualizar, cada vez con mayor sofisticación, las percepciones ajenas; sin embargo, difícilmente llegaremos a sentirlas como propias; difícilmente nos sumergiremos en esa recóndita esfera fenomenológica del “mío” que no se agota en su contextualización, pues dicha percepción no se reduce a una mera suma aditiva de estímulo dispersos, sino que éstos se unifican en lo que Kant denominó la “unidad de la apercepción”.

¿Y si el dualismo representara un límite infranqueable para el conocimiento humano? ¿Y si resultara sencillamente imposible superar esa dualidad fundamental que opone materia y conciencia, al igual que no es viable (al menos por el momento) trascender el binomio onda/partícula en una noción “primigenia”? ¿Y si el espíritu humano hubiera alcanzado una frontera en su vasto afán por conocer, por desentrañar la estructura y el funcionamiento del mundo y por entenderse a sí mismo? ¿Y si la conciencia discurriera pareja al propio universo, y éste sólo se mostrara susceptible de comprensión con y desde ella, de manera análoga a como la mecánica cuántica parece sugerir que el problema de la medida es indisoluble del enigma de la conciencia?³⁸ Desde la perspectiva filosófica que desarrollaremos

³⁷ Este aspecto, el de la unidad irreducible del sujeto que percibe el mundo, ha encontrado un amplio eco en la fenomenología, ya desde Husserl. Como escribe Merleau-Ponty, Husserl, con su propuesta de volver “a las cosas mismas”, trata de mostrar que, frente al psicologismo, “*je ne suis pas le résultat ou l'entrecroisement des multiples causalités qui déterminent mon corps ou mon 'psychisme'* (...). *Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire rien*” (*Phénoménologie de la Perception*, en *Œuvres*, Gallimard, París 2010, 658).

³⁸ Nuevamente, no podemos detenernos en la profunda problemática referida al rol que juega la conciencia en la teoría cuántica, pero es preciso advertir que numerosas distinciones esenciales para la física, las cuales resultan imprescindibles tanto en el plano teórico como en el empírico, dimanan de la conciencia; su fruto se cosecha de una actividad consciente, que *discrimina* entre, por ejemplo, microestados y macroestados, muchas veces sin lograr establecer una frontera nítida y objetiva que los diferencie de modo incontestable. ¿Por qué, en definitiva, parece que los principios fundamentales de la mecánica cuántica exigen apelar a una conciencia que los *discierna*, a una conciencia que se percate, precisamente, de límites infranqueables, como el marcado por el principio de indeterminación de Heisenberg? ¿Por qué esta “omnipresencia” de lo consciente? Si bien es cierto que la teoría cuántica no puede considerarse “clausurada”

en esta obra, el lector intuirá la incomodidad que ocasionan, en nuestra *forma mentis*, estas consideraciones, porque difícilmente podremos aceptar que, en verdad, se alcance un “*non plus ultra*”, cuya gravedad paralice la empresa cognoscitiva asumida por el género humano; pero quizás pequemos de un optimismo excesivo, de un apego, de tintes iluministas y románticos, a la fuerza de la inteligencia y a los destellos de inteligibilidad que inundan el cosmos, cuando es imaginable que la “oscuridad” (y no sólo la “materia oscura” contemplada por la física) también desempeñe un papel esencial en la trama del mundo y en la epopeya de la vida, tal que lo ininteligible acompañe (e incluso absorba), inexorablemente, lo inteligible.

En cualquier caso, las carencias tan notables que hemos señalado en la racionalización del mundo no pueden desalentar la labor científica, la cual, de hecho, raramente se ha arredrado o debilitado ante la magnitud de los retos. Parece claro, por tanto, que la envergadura, verdaderamente colosal, inherente a esta serie de desafíos no desincentivará la labor científica, sino que, muy al contrario, la impulsará con mayor vigor.

4. INTERPRETACIÓN Y PROVISIONALIDAD EN LA CIENCIA

La ciencia ha realizado logros tan incuestionables en el terreno de la física, de la cosmología, de la química y de la propia biología, a pesar de enfrentarse a retos de excepcional magnitud, que no cabe sino profesar confianza en su capacidad para afrontar problemáticas aún mayores, como la que concierne a la naturaleza de la mente y al funcionamiento de sus facultades superiores.

Sin embargo, existen dos graves tentaciones, a nuestro juicio, que han de ser evitadas en esta empresa científica. La primera consiste en negar la existencia del problema en cuanto tal. Desde este ángulo, la conciencia, y en especial la subjetividad, la denominada “perspectiva de la primera persona”, esto es, la óptica referida a cómo percibo yo los fenómenos, no constituiría un enigma, sino que se explicaría, de manera cuasi automática, gracias a los conocimientos disponibles sobre el dinamismo de las redes neuronales³⁹.

de manera definitiva, el hecho de que constituya una de las herramientas predictivas más poderosas que posee la mente humana, ¿no nos obliga a prestarle una atención primordial en cualquier discurso de índole epistemológica o de cadencia metafísica?

³⁹ Esta parece ser la posición de Daniel Dennett, quien se muestra sumamente crítico con la “perspectiva de la primera persona”, al afirmar que, por lo general, la concepción más extendida de la conciencia que albergamos constituye una ilusión. Reveladoras son estas palabras extraídas de su libro (de título suficientemente explícito) *La Conciencia Explicada*: “en los capítulos que siguen, intentaré dar una explicación de la conciencia. Más precisamente, explicaré los diversos fenómenos que conforman aquello que llamamos conciencia, y demostraré que son todos efectos físicos de las actividades del cerebro; explicaré también cómo han evolucionado estas actividades y de qué manera dan lugar a ilusiones sobre sus poderes y propiedades. Es difícil imaginar cómo puede ser que nuestra mente sea nuestro cerebro, pero no es imposible. A fin de imaginar algo así, es preciso conocer muchos de los descubrimientos científicos sobre el cerebro y, lo que es más importante, es necesario aprender nuevas maneras de pensar” (cf. D. Dennett, *La Conciencia Explicada: Una Teoría Interdisciplinar*, Paidós, Barcelona 1995, 289). Para una aguda crítica de la posición de Dennett (la cual niega, en realidad, que exista la conciencia, y, por tanto, pretende solucionar

Explicar los *qualia*, las cualidades secundarias que el sujeto percibe de un modo no objetivable, resulta mucho más sencillo que justificar, científicamente, la autoconciencia, el “yo” como núcleo último al que remiten los actos protagonizados por un sujeto en particular. En efecto: no parece ni disparatado, ni vanamente utópico, suponer que, en un futuro no muy lejano, la ciencia logre esclarecer, incluso en sus mínimos detalles, por qué una persona aprehende una entidad material como dotada de una tinción “azul”, o tal fenómeno como “doloroso” para su sensibilidad, o tal melodía como agradable para su facultad estética⁴⁰. Lógicamente, ningún discurso objetivo podrá agotar lo “subjetivo”, porque es imposible reproducir, con absoluta exactitud, las condiciones bajo las cuales se enmarca el sujeto que posee ese elenco de percepciones (es inviable, por ejemplo, emular, por completo, las coordenadas espacio-temporales en las que se ubica en ese preciso instante, su trayectoria biográfica, el cúmulo de experiencias atesoradas, su dotación genética...); por ello, toda tentativa de elaborar un discurso objetivo sobre la subjetividad sucumbirá siempre ante la magnitud del reto. Es, simplemente, inasequible, al igual que (por ahora) escribir la ecuación de Schrödinger de un sistema de macromoléculas relevantes para el metabolismo humano desborda nuestra capacidad de cálculo. De hecho, se nos antoja descabellado e inútil: lo importante es percatarse de que la ciencia puede comprender los principios subyacentes a la percepción de los *qualia* sin excesivas dificultades. Sin embargo, lo que, al menos a día de hoy, se presenta como un horizonte muy remoto, casi inalcanza-

el problema de la conciencia mediante su eliminación: su posición, en realidad, no dista mucho de las tesis conductistas), cf. J. Searle, *The Mystery of Consciousness*, The New York Review of Books, Nueva York 1997, 97-115.

⁴⁰ Como escribe Mario Bunge: “la ciencia intenta explicar la realidad más allá de las apariencias –o de las apariencias consideradas una parte bastante pequeña de la realidad; por tanto, no utiliza predicados fenomenistas y, si lo hace, los considera predicados derivados, no básicos. Seguramente, los fenómenos, en particular los fenómenos mentales, son inmediatos a la experiencia, pero ni ontológica ni científicamente son primarios: son algo que debe ser explicado. La psicología puede explicar las apariencias (los fenómenos), y, al menos en principio, lo puede hacer en términos que son estrictamente no fenomenistas. Por ejemplo, podemos explicar las diversas ilusiones visuales como el resultado de una información incompleta o inadecuada, o como el resultado de la fatiga o la inhibición de algunas neuronas, o como la conexión defectuosa de otras”. Bunge, de hecho, ferviente defensor de un “materialismo emergentista” (una versión del monismo psicofísico materialista que no niega la existencia de fenómenos mentales –mediante su identificación rasa con los procesos neurofisiológicos subyacentes–, sino que postula, amparado en las evidencias aportadas por disciplinas como la biología, que, conforme se incrementa la complejidad de un sistema material, *emergen* propiedades inexistentes en los niveles inferiores; esta visión remite a la conocida tesis de que “el todo es más que la suma de sus partes”, pero se muestra incapaz de explicar, de manera convincente, por qué emergen, en realidad, esos niveles, y por qué surgen leyes distintas según los distintos niveles: aún se halla falta de un mayor refinamiento teórico; por otra parte, existen testimonios de esta doctrina ya en la filosofía india antigua –en especial, en la escuela Lokayata o Carvaka–, así como en el mundo griego; cf. J. Ganeri, “Emergentisms, ancient and modern”, *Mind* 120 (2011), 671-703, sostiene que “una formulación rigurosa de la tesis monista no debe emplear predicados fenomenistas o mentalistas ni expresiones ambiguas del tipo ‘correlación mental-neural’ (...). La tesis monista es que todos los procesos mentales son procesos cerebrales, no que toda proposición mentalista es idéntica con alguna proposición neurofisiológica: la identidad monista es una identidad ontológica, no lingüística (...). Dicho con otras palabras, no debemos pedir a la ciencia que descienda al nivel del sentido común sino que, en lugar de ello, debemos intentar elevar este último hasta la altura de la primera” (*El Problema Mente-Cerebro. Un Enfoque Psicobiológico*, Tecnos, Madrid 1985, 109-110).

ble, alude a la explicación del *yo*, del “sujeto”: ¿quién percibe; quién desea; quién decide ejecutar tal o cual movimiento, sin que medie un estímulo reflejo; quién piensa; quién actúa...? ¿Basta con afirmar que determinadas estructuras corticales se alzan en la cúspide de un mecanismo de procesamiento jerárquico de la información? ¿Controlan realmente el dinamismo ínsito a la subjetividad humana, de manera que nos veamos legitimados para sostener que esa estructura cortical, o ese sistema integrado por redes neuronales, o esa sincronización entre distintas áreas cerebrales, se identifica con lo que normalmente entendemos como *yo*? ¿Existe lo que Sir Charles Sherrington llamaba, con notable e irónica finura, “una neurona pontificia”⁴¹, la cual rija, en último término, los procesos mentales? He aquí el gran enigma de la neurociencia, así como de todas las disquisiciones filosóficas relacionadas con el problema mente-cerebro (cuya dualidad fundamental –expresada como mente/cerebro, espíritu/materia, alma/cuerpo, intencionalidad/causalidad, subjetividad/objetividad, valores/hechos, cualidad/cantidad, libertad/naturaleza, interioridad/exterioridad...– permea la práctica totalidad de los campos de exploración metafísica, epistemológica, social y humanística).

Diluir la problemática, o incluso mostrarse reticente a admitir que persiste un interrogante, constituye una estrategia infructífera, una salida en falso, y puede dañar, seriamente, la empresa científica, al desalentar a muchos, y en especial a científicos jóvenes que aún han de ponderar a qué metas consagrar sus respectivas carreras, a la hora de brindar su talento y su dedicación al objetivo de contribuir al esclarecimiento de un arcano, como el de la mente, revestido de tanta trascendencia para la búsqueda humana de conocimiento. Negar la evidencia del ‘*ignoramus*’ desdice de la labor científica y, en el fondo, cae preso de sus propias inconsistencias, al manifestar su incapacidad para plasmar, en una explicación completa y plenamente convincente, aquello que asegura ser capaz de desentrañar, pues soslaya (u oculta deliberadamente) aspectos que, en realidad, no ha elucidado de forma adecuada (¿cómo, por ejemplo, se unifican las diferentes sensaciones en una percepción única –el denominado “*binding problem*”?–; mientras no se resuelvan éstas y otras cuestiones de no menor talla teórica con el rigor requerido científicamente –y no con explicaciones genéricas que esquiven, deliberadamente, los detalles–, sólo podremos entonar un honesto “*ignoramus*”). Sostener, por ejemplo, que la mente representa un mero epifenómeno de la materia, sin explicar cómo y por qué surge, como si pudiéramos ofrecer una transición inmediata de lo infraestructural a lo supraestructural, sirve de muy poco, y genera la sospecha de que, aun implícitamente, se mantiene un dualismo “operativo”, si bien de manera soterrada.

La segunda tentación radica en intentar convertir la ciencia en una filosofía, pero empobrecida o sumamente empobrecedora. Esta actitud se hace patente cuando se discute, por ejemplo, la legitimidad de determinados interrogantes filosóficos, como si la propia ciencia se bastase a sí misma, con el estado actual de

⁴¹ Cf. Ch. S. Sherrington, *Man on His Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1940, 390.

conocimientos que ha jalonado la humanidad, para responderlos. Es necesario partir de la convicción de que una pregunta filosófica, si se halla bien formulada, si es capaz de clarificar los conceptos que la integran, si se enmarca en un proceso de búsqueda mayor (y no en veleidades narcisistas) y si la comparten no pocos autores no resulta ilegítima, y menos aún absurda. Pretender “subsumirla” en las conquistas gestadas por la ciencia implica ignorar el significado profundo que exhibe esa interpelación, para la cual la metodología de las ciencias naturales, exitosa en tantos otros terrenos, puede resultar insuficiente, al menos en su estado actual de desarrollo.

Por otra parte, la ausencia, la lejanía o la práctica imposibilidad de una respuesta científica no invalida, *per se*, la legitimidad de la pregunta enunciada. El interrogante sobre el sentido de la vida, hondamente humano, cuya sombra permea tantas etapas históricas, en tantas culturas y formas de pensamiento, no puede desdeñarse como una cuestión ilegítima o carente, ella misma, de sentido. Muy al contrario, lo suscita una preocupación legítima: qué papel desempeñan la humanidad y cada individuo en la vastedad del universo; por qué una determinada línea evolutiva ha conducido hasta nosotros; cuál es nuestra responsabilidad de cara a la naturaleza; hacia dónde nos dirigimos, etc. Las tres grandes preguntas kantianas (qué puedo saber, qué puedo hacer, qué me cabe esperar), sintetizadas, para el filósofo de Königsberg, en “qué es el hombre”, no han perdido su vigor. La ciencia resuelve los problemas del mundo, pero no soluciona nuestro problema. Como advirtiera Ludwig Wittgenstein, lo que nos fascina poderosamente, lo que despierta, con una pujanza incomparable, el brío desplegado por nuestros interrogantes, no se refiere tanto a cómo es el mundo, misterio que absorbe los afanes de la ciencia, sino a que el mundo exista⁴². El preguntar, lo que Martin Heidegger llamara “la piedad del pensamiento”⁴³, no sólo responde a una necesidad firmemente arraigada en la conciencia humana, sino que constituye una herramienta proficua para el avance de nuestro conocimiento del mundo, así como de nuestra reflexión sobre nuestro rol en él. Negar la legitimidad de éstas y de otras interpeleciones, sacrificadas en aras de la “racionalidad científica”, equivaldría a cuestionar la pertinencia del uso de categorías como “justicia” o “belleza” en el discurso de las ciencias humanas, sin proponer una alternativa real.

Convertir la ciencia en una filosofía, y sostener que, en las teorías científicas late la explicación auténtica sobre cómo han de regirse la humanidad y el individuo, lleva, en sus formas más extremas, a posturas como el darwinismo social o la eugenesia. Precisamente, el hecho de que hayan surgido posicionamientos como éstos, los cuales reclamaban, para sí, el carácter de “filosofías científicas”, cuando en realidad se hallaban impregnados de hondas connotaciones éticas e ideoló-

⁴² “*Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist*” (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Mayfield Pub. Co., Mountain View 1998, 6.44).

⁴³ Cf. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik* (1949), en *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main 1953, vol. 7.

gicas, exhibe la urgencia de que la filosofía no se “subsuma”, sin más, en la ciencia, fagocitada por su victorioso curso, sino que no cese de subrayar la necesidad imperiosa de establecer un diálogo con los descubrimientos científico-técnicos, así como de acentuar sus virtualidades y sus limitaciones, para actuar, por tanto, como una “instancia externa”, la cual, al no operar guiada por los cánones que gobiernan el método científico (pues incorpora una vocación interpretativa y creadora, volcada hacia la construcción de un futuro significativo para la humanidad, y no únicamente hacia la explicación de la estructura y del funcionamiento del universo desde el entrelazamiento de causas y efectos), sirva como “resorte crítico” frente a un uso unilateral de este último.

El éxito incontestable coronado por las ciencias naturales en el esclarecimiento de la estructura y del funcionamiento del universo ha dotado estas disciplinas de una legitimidad tal que, en el plano epistemológico, se autojustifican⁴⁴, y son ellas las que sitúan el discurso filosófico, y el de las ciencias humanas en general, en una posición de sospecha permanente sobre su estatuto gnoseológico y sobre su potencial cognoscitivo. No podemos olvidar que la filosofía de Immanuel Kant parte, precisamente, de la evidencia de que, así como las matemáticas y la física habían culminado hitos extraordinarios, en especial a raíz del trabajo de Nicolás Copérnico, Galileo Galileo, Johannes Kepler y Sir Isaac Newton, la metafísica no escapaba de su propio laberinto, devanada en especulaciones estériles que, al no contar con un contrate empírico, se manifestaban incapaces de ampliar el acervo de conocimiento certero y universal de la humanidad. Como Kant escribe en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*: “la metafísica, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas), donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia (...). Me parece que los ejemplos de la matemática y de la ciencia natural, las cuales se han convertido en lo que son ahora gracias a una revolución repentinamente producida, son lo suficientemente notables como para hacer reflexionar sobre el aspecto esencial de un cambio de método que tan buenos resultados ha proporcionado en ambas ciencias, así como también para imitarlas, al menos a título de ensayo, dentro de lo que permite su analogía, en cuanto conocimientos de razón, con la metafísica”⁴⁵.

Los enfoques de corte sociológico en la historia de la ciencia parecen cuestionar, en especial desde Thomas Kuhn, la existencia de un “progreso lineal” en la ciencia, y, en versiones más radicalizadas (como en el anarquismo epistemológico de Paul Feyerabend), la idea misma de ciencia. En los últimos años ha eclosionado, de hecho, lo que Gerald Holton denomina una “rebelión neorromántica” contra la ciencia, antes elevada a los altares de la máxima veneración epistemoló-

⁴⁴ Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1981, 34.

⁴⁵ I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 19-20.

gica, o incluso deificada por su contribución al entendimiento del mundo y a la mejora de las condiciones materiales de la vida, y ahora denostada por su potencial destructivo, así como por “ahogar” las energías humanas, a tenor de su rigidez metodológica⁴⁶. Sin embargo, tales perspectivas se muestran incapaces de ofrecer una comprensión adecuada de la empresa científica y del papel de la filosofía.

El desarrollo de la ciencia no responde a una concatenación de “paradigmas inconmensurables”. El único paradigma⁴⁷ de la ciencia es la propia ciencia, cuyo método delimita la frontera entre lo que es ciencia y lo que difiere de ella. El método científico no ha sufrido una “revolución” en sus postulados básicos, sino una “expansión”, para así contemplar nuevos y más complejos fenómenos. No ha acontecido, con respecto a la “ciencia” anterior (de Aristóteles y Tolomeo), un cambio de paradigma con el advenimiento de la revolución copernicana y con la aceptación del trabajo de Galileo y Newton, porque lo que antecede a la física moderna sólo puede ser calificado de “ciencia” en virtud de una condescendiente analogía. Esta consideración no soslaya, en absoluto, la relevancia, absolutamente trascendente, que desempeñaría la indagación racional sobre la naturaleza, ya desde los remotos albores de la filosofía en las costas de Jonia (e incluso antes en las culturas próximo-orientales), de cara al futuro desarrollo de la ciencia. De hecho, no se puede entender la revolución científica moderna sin la impronta decisiva rubricada por la cultura griega, y, en especial, por esa búsqueda de una intelección racional del cosmos, cuyo ímpetu propició un progresivo, y no siempre exitoso, tránsito del *mythos* al *logos*. La filosofía griega auspició una extensión del ideal de racionalidad a numerosas esferas de la vida humana, así como al ámbito de la relación entre el ser humano y el universo en el que habita. Este espíritu late en los grandes filósofos, matemáticos, astrónomos y médicos de la Grecia antigua. Ya desde Tales, el filósofo trata de ofrecer una comprensión racional del mundo: se afana en identificar un *arjé* o primer principio, cuya unidad subyazca a la vasta multiplicidad de entidades que percibimos en el cosmos.

Este anhelo de entendimiento racional surca la práctica totalidad de la historia de la filosofía griega. Sin él, no habrían sido posibles las metafísicas de Platón y de Aristóteles (quien concibe esta disciplina –para él, la filosofía primera– como la “ciencia del ente en cuanto ente”⁴⁸, esto es, como un discurso racional sobre las cuestiones últimas que el intelecto puede plantearse sobre la realidad), ni la geometría de Euclides (su deducción de las proposiciones de esta ciencia a partir de axiomas expresa, de modo preclaro, la pretensión de configurar una “arquitectónica” del conocimiento, cuyo andamiaje unifique lo diverso desde unos primeros principios, aspecto éste sin el cual tampoco cabe entender la envergadura filosófica inherente a la lógica de Aristóteles), ni la medicina de Hipócrates, ni la his-

⁴⁶ Cf. G. Holton, *Einstein, el Amor y Otras Pasiones. La Rebelión contra la Ciencia en el Final del Siglo XX*, Taurus, Madrid 1998, introducción.

⁴⁷ Para la exposición que hace Kuhn del concepto de paradigma, cf. *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago 1970, 43-51.

⁴⁸ Cf. *Metafísica*, libro IV.

toriografía de Tucídides y de Heródoto, ni los notables avances astronómicos que permitieron predecir eclipses (los cuales, aunque coexistan, en no pocas ocasiones, con concepciones todavía muy ligadas a la astrología e imbuidas de sombras vestigiales de superstición, constituían un progreso significativo en esa dirección de “racionalizar” el universo)...

El espíritu de comprensión racional de la realidad constituye, probablemente, la aportación más perdurable que nos ha legado la civilización griega clásica⁴⁹. Si bien los griegos no sistematizaron un método científico en cuanto tal, al menos según los cánones que triunfarán en el siglo XVII, su matemática se caracteriza por el ideal de demostración. Las culturas anteriores a la griega habían efectuado desarrollos importantes en ramas como la aritmética y la geometría, pero difícilmente encontraremos, al menos en los textos disponibles a día de hoy, huellas de ese imperativo de probar, pertrechados con la fuerza de la demostración lógica, las conclusiones alcanzadas: ese mismo vigor que impulsó a Euclides, por ejemplo, a demostrar el teorema de Pitágoras en sus *Elementos*. Como escribe Max Weber, “a no dudarlo, también en otras partes (India, China, Babilonia, Egipto) ha habido conocimientos empíricos, meditación sobre los problemas del mundo y de la vida, filosofía de matices racionalistas y aun teológicos (aun cuando la elaboración de una teología sistemática haya sido más bien la obra del cristianismo, influenciado por el espíritu helénico; en el Islam y en algunas sectas indias sólo se encuentran atisbos), conocimientos y observaciones tan profundas como agudas. Pero a la astronomía de los babilonios, como a cualquier otra, le faltó la fundamentación matemática, que los helenos fueron los primeros en darle (aun cuando esto mismo hace tan asombroso el desenvolvimiento alcanzado por la astrología, sobre todo entre los babilonios). A la geometría le faltó la “demostración racional”, que también fue el producto del espíritu helénico, el primero igualmente en crear la mecánica y la física. Las ciencias naturales indias carecieron de experimentación

⁴⁹ Esta cuestión la aborda, con notable refinamiento conceptual, J. de Romilly en *Pourquoi la Grèce?*, Fallois, París 1992. Una pregunta legítima, pero prácticamente imposible de contestar, se refiere a por qué Grecia, y no otra civilización, “descubrió” la centralidad de la intelección racional de la naturaleza y de la vida humana. Aunque se admita que Grecia no puede comprenderse sin el influjo de las civilizaciones circundantes, y en especial de la fenicia y de la egipcia (los griegos, como prueban, entre otros muchos textos, los libros de Heródoto, profesaban una admiración profunda hacia Egipto y su ancestral sabiduría), no por ello ha de soslayarse la cuestión referida a qué características socio-políticas e históricas exhibidas por la cultura griega posibilitaron la emergencia de un espíritu de racionalidad que se plasmó, de manera preeminente, en la génesis de la filosofía en Jonia en el siglo VII a.C. ¿No podría la organización socio-política de las polis jonias subyacer, de alguna manera, al cultivo de una perspectiva que privilegió el *logos* como forma de acceso a la comprensión de la realidad? A diferencia de lo que ocurría en otras civilizaciones del entorno, en las *poleis* o ciudades-estado, dotadas de relativa autonomía (a pesar de compartir un marco cultural común), y en las que era complicado vislumbrar una “autoridad” central que, por así decirlo, “canalizase” la relación entre lo divino y lo humano (al modo de los monarcas del antiguo Egipto), la mediación entre el individuo, la naturaleza y la esfera divina era más susceptible de desligarse de poderes políticos y religiosos, para pasar a depender del propio individuo, esto es, de su capacidad de intelección racional de todo cuanto lo rodea. La mediación ya no vendrá dada por un mito socialmente inculcado, monopolizado por instancias jerárquicas (políticas y religiosas), sino por el *logos*, cuya semilla habita en la mente de cada individuo. Lógicamente, estas consideraciones resultan meramente especulativas, pero se hallan, a nuestro juicio, revestidas de visos de plausibilidad.

racional (producto del Renacimiento, si se salvan algunos fugaces atisbos en la Antigüedad) y del moderno laboratorio; por eso, la medicina (tan desarrollada en la India en el orden empírico-técnico) careció de todo fundamento biológico y bioquímico, singularmente”⁵⁰.

No podemos olvidar que el Renacimiento ansió erigirse en heredero del espíritu que había definido la antigüedad clásica, aspecto éste que no se restringe, en modo alguno, al dominio artístico. El énfasis de las grandes figuras del Renacimiento y del humanismo en la vuelta “*ad fontes*”, “a las fuentes”, entusiasmo que motivó un despliegue excepcional de erudición filológica entre los siglos XV y XVI en autores como Pico della Mirándola, Lorenzo Valla y Erasmo de Rotterdam, tenía como objetivo recuperar un conocimiento directo de las grandes creaciones intelectuales de la cultura clásica⁵¹. Es cierto que el influjo de los pensadores y científicos griegos durante toda la Edad Media, tanto entre filósofos cristianos (Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Duns Scoto...) como entre judíos (Maimónides, Crescas...) y musulmanes (Avicena, Averroes...), es inconmensurable, pero éstos y otros autores subordinaban, de alguna manera, la filosofía griega a sus propios intereses teológicos y culturales. El Renacimiento, gracias a un mayor desapego de la teología, busca a Grecia y a Roma por sí mismas, como un manantial inspirador para caminar hacia el futuro, y no como un mero instrumento teórico que brindara la posibilidad de expresar las creencias religiosas en el sólido lenguaje ofrecido por la gran metafísica griega. Así, las figuras más sobresalientes del Renacimiento imitan a los griegos, pero no en su repetición de los enunciados formulados por los antiguos, sino en la adopción del mismo espíritu de inteligencia racional y de afán empírico que había orientado la labor de sus más egregios filósofos y naturalistas. En cualquier caso, esa recuperación del genuino espíritu griego habría resultado imposible sin la contribución de la civilización islámica,

⁵⁰ M. Weber, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Ediciones Península, Barcelona 1969, 9-10. Resulta interesante advertir que, en lo referido a la cultura china, un interrogante que albergó durante muchos años el gran sinólogo británico Joseph Needham (y para el cual, según él mismo reconocía, carecía de una respuesta convincente), alude a por qué la civilización china, a pesar de haber realizado progresos técnicos tan extraordinarios, no desarrolló “ciencia” en sentido moderno, y por qué esta última nació en Europa, una cultura que había permanecido rezagada técnicamente con respecto a China. Cf. J. Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press, Cambridge 1954, vol. VII, parte 2: “General conclusions and reflections”. No parece exagerado sostener que la recuperación del espíritu griego de comprensión racional del mundo durante el Renacimiento (frente al anquilosamiento de la filosofía griega en la escolástica medieval, enquistada en la subordinación de la racionalidad al dogma teológico), cuyos cánones privilegiaban el *logos* sobre el *mythos*, constituye un elemento clave (dentro de una explicación necesariamente multifactorial) para toda tentativa de entender por qué la ciencia moderna nació en Europa, y no en China o en otras civilizaciones que también habían coronado importantes avances técnicos.

⁵¹ Un ejemplo notable de este reencuentro con el mundo clásico nos lo brinda Poggio Bracciolini, erudito que redescubrió, en 1417, el célebre poema *De Rerum Natura*, de Lucrecio, una de las muestras más acabadas de la filosofía atomista grecorromana, obra que habría de ejercer una importante influencia en no pocos pensadores y artistas del Renacimiento y de la modernidad temprana. Cf. S. Greenblatt, *The Swerve. How the World Became Modern*, W.W. Norton, Nueva York 2011.

protagonista de importantísimas gestas científicas, matemáticas y médicas a lo largo de la Edad Media.

La “repristinación” del espíritu de intelección racional que impregnó la cultura griega en el Renacimiento antecede a la génesis de la ciencia moderna. Cuando Europa retoma el espíritu griego, la cultura occidental enarbola avances en el conocimiento de ramas como las matemáticas, más allá de las cúspides escaladas por los helenos hacía ya tantos siglos. Ese espíritu de racionalidad, que se percibe de manera eminente en la idea de “demostración” matemática, es esencial en la obra de los grandes pioneros de la ciencia moderna. Descartes anhelaba para la filosofía y para la física el mismo grado de certeza racional existente en las matemáticas, tal y como lo expone en su *Discours de la Méthode*. Galileo, en *Il Saggiatore*, llega a comparar la naturaleza con un libro escrito en el lenguaje de la geometría. Certeza, que es el fin que persigue toda demostración, es también lo que Galileo y Descartes ambicionan para la nueva ciencia. Ello los conminó a efectuar una crítica profunda de la filosofía medieval por su falta de certidumbre, esto es, por su incapacidad de parangonarse con disciplinas como la matemática, al no proponer evidencia irrefutables (en el sentido del *cogito* cartesiano), al tiempo que rehúye el examen empírico de la naturaleza.

Los protagonistas de la revolución científica de los siglos XVI y XVII (Galileo, Kepler, Newton...) son quienes definieron, aun implícitamente, qué es la ciencia. La revolución cuántica y relativista, a comienzos del siglo XX, no ha alterado dicho paradigma, sino que lo ha reforzado, porque las importantes transformaciones conceptuales propiciadas por Max Planck, Albert Einstein, Werner Heisenberg y otros satisfacen los criterios del método hipotético-deductivo, sobre todo en lo que concierne al contraste experimental. Buscar una similitud entre los cambios en la órbita de los paradigmas culturales, a nivel histórico, y los apreciados en nuestra visión científica del mundo, fomentadas por los distintos descubrimientos, falla, por tanto, al no advertir una distinción fundamental: la referida a la ciencia misma (cuyo paradigma no ha variado sustancialmente, ya que viene marcado por el método para la adquisición de conocimiento sobre la estructura y el funcionamiento del mundo, en el cual se conjugan la observación, la experimentación y la formulación de hipótesis) y la que alude a sus implicaciones en nuestra comprensión del universo y de nuestro lugar en su seno (en la que, en efecto, podrán acontecer modificaciones paradigmáticas e inconmensurables, muchas de ellas inspiradas en las conclusiones alcanzadas por la ciencia, pero las cuales no condensan, ellas mismas, enunciados científicos, sino “constelaciones” culturales). Por otra parte, los cambios en los paradigmas conceptuales y experimentales de las diferentes disciplinas, suscitados por desarrollos teóricos y técnicos, no invalidan “el paradigma” de la ciencia, porque si desean prosperar, o se amparan en criterios que obedezcan al método científico, o la comunidad científica los rechazará de modo automático. Ningún concepto científico resulta superfluo, sino que goza siempre de una base teórica y experimental clara; de lo

contrario, una versión contemporánea de la navaja de Ockham lo desestimaría fulminantemente.

En el plano de la evidencia histórica, es patente que muchas ciencias, epistemológicamente constituidas como tales a partir de un método riguroso y contrastable de adquisición de conocimiento sobre la naturaleza, se beneficiaron, grandemente, de discursos “no científicos”, o, en todo caso, pre-científicos. Basta con pensar en el influjo que la astrología, la alquimia y la frenología ejercieron sobre la astronomía, la química y la neuropsicología, respectivamente. Michel Foucault se ha detenido, ampliamente, a analizar estas “prácticas discursivas”, para denunciar, en el terreno de la historia de las ideas, la acuciante obsesión por conceptos como génesis, continuidad y totalización, los cuales, a su juicio, no harían sino reflejar el narcisismo de un sujeto que pretende proyectar su propia síntesis en el dominio, siempre esquivo e “inasible”, de la historia⁵². Ansía, de este modo, “liberar la historia del pensamiento de su sujeción trascendental”⁵³, como si tratara de rehuir el fantasma, casi omnipresente, del idealismo clásico alemán. Foucault distingue, así, entre “dominios científicos” y “territorios arqueológicos”⁵⁴, y atribuye la esencia de lo científico no tanto a la obtención de una afirmación que, en sí misma, se encuentre dotada de certeza, sino a su construcción “canónica” desde unas reglas, con base en una sistematicidad. En efecto: la ciencia es, ante todo, su método. Los alquimistas y los frenólogos pudieron llegar, ocasionalmente, a aseveraciones concretas científicamente correctas, pero su trabajo no respondía a una “arquitectónica” procedimental que ofreciese pautas rigurosas de contraste, corrección y predicción. Por ello, sus descubrimientos no dejan de alzarse como éxitos puntuales y aislados, cuyas consecuencias no eran susceptibles de integrarse en un edificio “científico” cohesionado. Evocaban, más bien, felices casualidades que hitos esperables, frutos del azar y no de una labor sistemática.

La pregunta que cabría plantearle al enfoque esbozado por Foucault es la siguiente: ¿acaso no tiende la historia a conferir una consistencia formal a esas prácticas discursivas, dinámica que, a la larga, planta la semilla de la ciencia? Es decir, ¿no son, precisamente, las preguntas avivadas por las tradiciones y por los discursos de naturaleza pre-científica las que encienden, dada la impotencia explicativa que traslucen, la llama del saber científico? No sugerimos aquí que se produzca siempre una continuidad estricta, “nítida”, en el plano diacrónico, pues, con frecuencia, han coexistido disciplinas científicas que se apoyaban en prácticas discursivas no científicas, las cuales, en cualquier caso, abordaban interrogantes análogos: nos referimos más bien a la continuidad epistemológica entre los discursos pre-científicos y el saber científico en el ámbito de las ciencias de la naturaleza. La propia incapacidad que exhiben los primeros instaura una senda que conduce, paulatinamente, a la consolidación de la indagación científica.

⁵² Cf. M. Foucault, *Arqueología del Saber*, Siglo XXI Editores, México 1970, 232.

⁵³ *Op. cit.*, 340.

⁵⁴ *Cf. op. cit.*, 308.

Sin embargo, estas consideraciones no serían aplicables, *sensu stricto*, a la esfera de las ciencias del espíritu (menos aún a la filosofía como “disciplina creadora”, como instancia artística, como fragua de mundos e imaginación de lo futuro), porque en ellas no se busca clarificar un objeto dado en un marco de referencia, cuya delimitación permita un análisis puramente explicativo, sino que se aspira a comprender un sentido “vivencial” para el ser humano en una época histórica determinada. Prestar atención a las rupturas y desfases, tarea a la que nos exhorta Foucault, posee una indudable importancia, y contribuye a conquistar una mejor apreciación del valor de la misma ciencia, así como de las ingentes dificultades a las que hubo de enfrentarse en sus orígenes, porque ninguna ciencia (con la probable excepción de las matemáticas)⁵⁵ se erigió “de inmediato”, ni se percató de su carácter científico desde sus inicios.

El problema, en todo caso, estribaría en una acentuación excesiva de estas rupturas. Las ciencias de la naturaleza no pueden rendirse, plácidamente, ante la constatación de que se ha producido un “desfase”, un “salto conceptual” entre los conocimientos pre-científicos y los que se obtienen gracias al empleo de una metodología de contraste experimental. Esta consideración manifestará, si acaso, interés histórico, pero en ningún caso ostentará una utilidad “presente”, cuya savia siembre el germen de la adquisición de nuevos conocimientos. La reflexión sobre el pasado no nos otorga un refugio, una especie de atalaya que nos inmune frente al examen crítico del ahora y el vislumbre creativo del futuro, al eludir la discusión de los conceptos presentes en cuanto presentes (aspecto para el cual la apelación a su confuso origen sirve de poco, del mismo modo que elucidar la etimología de una palabra no despeja la incógnita sobre su significado actual). Análogamente, en el ámbito de la filosofía no basta con tomar conciencia de las

⁵⁵ Tal y como constata Foucault (*op. cit.*, 317), las matemáticas no sufrieron ese salto discontinuo desde una etapa pre-científica hasta una de naturaleza científica, en la que se revisaran, drásticamente, sus bases metodológicas. Los egipcios, los babilonios, los indios, los griegos antiguos...: todos realizaron progresos notables en las matemáticas, las cuales se desarrollaron de modo acumulativo. Estas civilizaciones empleaban ya, en sus disquisiciones sobre aritmética o geometría, una metodología de trabajo, unos procedimientos, unas pautas que, en lo sustancial, se preservaron en los siglos posteriores. El hecho de que haya tenido lugar, en el último siglo, una profunda reflexión sobre los fundamentos de la matemática (para llegar, en último término, al teorema de Gödel y a la “indecidibilidad” de todo conjunto axiomático que pretenda ser completo y consistente, conclusión que asestó un golpe mortal a toda tentativa de reducción de la matemática a lógica) no desdice de este crecimiento continuo, sino que más bien lo confirma, porque representa el “culmen” de una larga trayectoria que, finalmente, ha suscitado la pregunta por cuestiones de índole “metamatemática”. La razón aparente de esta continuidad en las matemáticas se nos antoja clara: al no operar, directamente, con objetos tomados de la realidad espacio-temporal; al no necesitar “experimentar”, someter su objeto de estudio a ciertos condicionamientos (pues puede analizarlo en su pura idealidad, abstraído de toda consideración “física”), lo que la matemática manifiesta, progresivamente, no es aquello que la realidad revela en un determinado momento, gracias a un esfuerzo, cada vez más sofisticado, de penetración, sino el resultado de lo que la mente descubre por sí sola, basada en las entidades que ella misma imagina (amparada en sus definiciones, en su “cosmos autocontenido”). En las matemáticas, el ser humano no ha de enfrentarse a la “resistencia” de la realidad a mostrar los entresijos de su estructura y los pormenores de su funcionamiento, sino que ha de encarar, en todo caso, las dificultades que su propia mente le ofrezca a la hora de extraer todas las consecuencias posibles de las entidades algebraicas y geométricas que ella misma alumbró.

rupturas⁵⁶. La creatividad filosófica reside, justamente, en unificar: en proponer, persuasivamente, visiones profundas y convincentes; en “adueñarse” de las dispersiones que, en efecto, han tenido lugar a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, no sólo en evidenciarlas pasivamente. Toda filosofía se nos antojará, ineluctablemente, fugaz, pero su valor habrá radicado en esa “creación de mundos”, empeño éste que vigoriza la empresa humana y dispersa, aun efímeramente, las sombras esparcidas por la apatía y el desánimo, ante un cosmos tan extraño y una historia tan enigmática.

Nunca podremos saber, históricamente, qué horizonte se le habría deparado a la ciencia sin el denodado trabajo de autores que, como Aristóteles, a pesar de exponer explicaciones físicas o biológicas erróneas, diseminaron ese fruto que contenía un tesoro provisto de una fecundidad incalculable: la voluntad, vehementemente, sostenida, de llevar a cabo pesquisas racionales para esclarecer los mecanismos bajo cuya guía opera el universo. Lo cierto es que sí podemos contemplar, *a posteriori*, el “hilo conductor” que vincula las investigaciones pre-científicas con los análisis científicos, y apreciar, en todo, la utilidad (directa o indirecta, intencionada o azarosa, positiva o negativa –pero, si bien negativa, positiva en el largo plazo, por la reacción “creativa” que suscitaría en su contra–) para los tiempos que habrían de venir. La “oscuridad” de los orígenes no anula la “luminosidad” del destino: el hecho de que muchas disciplinas científicas nacieran en el seno de prácticas pre-científicas no conculca, en absoluto, la validez de sus afirmaciones, ni, menos aún, su legitimidad. Defender lo contrario implicaría incurrir, flagrantemente, en una estéril falacia genética. La grandeza de la historia se refleja en una comprobación: muchas de sus conquistas (científicas, sociales, culturales...) se han obtenido gracias al esfuerzo tan arduo, y muchas veces abnegado, que han protagonizado determinados individuos y colectividades. No se nos ha dispensado “nada” como un regalo providencial derramado por las generosas manos de

⁵⁶ Lo racional siempre puede disolverse en lo irracional; la sospecha y el escepticismo siempre pueden cundir y triunfar, para enseñorearse incluso de las mentes más cultivadas. Pero, análogamente, siempre cabe superar lo irracional en lo racional. Optar por uno u otro término obedecerá a una motivación determinada, cuya elección, en tantas ocasiones, sólo será justificada, adecuadamente, por la propia voluntad. Mientras que un énfasis excesivo en lo irracional, una tentativa denodada de “apagar” todo viso de subjetividad, para así sumergir la conciencia trascendental en estructuras inconscientes (como pretenden los herederos posmodernos de Freud), exhibe el indudable riesgo de conducir al oscurantismo y al despotismo, sólo la razón ofrece un mecanismo, de tendencia universal, que nos capacita para la autocritica y, por tanto, para la corrección y superación de la propia razón. Lo irracional sucumbe ante sí mismo, y se proyecta en una especie de masa amorfa e interminable, en un bucle que no contempla escapatoria, en un agujero negro que todo lo engulle a su voraz paso. La razón se relativiza a sí misma (esta capacidad reflexiva y autocritica de la razón la juzgo como su virtud más hermosa y enriquecedora), y se abre de modo potencialmente infinito. No es de extrañar, entonces, que la posmodernidad haya llevado, en el mejor de los casos, a un callejón sin salida, y, en el peor, a la ausencia de una reflexión propiamente filosófica, a la dependencia de teorías pseudocientíficas, al dogmatismo intelectual y a la consagración de la mediocridad especulativa y de la verbosidad (despojada, eso sí, de los atisbos de belleza expresiva que, en otros casos, contribuían a atemperar la vaciedad intelectual de su contenido: quien no se encuentra poseído por un ideal grande, valiente y ambicioso no puede componer nada sublime; todo se le antojará empequeñecido, y su propia filosofía resultará empobrecedora).

un *Deus ex machina*. La progresión, no lineal, pero sí creciente, hacia cotas abri-llantadas por una mayor capacidad de comprensión (al disponer de más datos, de más experiencias, de más puntos de vista, de mayores opciones de relativizar lo dado...: en suma, de un elenco aumentado de posibilidades de penetración racional... en la realidad, de orden científico o humanístico, revestidas, cada vez, de una mayor hondura), parece caracterizar el rumbo seguido por la historia de las ideas científicas y filosóficas.

La ciencia, en cierto sentido, no necesita de un “intérprete”, sea filosófico o sociológico, que vele por su comprensión. Ella misma, con base en su propio método, sienta las bases de su propio y más fidedigno entendimiento. Una cuestión distinta surge de la constatación de que, tanto por su grado de desarrollo (en el cual aún persisten numerosos e importantes interrogantes), como por las fronteras que erige su exitoso, pero no por ello omniabarcante, método, se muestre incapaz de cubrir todas las esferas que envuelven la vida humana. No existe una ciencia del arte, de la política, de la ética o de la religión, si por “ciencia” nos referimos a aquellas disciplinas que aplican el método hipotético-deductivo, dentro de cuyos márgenes la experimentación resulta esencial. Tampoco existe una “ciencia de la ciencia”, esto es, un estudio hipotético-experimental de la propia actividad científica. Late siempre una “desmesura” de comprensión en todo, incluso en esas luces que la ciencia revela, porque subsiste siempre la pregunta enfocada al significado de esos descubrimientos para “nosotros”, como seres humanos. Esta interpelación no responde a una búsqueda de objetividad, sino a un despliegue de creatividad subjetiva.

Ahora bien, ¿en qué consiste, con exactitud, el tan reivindicado “método científico”? Un método, como indica su etimología, constituye un “camino” (del griego *odos*), en este caso una vía adecuada para la adquisición de conocimientos contrastables. El epistemólogo argentino Mario Bunge considera que el método científico consta de una serie ordenada de operaciones⁵⁷: 1) enunciación de preguntas bien formuladas y verosímelmente fecundas; 2) el arbitrio de conjeturas, fundadas y contrastables con la experiencia, para contestar a esos interrogantes; 3) la derivación de las consecuencias lógicas que se desprenden de esas conjeturas; 4) el arbitrio de técnicas que sometan las conjeturas a un contraste; 5) contrastar, a su vez, esas técnicas para comprobar su relevancia y la fe que merecen; 6) llevar a cabo un contraste y una interpretación de los resultados; 7) estimar la pretensión de verdad de las conjeturas y la fidelidad de las técnicas empleadas; 8) determinar los dominios en los cuales valen las conjeturas y las técnicas, así como formular los nuevos problemas originados por la investigación.

Bunge presta gran atención a la susceptibilidad de contraste inherente a los enunciados científicos, como característica metodológica fundamental que distinguiría la ciencia de lo que no lo es. El uso de la categoría de “contraste”, en

⁵⁷ Cf. M. Bunge, *La Investigación Científica*, Ariel, Barcelona 1969, 25-26.

lugar de apelar a la de verificación, evitaría que cayéramos presos de la crítica de Popper, y proporcionaría un espacio teóricamente “neutro” con respecto a la disputa entre verificacionismo y falsacionismo (si bien se sitúa, a nuestro juicio, más cerca del segundo que del primero). Bunge lo define como “una consecuencia de la vigilancia crítica y de la recusación naturalista de los modos de conocimiento esotéricos es el falibilismo, o sea, el reconocimiento de que nuestro conocimiento del mundo es provisional e incierto –lo cual no excluye el progreso científico, sino que más bien lo exige”⁵⁸.

Sin embargo, la insistencia de Bunge en la necesidad de que las proposiciones científicas se sometan a contrastes (lógicos y experimentales) no puede olvidar que el método científico nunca se halla desligado de, al menos, otros dos factores, que también lo definen inextricablemente: la capacidad de ofrecer explicaciones en términos de causas y de efectos y la posibilidad de llevar a cabo predicciones. Explicaciones causales, contrastes y predicciones constituyen, así, los tres ejes vertebradores de la metodología científica. La ciencia no se diferencia del conocimiento ordinario únicamente en virtud de aspectos formales (convergen, de hecho, en el objeto, como sucede con frecuencia), sino también por lo que respecta al fin que persigue: al conocimiento ordinario quizás no le interese esclarecer la interrelación de las causas y de los efectos que concurren en un determinado fenómeno. Le podrán bastar intuiciones generales, más o menos acordes con la experiencia. A la ciencia, por el contrario, le resulta imprescindible obtener explicaciones que concatenen, analíticamente, causas y efectos. Y, por otra parte, la ciencia debe ser capaz de realizar predicciones, las cuales gozarán de un mayor grado de refinamiento conforme se incrementa el nivel de desarrollo coronado por esa disciplina científica. Si utilizamos una analogía temporal, cabe decir que el elemento de explicación causal corresponde a la dimensión de pasado, el de contraste a la de presente y el de predicción a la de futuro. Existen ramas del saber humano que permanecen suspendidas “a medio camino” en lo que concierne a la satisfacción de estos requisitos. Así, no pocas disciplinas humanísticas se muestran aptas para contrastar sus afirmaciones con pruebas “empíricas”: documentos históricos, las evidencias de la evolución del habla, estadísticas sociales, etc. Sin embargo, son incapaces de predecir, y, en la mayoría de los casos, de procurar explicaciones causales, y no meramente interpretativas (por muy sofisticadas que se nos manifiesten tales tentativas hermenéuticas), sobre su materia de estudio.

Por otra parte, la primera operación que Bunge le atribuye a una metodología científica se nos antoja sumamente problemática. ¿Qué significa enunciar preguntas bien formuladas y verosímelmente fecundas? ¿Cuándo y en qué contexto? Muchos interrogantes que hoy se plantea la ciencia (como la naturaleza de la conciencia –empresa estéril para los cánones del conductismo–, la física de la energía oscura...) carecían de “sentido” en etapas menos desarrolladas de la in-

⁵⁸ *Op. cit.*, 21.

dagación científica del mundo, e incluso habrían sido considerados infructíferos, inasequibles o sencillamente absurdos. No podemos saber qué posee o no sentido para la ciencia, porque los paradigmas conceptuales y teóricos cambian (si bien no –como se colige de las tesis de Kuhn– la metodología científica en cuanto tal). Más aún, ¿qué instancia habría de erigirse en autoridad legítima para determinar qué preguntas se hallan bien formuladas y cuáles no, más allá de las propias repercusiones hipotéticas y empíricas que presenten esos mismos interrogantes?

Parece que la propia evolución, sobre cuyas dinámicas la ciencia nos ilustra con tanta profundidad, nos ha dotado a los seres humanos de unos resortes excepciones de indeterminación y de fomento de nuestra creatividad hermenéutica: nada nos obliga a afanarnos, de modo exclusivo, en explicar científicamente el mundo, sino que podemos albergar también el anhelo de referir, existencialmente, el cosmos a nosotros mismos; de transformarlo, para así adecuarlo a nuestras aspiraciones más hondas. De las diversas posibilidades de vivir, a título individual, y de organizarnos en el plano colectivo, la ciencia no nos indica cuál hemos de escoger. La ciencia no nos dicta cómo hemos de actuar en cada preciso instante, o cómo hemos de canalizar, artísticamente, nuestras ansias. La ciencia nos informa sobre cómo hemos alcanzado la posición evolutiva que ahora ostentamos, y sobre las virtualidades que se nos han abierto como especie (y quizás, en un futuro, nos aleccione sobre los mecanismos concretos que han propiciado el nivel tan notable de indeterminación del que disfrutamos), pero no nos enseña cómo hemos de emplearlo, esto es, cómo hemos de vivir en nuestro propio espacio evolutivo.

Este hiato tan abrupto entre el conocimiento del mundo y la acción sobre él ni siquiera se franquearía con una hipotética unificación de naturaleza y cultura, de ciencias y humanidades, porque no responde, lo reiteramos, a una pretensión de objetividad, sino (dentro de los cánones marcados por el desenvolvimiento objetivo de la naturaleza) a un despliegue de creatividad, beneficiario del vasto y variadísimo elenco de opciones que brinda el hecho de poseer unas cimas tan extraordinarias de complejidad biológica (las cuales nos facultan para “indeterminarnos” con respecto al medio). Esta característica la encontramos ya incoada en todas las formas de vida, incluso en las más elementales (cuyos exponentes aprovechan los crecientes resortes de indeterminación que les confiere su desarrollo evolutivo para satisfacer, con mayor grado de plenitud, sus propios intereses), pero se manifiesta, de manera privilegiada, en el ser humano, como la especie (al menos que sepamos) más sofisticada y, por ende, más indeterminada en su relación con el medio.

La filosofía no puede pretender sustituir la ciencia, cuyo método ha probado ser el más eficaz a la hora de encontrar explicaciones, en términos de causas y efectos (aun como “modelos probabilísticos”, “patrones de inferencia”, “generalizaciones justificadas”...), de la práctica totalidad de los fenómenos que compa-

recen en el universo, gracias a combinar, en una feliz conjunción, observación experimental y razonamiento hipotético-deductivo (ayudada, en las disciplinas fundamentales, por un lenguaje, el matemático, que se intenta extender, progresivamente, a otras ramas del proyecto científico)⁵⁹. La filosofía ha de proponer *preguntas*, ha de ahondar en el ámbito del significado de los descubrimientos científicos para nosotros, como seres humanos, pero no debe imponerle, ‘*a priori*’, una determinada concepción a la ciencia. La filosofía ha de asumir un diálogo crítico con la ciencia, para así poner de relieve la envergadura de todo lo que resta por esclarecer: el *ignoramus*, aunque esta precaución parezca reprimir, a veces, el entusiasmo prematuro abrigado por el científico. La filosofía, por su íntimo proceder, se halla capacitada para ofrecer una perspectiva más amplia, más “holista”, cuyas disquisiciones “especulativas” pueden resultar enormemente útiles para la propia ciencia, al revelarle la magnitud del horizonte que aún ha de sondear, así como determinadas direcciones que puede seguir en su tentativa de responder a muchos de los interrogantes que alberga el espíritu humano. Por otra parte, no son pocas las ocasiones en las que la filosofía no se ha limitado a ofrecer una perspectiva sintética, sino que ha proporcionado, a través de finos y detallistas análisis de ciertos aspectos de la vida humana, una serie de consideraciones sumamente luminosas para la misma ciencia. Pensemos, por ejemplo, en el tratamiento de las emociones humanas llevado a cabo por la escuela fenomenológica.

El vigor de las grandes preguntas de la filosofía, ya desde sus albores en la civilización griega, ha fomentado la empresa científica, la cual, de hecho, con frecuencia ha reemplazado su antigua fuente nutricia en todo lo que concierne a la intelección racional del universo mediante causas. La filosofía sucumbió, en cierto modo, a sí misma. Ya desde Tales, su búsqueda de explicaciones de los fenómenos del cosmos, sin necesidad de apelar a fuerzas sobrenaturales, a la mitología y a la superstición, incubó un germen cuyo cultivo propagaría la ciencia moderna. Por otra parte, ya en la antigüedad, filósofos como Aristóteles, fino observador de la naturaleza biológica, y matemáticos como Arquímedes, realizaron contribu-

⁵⁹ No podemos detenernos ahora a analizar las implicaciones de la “feliz coincidencia”: el hecho de que hayamos sido capaces de describir, en lenguaje matemático, la estructura del universo, frente al criterio de, por ejemplo, Aristóteles. Para el Estagirita “no debe exigirse rigor matemático todo, sino tan sólo cuando se trata de objetos inmateriales. Y así, el método matemático no es el de los físicos; porque la materia es probablemente el fondo de toda la naturaleza” (*Metafísica* II, 3; nótese que, si bien es cierto que el método de la física no tiene por qué coincidir con el de la matemática, Aristóteles excluye radicalmente la posibilidad de que la matemática, ciencia de objetos inmateriales, vierta luz sobre cómo operan los objetos materiales). Sobre esta “casualidad”, cf. E. Wigner, “The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences”, en *Communications in Pure and Applied Mathematics*, vol. 13/1 (1960), 1-14. En cualquier caso, al estudiar la ciencia, ante todo, interacciones entre cuerpos materiales, parece razonable suponer que éstas, las cuales involucran distintas “unidades”, respondan, después de todo, a un tratamiento cuantitativo, el efectuado por las matemáticas, que no hace sino operar con “unidades”, para así establecer relaciones entre ellas en términos de ecuaciones. Por retrotraer la terminología cartesiana, si la ciencia aborda el estudio de las *res extensae*, es precisamente su extensión, su dimensión cuantitativa en el espacio y en el tiempo, lo que las convierte en susceptibles de una intelección en términos matemáticos, por lo que más que ante una feliz coincidencia estaríamos ante una necesidad impuesta por la propia naturaleza, así como por las relaciones cuantitativas que se establecen entre los objetos que la integran.

ciones de gran calibre, inmensamente útiles para la posteridad de la ciencia en la edad moderna.

La filosofía, escribe Bertrand Russell, yace en una “tierra de nadie” (“*No man’s land*”)⁶⁰ entre la ciencia y la creencia; entre lo justificable desde cánones puramente objetivos y aquello que precisa percatarse de la fuerza desplegada por la subjetividad humana; entre lo que únicamente responde al análisis racional y lo que exige advertir la centralidad de otros aspectos de la mente humana, como los sentimientos y las preferencias individuales. La filosofía, el “amor a la sabiduría”, puede propiciar el establecimiento de “puentes” esporádicos, y quizás permanentes, entre las ciencias de la naturaleza y aquellas disciplinas que exploran la complejidad del mundo humano, individual y social. Entre la ciencia y la creencia existe un vasto espacio de reflexión y de diálogo, cuyo punto focal gravita en torno a la persona humana, habitante, de manera simultánea, del mundo natural y del orbe cultural, del cual ella misma se erige en artífice: el mismo ser humano que contempla, al unísono, el cielo estrellado sobre su cabeza y la ley moral en su corazón⁶¹. Ese inmenso territorio no viene definido por la búsqueda de una explicación en términos causales, sino por el anhelo de una interpretación que nos permita comprendernos a nosotros mismos, y auspicie nuestro crecimiento como seres humanos, al propiciar que pensemos en libertad, para así superar las más diversas constricciones que se ciernan sobre nosotros, por utópico que resulte, y enriquecer, continuamente, la reflexión sobre nuestro papel en el mundo y como humanidad en la historia.

La “tragedia” de la filosofía estriba en esta doble, casi anfibológica, pertenencia a mundos bien distintos, si bien no por ello comunicables. La filosofía se ve presionada por unas ciencias que avanzan, a paso raudo, en su comprensión por medio de causas y efectos de la estructura y de las dinámicas que gobiernan el universo, y cuyos progresos cuestionan el estatuto epistemológico detentado por la propia filosofía y por las humanidades en general. Y, desde el otro extremo, la filosofía se enfrenta a la acusación de “racionalismo”: de intentar amoldarse a unos cánones científico-técnicos demasiado rígidos, incapaces de conferir un tratamiento adecuado a los fenómenos más profundos que sazonan la vida humana, tanto en el plano individual como en el colectivo. Si la filosofía se limita a “transcribir” el discurso científico, a actuar como una mera portavoz de las enseñanzas científicas, corre el riesgo de desprenderse de cualquier viso de relevancia para la aventura intelectual humana. Sus afirmaciones se nos antojarán superfluas, redundantes, vacías de contenido, pues la ciencia no necesita ningún intérprete: se basta a sí misma. Pero, por otra parte, si pierde de vista lo que las ciencias naturales nos revelan, desde una metodología nítidamente definida (la cual constituye, en principio, el mejor instrumento disponible para examinar la naturaleza física), se expone a claudicar ante su propio ensimismamiento, encerrada en la espesura

⁶⁰ Cf. B. Russell, *A History of Western Philosophy*, George Allen and UniwN LTD, Londres 1947, 10.

⁶¹ Cf. I. Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, epílogo.

hilvanada por su propio tejido conceptual, enredada en la madeja de sus propias y divagantes cavilaciones. Caerá, así, en el descrédito, ante los éxitos protagonizados por la racionalidad científico-técnica. La filosofía se encuentra condenada, o bendecida, a morar entre dos mundos, y a arrostrar una situación de críticas incessantes lanzadas desde ambos lados del espectro epistemológico; pero en ello reside, justamente, su valor: en fomentar la reflexión crítica, creativa y constructiva sobre los conocimientos que nos brindan las ciencias naturales, así como sobre el mundo propiamente humano, sobre la cultura y la historia. La filosofía no puede plegarse, por entero, a las ciencias naturales, ni tampoco abdicar, por completo, de toda exigencia de racionalidad.

Si, de acuerdo con Habermas, las ciencias empírico-analíticas se hallan motivadas por un interés técnico (al menos en la perspectiva de Sir Francis Bacon), las ciencias histórico-hermenéuticas poseen un interés práctico-interpretativo⁶², referido a la dimensión de comprensión de un sentido para la vida humana, una de cuyas principales traducciones desemboca en la esfera de la ética. La ciencia crítica, el tercer tipo considerado por Habermas, persigue la emancipación de la razón. En realidad, esta última finalidad la comparten, implícitamente, todas las disciplinas del conocimiento humano, pues todas favorecen un proceso de reflexión crítica sobre el mundo y sobre la vida humana, el cual nos obliga a cuestionar lo inmediatamente dado o lo establecido; en virtud de ello, es capaz de sembrar la semilla de la libertad en la mente humana.

Sin embargo, Habermas, así como autores de tendencia similar enmarcados dentro de la denominada “Escuela de Frankfurt”, no siempre clarifican, con el suficiente grado de rigor, si lo que ellos llaman “ideología” (cuyo calificativo atribuyen incluso al método científico, con pretensiones de objetividad) se refiere a la empresa intelectual de indagación en la estructura y en el funcionamiento del universo o, por el contrario, alude a las aplicaciones que, de todo ello, se obtengan en forma de técnica, con sus consecuencias tan evidentes para las relaciones sociales. Tachar el método científico de “ideológico”, estigmatizarlo como si se asemejara a un discurso político, esconde dos falacias: la primera, la ausencia de una definición nítida de lo que se entiende por “ideología” (¿falsa conciencia?; ¿conjunto de ideas asumidas?; en el primero de los casos, sostener que el método científico se halla revestido de ideología carece de una demostración convincente; en el segundo, se trata de una afirmación tan vaga que más bien se nos antoja una tautología impropia, la cual despoja la noción de “ideología” de todo significado, y la destierra al baúl de los términos “paraguas”); la segunda, la falta de una distinción precisa entre los resultados que alcanza el método científico, como herramienta para desentrañar la estructura y el funcionamiento del cosmos, y sus potenciales aplicaciones técnicas. La ecuación $E = mc^2$ no es ideológica: lo que cubriremos con el manto de la ideología será nuestro uso de las aplicaciones derivadas de este importante descubrimiento

⁶² Cf. J. Habermas, *Ciencia y Técnica como “Ideología”*, 159-181.

de Einstein. Defender que la idea misma de una tentativa de estudio científico del universo, amparada en el postulado de inteligibilidad de la materia, oculta ideología constituye una propuesta tan vacua, tan retrógrada, tan incapaz de expandir los horizontes del pensamiento humano, que priva el concepto de “ideología” de todo sentido teórico y práctico. Si todo es ideológico, nada lo es, y hablar de ideología se convierte en una tarea vana y ociosa.

La filosofía no puede arrogarse, en exclusiva, el propósito de emancipar al ser humano de las cadenas naturales o sociales. Ya en la antigua Grecia, la filosofía se concebía como una herramienta de liberación de los atavismos mitológicos, y propició, eventualmente, el surgimiento de las ciencias de la naturaleza como método de análisis sistemático del cosmos físico. Ciertamente, la racionalidad presenta el peligro, nada desdeñable, de imponer “nuevas esclavitudes”, de la misma manera que el progreso científico se nos muestra, a día de hoy, como una realidad ambivalente, si tenemos en cuenta el potencial destructivo, tanto para la humanidad como para la naturaleza, que exhibe⁶³. Un mayor número de posibilidades siempre llevará implícita una mayor cantidad de riesgos, y, por ello, un desafío más profundo para la razón y para el compromiso con el crecimiento ético de la humanidad. Sólo un diálogo crítico, sabiamente formulado, entre la ciencia, la filosofía y las humanidades coadyuvará a que convirtamos la racionalidad en un instrumento verdaderamente humanizador, cuya estela no ahogue otras dimensiones que enriquecen la vida humana.

La filosofía, en definitiva, no ha de temer los avances científicos, ni sentirse amenazada por una hipotética pérdida de “territorios vírgenes”, ante el avance del método hipotético-deductivo en esferas otrora examinadas por ella. Ha de manifestar, por el contrario, la osadía de entablar un diálogo crítico con la ciencia, consciente de que tanto los resultados de las ciencias naturales como los propios enunciados filosóficos difícilmente se desprenderán de su carácter de provisionalidad. En efecto, el principio de “falsación” de Popper⁶⁴ consagra, por así decirlo, la sospecha de “transitoriedad” sobre todo enunciado científico, y no puede entenderse sin el profundo impacto, no sólo científico, sino filosófico y cultural, que supuso la gran revolución experimentada por la física a comienzos del siglo XX, con la teoría cuántica de Planck y la relatividad de Einstein. El glorioso edificio de la física clásica, cuyos pilares se consideraban, poco antes, inexpugnables, prácticamente clausurados, se vio sometido (en virtud tanto de desarrollos teóricos como de datos empíricos, aportados por los trabajos de Michelson-Morley sobre

⁶³ Cf., a este respecto, Th. Adorno – M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.

⁶⁴ En expresivas palabras del propio Popper, “solo admitiré un sistema entre los científicos o empíricos si es susceptible de ser contrastado por la experiencia. Estas consideraciones nos sugieren que el criterio de demarcación que hemos de adoptar no es el de *verificabilidad*, sino el de *falsabilidad* de los sistemas. Dicho de otro modo: no exigiré que un sistema científico pueda ser seleccionado, de una vez para siempre, en un sentido positivo; pero sí que sea susceptible de selección en un sentido negativo por medio de contrastes o pruebas empíricas: *ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico*” (*La Lógica de la Investigación Científica*, Tecnos, Madrid 1973, 40; el subrayado no es nuestro).

la velocidad de la luz, el problema de la radiación del cuerpo negro, etc.) a una radical revisión en lo que concierne a sus fundamentos. Esta modificación de conceptos básicos de la ciencia convenció a muchos de que las teorías científicas no debían atribuirse la pretensión de “completitud” y de “incoregibilidad”.

Cada flamante descubrimiento científico inaugura nuevos interrogantes, y no parece posible poner término a este ‘*ignoramus*’, como si la arquitectónica de la ciencia pudiera darse por concluida en algún momento de la historia humana. Jamás estaremos seguros de que nuestros conceptos se hayan inmunizado frente a ulteriores y hondas transformaciones, ni albergaremos la certeza de que nuevos experimentos no revelen datos imprevistos, los cuales nos obliguen a reformar nuestras categorías científicas, o a ampliar nuestro horizonte de comprensión de una manera inimaginable en la actualidad. Algo similar puede decirse de la filosofía. Frente a la tentativa hegeliana de encontrar un concepto absoluto en el *hic et nunc*, cuyo contenido anticipe ya el advenimiento del espíritu absoluto, es necesario aceptar la provisionalidad de sus aseveraciones, en una historia que, como advirtiera, de modo clarividente, Dilthey, se halla aún en proceso, y sin visos de “cierre”: nada garantiza que el futuro no desafíe las concepciones tan sólidamente asentadas en el presente. De hecho, para Dilthey, deberíamos esperar a un hipotético final de la historia para alcanzar una comprensión cabal del sentido de su decurso temporal⁶⁵. Dada la escasa probabilidad de que ese final ocurra (y, menos aún, de que alguien logre sobreponerse a ese “final” de la historia, para mirar en retrospectiva al pasado y así esclarecer su significado pleno, a la luz de todos sus corolarios futuros), el filósofo habrá de aprender a convivir con un inexorable grado de provisionalidad, al menos en aquellas afirmaciones referidas tanto a estados del mundo como a situaciones de la vida humana en la historia. Esta constatación no excluye la posibilidad de que tanto en la naturaleza como en la historia comparezca un “espíritu”, un atisbo de permanencia aun en medio de lo pasajero, pero sí sugiere que nuestra comprensión de esa hipotética “esencia” adolecería, necesariamente, de provisionalidad y limitación.

En cualquier caso, el falibilismo popperiano exige, al menos, una matización: se nos antoja imprescindible establecer una jerarquía, tanto en las proposiciones teóricas como en los datos empíricos. Una teoría, por ejemplo la física newtoniana, sólo puede ser refutada por un experimento concreto si este último atañe, directamente, a una afirmación central inserta en su engranaje conceptual, no a una hipótesis derivada, susceptible de una explicación alternativa mediante inferencias distintas del mismo núcleo teórico. Así, puede que la teoría aún se muestre capaz, si extrae las consecuencias adecuadas de su núcleo teórico invariante, de dar razón del experimento que parece contradecirla. En caso contra-

⁶⁵ “*Erst im letzten Augenblick eines Lebens kann der Überschlag über seine Bedeutung gemacht werden (...). Man müsste das Ende des Lebenslaufes abwarten und könnte in der Todesstunde erst das Ganze überschauen, von dem aus die Beziehung seiner Teile feststellbar wäre*” (...) “*Man müsste das Ende der Geschichte erst abwarten, um für die Bestimmung ihrer Bedeutung das vollständige Material zu besitzen*” (W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 233-237)

rio, asistiríamos, en efecto, a la crisis de esa teoría, y a la necesidad de formular un nuevo esquema teórico, apto para integrar las afirmaciones contrastadas del marco conceptual anterior y aquéllas que escapan a su poder explicativo. Y en lo que respecta al experimento en cuestión, sólo si éste respondiera, con exactitud, a las condiciones empíricas establecidas por la teoría (como cláusula de validez de sus afirmaciones), podría considerarse como potencialmente “discriminador” de la corrección de ese marco conceptual.

Por otra parte, no debemos olvidar que es preciso distinguir entre los “hechos” (en cuanto evidencias empíricas) y las “teorías” o “hipótesis explicativas” (como tentativas de justificación racional de los hechos). La evolución de las especies, por ejemplo, no es susceptible de falsación, por constituir un *factum*, inasequible a la disquisición teórica. No es legítimo cuestionar el resultado empírico en sí, sino *sus implicaciones hermenéuticas*. Lo “falsable” no es la evolución, sino la explicación que se ofrezca de este fenómeno (el mecanismo específico: combinación de mutaciones genéticas azarosas con selección natural, en el caso de la síntesis neodarwiniana). La teoría de la relatividad general no niega el hecho de que los cuerpos masivos se atraigan mutuamente: esta observación constituye una evidencia empírica irrefutable. La teoría de Einstein, sin embargo, cuestiona la explicación newtoniana de este dato, para proporcionar una justificación alternativa, cuyas ecuaciones abordan la física de Newton como caso límite. Lógicamente, en aquellos hechos obtenidos a partir de evidencias empíricas más sofisticadas, así como de dispositivos experimentales más complejos, podrá cuestionarse (y “falsarse”) el operativo concreto diseñado para alcanzar esa información, pero no el resultado en cuanto tal, al menos si se aceptan las condiciones metodológicas de partida.

En último término, la tesis de Popper debería tomarse, en coherencia con sus postulados, como una teoría provisional, y sujeta al mismo nivel de indeterminación que ella atribuye a todo enunciado científico y, por supuesto, filosófico (“al absolutizar”, inevitablemente, esa provisionalidad, ese “poder-ser”, esa incesante capacidad de formular más y más preguntas, de profundizar aún más, de “crear”).

A la conciencia de la provisionalidad del conocimiento científica también ha contribuido, y en no menor medida que los descubrimientos en el ámbito de la física, el teorema de Gödel, según el cual, en un sistema consistente, capaz de producir la aritmética elemental, existen fórmulas que no se pueden probar, pero las cuales resultan verdaderas (por ejemplo, “esta fórmula no se puede probar dentro del sistema”)⁶⁶. Si bien toda extrapolación de un resultado afianzado en

⁶⁶ Cf. J. Lucas, “Minds, machines and Gödel”, *Philosophy* 36(1961), 112-127. Lucas emplea el teorema de Gödel para mostrar las insuficiencias de una perspectiva puramente mecanicista en el análisis de la mente humana. Las deficiencias del mecanicismo no se refieren, sin embargo, únicamente al estudio de la mente: afectan a la biología en cuanto ciencia. Ideas como “emergencia de niveles”, organicismo, “*autoergía*”... ¿no indican que un modelo exclusivamente mecanicista se muestra incapaz de dar cuenta de la complejidad presente en el ámbito de los seres vivos? El “efecto” que sigue a la causa no es, conforme se incrementa la complejidad de la materia, unívoco (ni siquiera en los niveles elementales: la mecánica

una determinada disciplina a otra presenta siempre riesgos, las conclusiones filosóficas que se obtienen del teorema de Gödel, cuyos frutos sepultaron el sueño formalista de David Hilbert de una fundamentación lógica completa y consistente de la matemática, parecen apuntar al hecho de que ninguna explicación científica podría conquistar nunca un carácter definitivo. Ya con anterioridad al histórico trabajo de Kurt Gödel⁶⁷ se había generado “un estado de opinión en el que se admitía tácitamente que todos los sectores del pensamiento matemático podían ser dotados de unos conjuntos de axiomas susceptibles de desarrollar sistemáticamente la infinita totalidad de proposiciones verdaderas suscitados en el campo sujeto a investigación. El trabajo de Gödel demostró que esta suposición es insostenible. Puso frente a los matemáticos la asombrosa y melancólica conclusión de que el método axiomático posee ciertas limitaciones intrínsecas que excluyen la posibilidad de que ni siquiera la aritmética ordinaria de los números enteros pueda llegar a ser plenamente axiomatizada. Y aún más, demostró que es imposible establecer la consistencia lógica interna de una amplia clase de sistemas deductivos –la aritmética elemental, por ejemplo–, a menos que se adopten principios tan completos de razonamiento que su consistencia interna quede tan sujeta a la duda como la de los propios sistemas. A la luz de estas conclusiones, resulta inalcanzable una completa sistematización final de muchas y muy importantes zonas de las matemáticas y no puede darse ninguna garantía absolutamente impecable de que muchas de las más significativas ramas del pensamiento matemático se hallen enteramente libres de toda contradicción interna. Los descubrimientos de Gödel socavaron, así, prejuicios profundamente arraigados y demolieron las antiguas esperanzas que estaban siendo nuevamente alimentadas por la investigación en torno a los fundamentos de las matemáticas”⁶⁸.

En el ámbito de la filosofía de la ciencia, la “indecidibilidad” de todo conjunto axiomático (del cual puedan deducirse fórmulas bien formadas) indica, de alguna manera, que toda teoría científica que aspire a consagrarse como una “teoría del todo”, o como una “teoría final”, deberá ser capaz de condensar la totalidad de sus enunciados en un elenco, completo y consistente, de principios básicos. Ahora bien, y si dejamos de lado, por el momento, la imposibilidad de “verificar” (por entero y experimentalmente) un enunciado singular, en el plano estrictamente teórico, y a la luz del teorema de Gödel, es patente que ningún conjunto de afirmaciones erigidas en “puntos de partida”, en “axiomas”, gozaría, al mismo tiempo, de completitud y consistencia. Surgirían siempre proposiciones indecibles, deducidas del conjunto axiomático de partida. Siempre existiría una *petitio principii*, la cual llevaría a cuestionar la fundamentación de ese repertorio de principios, interpelación que se prolongaría *ad infinitum*... Ninguna teoría científica

cuántica así lo sugiere), por lo que el “mecanismo” preciso no es susceptible de esclarecimiento “mecánico-lineal”.

⁶⁷ Cf. K. Gödel, “Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme”, *Monathefte für Mathematik* 38/1 (1931), 173-198.

⁶⁸ E. Nagel – J.R. Newman, *El Teorema de Gödel*, Tecnos, Madrid 2007, 20-21.

podría arrogarse la condición de “teoría del todo”, y menos aún alzarse como teoría de sí misma.

Esta condena a la provisionalidad supone, no obstante, un aliciente, revestido de extraordinario valor, para la búsqueda de la verdad científica. Evoca que ninguna generación consumará nunca la empresa del conocimiento. Toda época tendrá algo que decir, y podrá estampar su rúbrica intransferible en la gran tarea de desentrañar ese caudal, nunca exhausto, que amalgama los vastos misterios del universo⁶⁹. Por ello, la lógica no demuestra la incapacidad de la razón para comprender el mundo, sino la infinitud potencial ínsita a ese ejercicio de comprensión, que jamás se agotaría en un conjunto cerrado de axiomas, a partir de los cuales se dedujeran todas las proposiciones posibles. Señala, nuevamente, la provisionalidad de todo resultado presente de la razón; no la “abdicación” de esta facultad, sino su disponibilidad permanente, su sacrificio en aras de una tarea siempre inconclusa: la de avanzar en el entendimiento de la realidad.

5. CIENCIA Y FILOSOFÍA ANTE EL DRAMA DEL SUFRIMIENTO HUMANO

Tanto la ciencia como la filosofía poseen un objetivo claro, a veces afirmado explícitamente, pero normalmente asumido de manera implícita: aliviar el sufrimiento humano. He aquí su responsabilidad común y convergente (pero no única). Al saciar nuestro anhelo de conocimiento, esa ansia indómita de respuestas al incesante raudal de preguntas que brota de nuestro espíritu, la ciencia mitiga nuestro sufrimiento, nuestro desconsuelo ante esa orfandad de comprensión que nos aflige, sanada, progresiva pero tenuemente, gracias a los descubrimientos relativos a la estructura y al funcionamiento del cosmos (aunque el estallido de interrogantes inesperados que desatan nos suma, nuevamente, en la impotencia...). Análogamente, la filosofía, y las disciplinas humanísticas en general, amplían nuestros horizontes de pensamiento, y nos permiten reflexionar, críticamente, sobre la historia y sobre las formas de organización social, para iluminarnos en nuestra ardua y esquiva tentativa de edificar un mundo en cuyo seno las virtualidades humanas se desplieguen en plenitud.

En numerosas ocasiones, la ciencia aborda, de modo explícito, esa indeclinable tarea de luchar contra el sufrimiento humano. En el caso del estudio del cerebro, no podemos olvidar, por intrincados y abstractos que muchas veces se nos antojen los debates sobre la naturaleza de la mente humana, que la ciencia

⁶⁹ Como escriben Nagel y Newman, “no debe considerarse el teorema de Gödel como una invitación a la desesperanza ni como una excusa para la alusión al misterio. El descubrimiento de que existen verdades aritméticas que no pueden ser demostradas formalmente no significa que existan verdades que hayan de permanecer en una eterna imposibilidad de ser conocidas ni que una intuición “mística” (de especie y autoridad radicalmente distintas de la habitualmente operativa en los progresos intelectuales) deba reemplazar a la prueba convincente”. El teorema de Gödel sostiene, por el contrario, “que los recursos del intelecto humano no han sido, ni pueden ser, plenamente formalizados, y que subsiste la posibilidad de descubrir nuevos principios de demostración (...). Es un motivo no para el desaliento, sino para una renovada apreciación de los poderes de la razón creadora” (*op. cit.*, 121).

se enfrenta a un reto primoroso: encontrar remedios para tantas enfermedades neurodegenerativas y para tantos trastornos psiquiátricos que impiden, a numerosas personas, llevar una vida auténticamente humana. Por su parte, la filosofía no puede conformarse con un discurrir perenne en torno a cuestiones imbuidas de notable complejidad teórica, asentada, cómodamente, en una posición de im-pasible “mera observadora”, inmersa en simples discusiones teóricas que la enceguezcan ante la realidad de dolor, y ajena al afán de esperanza y de triunfo sobre las adversidades que albergan tantos seres humanos: ha de juzgar, sabiamente, las ingentes posibilidades que la ciencia ofrece de cara a la transformación de la vida humana, para así proponer visiones del ser humano y de la sociedad que no sólo atraviesen el riguroso filtro de las exigencias de consistencia argumentativa, sino que también se comprometan con la mejora de la existencia de todos, y en especial de los más vulnerables. Ni la ciencia ni la filosofía nos librarán de la muerte, ni de tantas otras problemáticas angustiosas que nos asedian. Tampoco nos instruirán en el amor. Persiste un vasto espacio reservado al ámbito de las creencias, pero hemos de confiar en la capacidad tanto de la ciencia como de la filosofía a la hora de ayudarnos a entender quiénes somos, qué podemos conocer y qué debemos hacer para atenuar el sufrimiento, individual y colectivo, y así crecer como seres humanos.

Ahora bien, y si circunscribimos nuestra reflexión a lo que la ciencia nos enseña sobre el ser humano, sobre su mente y sobre su posición en el cosmos, ¿en qué lugar queda nuestra especie a la luz de los descubrimientos de disciplinas como la física, la biología y la neurociencia? Para algunos autores, los principales hallazgos científicos de los últimos siglos, desde el nacimiento de la ciencia moderna en las postrimerías del Renacimiento, habrían promovido una progresiva “descentralización” del ser humano, despojado, ya en los albores de la modernidad, de esa ubicación en el centro del universo, en el núcleo de la creación divina: destronado de ese sitio supremo que parecía haberse atribuido a sí mismo desde la más remota antigüedad.

Una cita paradigmática de esta actitud la encontramos en una de las conferencias introductorias al psicoanálisis que pronunciara Freud en 1916: “En el curso de los tiempos, la humanidad ha debido soportar de parte de la ciencia dos grandes afrentas a su ingenuo amor propio. La primera, cuando se enteró de que nuestra tierra no era el centro del universo, sino una ínfima partícula dentro de un sistema cósmico apenas imaginable en su grandeza. Para nosotros, está afrenta se asocia al nombre de Copérnico, aunque ya la ciencia alejandrina había proclamado algo semejante. La segunda, cuando la investigación biológica redujo a la nada el supuesto privilegio que se había conferido al hombre en la Creación, demostrando que provenía del reino animal y poseía una inderogable naturaleza animal. Esta subversión se ha consumado en nuestros días bajo la influencia de Darwin, Wallace y sus predecesores, no sin la más encarnizada renuencia de los contemporáneos. Una tercera y más sensible afrenta, empero, está destinada a experimentar hoy la manía humana de grandeza por obra de la investigación psico-

lógica; ésta pretende demostrarle al yo que ni siquiera es el amo de su propia casa, sino que depende de unas mezquinas noticias sobre lo que ocurre inconscientemente en su alma. Tampoco fuimos nosotros, los psicoanalistas, los primeros en hacer esta llamada a mirar dentro de la propia casa; pero parece estarnos deparado sustentarlo con gran insistencia y corroborarlo con un material empírico al alcance de cualquiera. De ahí el rechazo general a nuestra ciencia, el descuido por todos los miramientos de la urbanidad académica y el hecho de que la oposición se haya sacudido todos los frenos que impone la lógica imparcial; y a esto se suma, como pronto escucharán ustedes, que estamos destinados a turbar la paz de este mundo todavía de otras maneras⁷⁰.

No le falta razón a Freud al afirmar que los avances en la comprensión científica del mundo han puesto de relieve la ausencia de ese carácter “especial” en la constitución física, química y biológica del ser humano. De hecho, la neurociencia ha mostrado que los mecanismos fundamentales subyacentes, por ejemplo, al almacenamiento de la memoria los compartimos con los animales menos evolucionados (los trabajos del ya citado Kandel apuntan en esta dirección). Por otra parte, nuestra estructura genética, nuestro genoma, no difiere sustancialmente de la que atesoran otros animales indudablemente menos desarrollados. No nos alzamos, por tanto, ni en el centro del universo ni en el de la naturaleza, y probablemente tampoco en el de nosotros mismos, pero persiste un problema, enunciado con notable maestría por Pascal: “el hombre es una caña, pero una caña que piensa”⁷¹. Aun desprovisto de una centralidad “física” y “biológica”, se yergue todavía como poseedor de inteligencia, cuya fuerza lo capacita para descubrir las leyes fundamentales que rigen el funcionamiento del universo, así como para tomar él mismo conciencia de que no ocupa el centro del cosmos, ni detenta ninguna prerrogativa “biológica”. Por ello, el enigma que envuelve la mente humana cobra una trascendencia especial. Aun sin encarnar el centro del universo, el ser humano se halla dotado de la que, al menos por ahora, constituye la estructura más compleja del cosmos: el cerebro, un fabuloso engranaje que consta de aproximadamente ochenta mil millones de neuronas, y cuya sofisticación ha permitido que emerjan la actividad artística, la política, la científica...

La reflexión sobre la “posición ontológica” de la humanidad en el seno de la naturaleza no puede desdeñarse. Representar un eslabón tardío en la vasta cadena evolutiva no debe inducirnos a olvidar la importancia tan extraordinaria que adquiere, incluso en términos puramente evolutivos, el nacimiento de la cultura con el *Homo sapiens*. La belleza de la teoría de la evolución reside en su capacidad para establecer un nexo que vincula todas las formas de vida⁷². La fascinante varie-

⁷⁰ Cf. S. Freud, “La fijación al trauma, lo inconsciente”, en *Lecciones Introductorias al Psicoanálisis*, lección XVIII, en *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1981, vol. II.

⁷¹ Cf. B. Pascal, *Pensamientos*, Alianza, Madrid 2004, B 347.

⁷² La evolución por selección natural, descubierta por Charles Darwin (1809-1882) y Alfred Russell Wallace (1823-1913), nos ofrece el marco conceptual para entender la historia natural de la vida. Según el gran zoólogo alemán Ernst Mayr (1904-2005), el paradigma evolucionista planteado por Darwin puede

dad de seres que puebla la Tierra emerge, en último término, de una manifestación primitiva de vida. El descubrimiento de la evolución de la vida, y de cómo el tejido que ha hilvanado a lo largo de millones de años propicia que se corone esa cúspide de complejidad que se perfila en la mente humana⁷³, constituye, así, uno de los mayores logros conquistados por la ciencia: el hallazgo del “suelo común”, del sustrato que hermana todos los vivientes. La teoría de la evolución proporciona una síntesis magistral, cuyo poder explicativo afianza la visión científica del mundo, y brinda un fértil campo de meditación para todos los ámbitos del conocimiento. Esclarece el marco global por cuyas sendas discurre la vida en sus profundas muestras. Pero, nuevamente, la ciencia, aunque nos proporcione una idea precisa de cómo se llega, en el plano natural, hasta el estado actual jalonado por la especie humana, no apaga la urgencia de reflexionar sobre la significación que ese dilatado proceso ostenta para nosotros, como individuos y como humanidad. Por ello, la filosofía resulta aún necesaria.

expresarse en cinco proposiciones de gran envergadura científica (*One Long Argument. Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought*, Harvard University Press, Cambridge MA 1991, 35-47): 1) La idea de evolución como tal, esto es, la noción de que la vida en la Tierra no se mantiene en una situación estática o cíclica y reiterativa, sino que se ve sometida a un cambio continuo, el cual se traduce en las variaciones experimentadas por los organismos a lo largo del tiempo; 2) la tesis de que todas las formas de vida descienden de un ancestro común, como “ramas” de un tronco que brota de unas mismas raíces (hecho que vincula, mutuamente, todos los reinos biológicos, en virtud de un origen compartido, cuyos fundamentos remiten a la primera manifestación de vida que existió en la Tierra); 3) la posibilidad de que el número de especies varíe y, ocasionalmente, se multiplique (la cantidad de especies en la Tierra no permanece, en definitiva, constante); 4) el concepto de que los cambios evolutivos acontecen de manera gradual, en una perspectiva análoga al “*natura non facit saltum*” (lema latino empleado por el propio Darwin; véase R.C. Stauffer (ed.), *Charles Darwin's Natural Selection. Being the Second Part of His Big Species Book Written from 1856 to 1858*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, capítulo 8, “*Difficulties in transitions*”, 25: “*Do quite new organisms appear? “Natura non facit saltum”; kinds of transitions*”), consideración que no excluye, de por sí, la posibilidad de un equilibrio puntuado, como el sugerido por Stephen Jay Gould, sino que descarta que se produzcan “saltos” de una especie a otra en una única generación (éstos acaecen, al contrario, a lo largo de multitud de generaciones); la teoría de la selección natural, como principal mecanismo que explica la evolución de unas formas de vida hacia otras, al establecer que la naturaleza favorece la supervivencia de los individuos mejor adaptados a un medio específico.

⁷³ Hemos de advertir, en todo caso, que no existe una tendencia lineal hacia la complejidad en el seno de la trama evolutiva: también se aprecian “transiciones” hacia estructuras dotadas de una menor sofisticación, las cuales poseen, sin embargo (como en el caso de determinados virus), gran eficacia biológica. De hecho, en el estudio de la evolución parece preciso evitar tres malentendidos típicos. En primer lugar, la suposición de que todas las teorías sobre esta temática no constituyen más que meros cambios especulativos, no susceptibles de someterse a métodos de contraste. Si bien es cierto que los registros fósiles son limitados y adolecen de fragmentariedad, existen criterios objetivos de valoración, por lo que no todas las tesis gozan del mismo grado de verosimilitud. En segundo lugar, la tentación de concebir el proceso evolutivo de manera teleológica, como si condujera, inexorablemente, hacia cotas revestidas de mayor progreso y sofisticación (esto es, hacia una mejora real con respecto a lo que subsistía previamente). No se alza una dirección única en la evolución. Su finalidad estriba en la obtención de una adaptación más eficiente al medio, pero se contemplan numerosos modos de lograr este objetivo. Determinados organismos procariontes, por ejemplo, llevan adaptados a su medio (muchos de ellos de condiciones extremas) millones de años, y de una forma muy efectiva. No destaca, por tanto, una senda unívoca hacia niveles provistos de mayor complejidad. Y, en tercer lugar, la tendencia a pensar que la ontogenia recapitula la filogenia (véase al respecto –aun circunscrito a la temática de la evolución del sistema nervioso– L.R. Squire - D. Berg - F. L. Bloom - S. du Lac - A. Ghosh - N.C. Spitzer, *Fundamental Neuroscience*, Academic Press, Amsterdam 2008, 1022-1024).

Digamos, de manera sintética, que las contribuciones que la filosofía puede aportar a la neurociencia no pertenecen a un orden estrictamente científico. Desde una perspectiva puramente neurocientífica, la especulación filosófica sirve de poco. De hecho, históricamente se comprueba cómo rara vez han auspiciado los filósofos un descubrimiento relevante, cuyas consecuencias refinaran la comprensión científica de la naturaleza (menos aún la del sistema nervioso). La ayuda más valiosa que la filosofía les ha prestado a las ciencias estriba en haber suscitado la génesis de la ciencia misma. No se capta, adecuadamente, el vigor científico desplegado por la modernidad sin las preguntas, planteadas ya por los filósofos griegos, en torno al cosmos y al ser humano. La filosofía difundió un anhelo de entendimiento tan bello y tan profundo que sólo un método científico lo podía satisfacer. La ciencia, en este sentido, asesinó, o más bien suplantó, “al padre”, en la resolución de muchos de los problemas formulados por la filosofía.

Más allá de aquellos elementos parciales en los que la filosofía pueda haber colaborado, fructíferamente, con las ciencias naturales (en el caso de las neurociencias, en el análisis de aspectos como los *qualia*, o en la distinción entre sintáctica y semántica a propósito de la inteligencia artificial), es patente que el quehacer filosófico ni puede, ni en realidad ha de pretender, impulsar la investigación científica. El esclarecimiento de la estructura y del funcionamiento de la mente humana les corresponde a las ciencias naturales. La filosofía, embarcada en un diálogo crítico con estas disciplinas, posee una tarea que no carece, en modo alguno, de relevancia: su responsabilidad radica en ofrecer interpretaciones existenciales que contemplen, entre otras dimensiones, los logros fraguados por las ciencias de la naturaleza.

Es, por tanto, en la empresa indeclinable de referir al ámbito del sujeto cognoscente los resultados que nos depara el método científico donde se define el alma del quehacer filosófico. Las filosofías de la mente, empeñadas, en no pocas ocasiones, en actuar como una “ciencia en paralelo” (la cual aspira a desentrañar una serie de enigmas que, por su propio concepto, sólo pueden escrutarse a través de las lentes suministradas por una metodología propiamente científica, y no mediante la fragilidad de la que adolecen las conjeturas filosóficas), producen el espejismo tan ilusorio de que han contribuido “en algo” al progreso científico. Sin embargo, si se afanan en presentarse como “ciencias en paralelo” (cuando ni por sus procedimientos ni por sus instrumentos intelectuales son capaces de cumplir el papel ejercido por las ciencias naturales), corren el peligro de verse privadas de todo viso de utilidad, tanto para la ciencia (pues no requiere de su apoyo) como para la propia filosofía (que desconfiará de la “objetividad” de sus enunciados).

La filosofía (y las ciencias humanas en general) ha de buscar una interpretación humana de los avances protagonizados por la ciencia: un “saber para sí”, el cual entronca, de manera privilegiada, con ramas como la ética. Meditar, por ejemplo, sobre las implicaciones tan hondas que dimanan de la provisionalidad inherente a toda ciencia, ponderar la posición cosmológica y biológica de la hu-

manidad a la luz de la teoría de la evolución, reflexionar sobre los hallazgos más recientes de la neurociencia en torno a facultades como la memoria, el aprendizaje y el lenguaje..., ¿no nutre, todo ello, la tarea filosófica con una savia siempre nueva, dado que la ciencia difícilmente cesará de iluminar nuestra comprensión del mundo con elementos sugestivos? Lógicamente, el objetivismo no puede agotar la finalidad de la filosofía. A diferencia de las ciencias naturales, la filosofía no persigue la objetividad, sino referir la comprensión del mundo y de la historia a la problemática vinculada al sujeto humano que conoce y actúa. El ser humano no puede desprenderse de su condición de sujeto, afectado por una problemática existencial determinada, cuando se aventura a entender la realidad que lo circunda. Las ciencias quizás lo logren, pero a costa de desligarse de la situación existencial del sujeto, y de renunciar, en consecuencia, a participar, de modo directo, en la edificación del mundo humano. Por ello, la ciencia poco o nada nos desvela sobre cómo hemos de orientar nuestras vidas, o sobre cómo han de regirse nuestras sociedades. Les incumbe a las ciencias humanas, y en especial a la filosofía (como “síntesis”, por así decirlo, del espíritu que define estas disciplinas), elaborar una reflexión sobre el lugar del hombre en el universo. Habrán de encaramarse, claro está, a los resultados obtenidos por la ciencia, pero deberán tomarlos como puntos de partida, nunca como elementos de “clausura”, que veten todo ulterior cuestionamiento crítico.

La filosofía se encuentra llamada a fomentar un intercambio fecundo con las ciencias, al “ampliar” su horizonte de visión. La filosofía debe escuchar, con humildad, a la ciencia, porque no goza de ningún privilegio epistemológico. Su cometido reside en propiciar una reflexión profunda sobre los fundamentos, el alcance y los retos de la ciencia, en especial en lo que concierne a su papel en la sociedad y en nuestra comprensión de nosotros mismos.

Entre la ciencia y la filosofía ha de predominar, en suma, una relación guiada por el principio de “solidaridad hermenéutica”: la filosofía no puede permanecer, en su interpretación del mundo, de la historia y del ser humano, ajena a los descubrimientos científicos más trascendentales; pero, a su vez, se siente conminada a contribuir a que la ciencia se percate de sus inderogables limitaciones, así como de la provisionalidad inherente a sus enunciados. La ciencia proporcionará una “base material” sobre la que asentar la reflexión filosófica, y la filosofía brindará una “perspectiva hermenéutica”, destinada a interpretar los hallazgos científicos de cara a una posible comprensión de la vida humana. La filosofía no actuará como sucedánea de la ciencia, al menos en lo que respecta a la elucidación de la estructura material que compone la naturaleza, sino que se esmerará en prestar atención a los múltiples hallazgos realizados por las distintas disciplinas científicas (consciente, eso sí, de su fragmentariedad, de su infranqueable “precariedad”). La ciencia, por su parte, difícilmente se erigirá en sustituta de la filosofía en la búsqueda de “interpretaciones creativas”, ligadas a las diferentes culturas y subsidiarias de los diversos momentos históricos, sobre el significado que exhiben los avances científicos para el ser humano, a título individual y colectivo.

La ciencia, en definitiva, procura la clave metodológica para desentrañar el orden material que gobierna el universo, mientras que la filosofía se afana, en cada momento histórico, por entender el mundo humano (también las repercusiones de los avances científicos para la comprensión que la humanidad adquiere, de forma gradual, de sí misma), así como por “anticipar” un futuro siempre abierto, y sondear, continuamente, la pregunta sobre cómo hemos de configurar el porvenir, para que satisfaga las exigencias que cada época proyecta sobre el devenir humano.

La filosofía constituye un ofrecimiento, una entrega a la posibilidad de crear, y su cultivo brota de la necesidad de pensar nuestro lugar en el mundo, así como de reflexionar sobre cómo canalizar el exceso de energía que alberga el espíritu humano: las hermosas aguas de la filosofía fluyen de ponderar cómo vivir, cómo alumbrar un sentido en cuanto creación, en cuanto *novum*, como desafío a la mismidad del mundo.

MISMIDAD, DEVENIR Y CONCIENCIA

La filosofía interpreta el mundo, pero se afana, más aún, en crearlo. Tal y como hemos querido mostrar en las páginas anteriores, la filosofía no ha de pretender entrar en competencia con las ciencias experimentales en el esclarecimiento de la estructura y del funcionamiento del universo. Tampoco puede agotar su labor en la interpretación de lo ya dado. La filosofía debe abrirse al futuro, al *novum*, a la creación de lo interpretable. Inspirada en el legado que le otorgan tanto la visión científica del mundo como su propia tradición (y abierta, en la medida de lo posible, a la diversidad de acervos existentes en la historia de las distintas culturas), ha de pensar lo dado y forjar lo nuevo. Este cometido aproxima la labor filosófica al ámbito de la creatividad estética e histórica: la filosofía *ofrece* el pensar a la posibilidad de engendrar lo nuevo.

La filosofía se entrega, en suma, a aquello que desafía, máximamente, lo dado. Sin embargo, y para emprender esta tarea, ha de comprender primero, cabalmente, en qué consiste lo dado, y ha de elucidar la naturaleza de su relación con la conciencia que interroga y reta lo dado en su mismidad. Pensar el mundo equivaldrá, entonces, a desplegar el vasto elenco de sus posibilidades, a contemplar en él una fuente de inspiración inconmensurable para imaginar lo nuevo, así como para franquear el pórtico de un universo de pureza, la entrada a la esfera de lo incondicionado, del don abnegado: el acceso al reino de la libertad. La filosofía resplandece, por tanto, como crítica del mundo y fascinación ante el poder creativo, ante la vida, y deviene en apasionamiento, en *entusiasmo*, en amor al saber y en anhelo de desprendimiento y sacrificio de toda “mismidad”, para brindarse, irrestrictamente, a la creación.

1. LOS SENTIDOS DEL SER

1.1. La relación del ser consigo mismo

Antes de iniciar nuestro análisis sobre la mismidad del mundo y su desafío por parte de la conciencia, resulta conveniente que nos detengamos en el examen de los *sentidos del ser*. Al emplear la expresión “sentidos del ser”, no nos referimos a

la cuestión clásica asociada a los significados que adopta el “ser” en, por ejemplo, Aristóteles, gracias a su “descubrimiento” de la analogía (tema abordado, con notable profundidad, por Brentano)⁷⁴, ni al estudio de las categorías barajadas por la metafísica clásica (los modos de atribución), ni a ninguna temática vinculada a la ciencia lógica. Tampoco aludimos a la elucidación de la idea de ser en Heidegger, pues ésta, por concepto, no es susceptible de esclarecimiento. El propio Heidegger advierte contra toda pretensión de identificar el ser con lo más universal, con lo indefinible o con aquello que es evidente por sí mismo⁷⁵, para acusar, de hecho, a toda la tradición ontológica occidental (ya desde Parménides, lo que incluiría a las más altas cimas que han ennoblecido la metafísica, como Platón, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto, Suárez, Descartes, Leibniz y Hegel) de haber encubierto y “oscurecido” el ser, pero sin ofrecer otra alternativa que su dilucidación en el “ser-ahí” que se interroga por el ser (la analítica ontológica del *Dasein*, como puesta al descubierto del horizonte para una interpretación del sentido del ser en general). Esta sugerencia (tan antropocéntrica –e incluso de cadencia solipsista– como ciertas aseveraciones típicas de la filosofía clásica) incurre en un flagrante círculo vicioso, porque el sentido del ser del *Dasein* se erige en clave hermenéutica del ser, y el ser deviene, entonces, en “aquello por lo que se pregunta el *Dasein*”: no se capta en su pureza, en su poder *creador*, sino tan sólo en la problemática existencial concreta que afecta al ser-ahí.

Por otra parte, un análisis fenomenológico, en sintonía con el planteamiento filosófico delineado por Husserl, conduce a poco⁷⁶. La mejor aplicación de la

⁷⁴ Cf. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1862.

⁷⁵ Los prejuicios principales que, en opinión de Heidegger, “suscitan y alimentan la convicción de que no es necesario preguntar por el ser”, dimanar, piensa el célebre filósofo alemán, de las raíces más profundas de la ontología antigua, y consisten, fundamentalmente, en tres: “el ‘ser’ es el concepto ‘más universal’ (...). El concepto de ‘ser’ es indefinible. Es lo que se ha concluido de su suprema universalidad (...). El ser no es derivable definitivamente desde conceptos más altos, ni puede ser explicado mediante conceptos inferiores (...). El ‘ser’ es un concepto evidente por sí mismo. En todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto de un ente, en todo comportarse respecto de sí mismo, se hace uso del ‘ser’, y esta comprensión resulta comprensible ‘sin más’ (...). La consideración de los prejuicios nos ha hecho ver que no sólo falta la *respuesta* a la pregunta por el ser, sino que incluso la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el *planteamiento* mismo de la pregunta” (*Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid 2009, 24-25). Sin embargo, Heidegger hará consistir el ser en el planteamiento mismo de la pregunta, por lo que subsumirá el ser en la capacidad interrogativa desplegada por la conciencia. No lo aprehenderá en su pureza, en su incondicionalidad, en su *libertad*, sino ligado siempre a la inescrutable problematización que lo asola: el ser como problema endémico, en cuya “indefinición” radica su más profundo sentido.

⁷⁶ Husserl pretende, ya en sus *Investigaciones Lógicas*, fundar una “ciencia de la subjetividad trascendental” que actúe, de alguna manera, como “base apriorística” de las ciencias empíricas. Su búsqueda de una psicología pura, de una ciencia de los fenómenos tal y como aparecen ante la conciencia, evoca la tentativa cartesiana de alcanzar una certeza indubitable, la cual ha de apelar, necesariamente, al yo consciente que piensa el mundo (con el evidente riesgo de sucumbir al solipsismo y a la imposibilidad de probar la existencia de otras mentes). La fenomenología puede concebirse, entonces, como una revitalización, más sofisticada, del racionalismo moderno, a través del intento de llegar a una “ciencia trascendental” sólidamente fundada. Sin embargo, algunas de las nociones “supuestamente” científicas con las que opera esta tendencia filosófica se nos antojan vagas, o, cuanto menos, escasamente clarificadoras. Así, el término

fenomenología la realizó Heidegger en *Ser y Tiempo*: si pretendemos llegar “a las

“intencionalidad”, redescubierto ya por Brentano y cultivado (quizás con importantes diferencias conceptuales) por la escolástica medieval, ¿qué explica y qué define realmente? No mucho. Si, de acuerdo con Husserl, “en todas las vivencias anímicas puras (en el percibir algo, en el recuerdo de algo, en el imaginarse algo, en el alegrarse por algo, en el juzgar sobre algo, en el querer algo, en el esperar algo, etc.) yace de origen un estar dirigido a... Las vivencias son intencionales” (*El Artículo de la Encyclopaedia Britannica*, UNAM, México 1990, 39), ¿no habremos de admitir que esta característica es propia de todas las acciones transitivas, cuya ejecución exige un objeto directo? Además, cuando la conciencia es consciente de sí misma, es decir, de nada distinto a ella (ella misma se convierte en su propio objeto), ¿no se viola el principio fenomenológico de que la conciencia siempre es “conciencia-de” tal o cual objeto? El concepto fenomenológico de “intencionalidad” remite (sin resolverlo) al “núcleo” del problema de la dualidad de mundos (material/causal y mental/libre). Pero ¿reside en la intencionalidad lo específico de los fenómenos psíquicos? A todas luces no, primero porque referirse a algo no es exclusivo de ellos, y segundo porque la “posesión inmaterial” de las formas equivale a su representación, ampliamente estudiada por la moderna neurociencia, y cuya elucidación exige plantearse, como en la filosofía trascendental kantiana, las estructuras mediante las cuales la subjetividad aprehende el mundo exterior a ella. Este aspecto no invalida la constatación de que la “subjetividad” ha de desempeñar el papel (dotado de una complejidad inmensa, todavía no esclarecida ni por la neurociencia ni por la filosofía) de condición de posibilidad de la percepción en cuanto tal (como mostrara la psicología de la *Gestalt*, y como sugiere la problemática del “*binding problem*”), pero no parece que las reflexiones fenomenológicas aporten, de suyo, una contribución neta a esta vasta dificultad (refugiarse en discusiones terminológicas y en exposiciones “circulares” de la fenomenología que, en último término, regresan a sus fundamentos iniciales, sin justificarlos, sirve de poco, si no es para claudicar ante una de las mayores tentaciones que acecha a todo pensador: la verborragia –atribuible más a sus discípulos que al propio Husserl– y el oscurantismo deliberado). Resulta legítimo incidir en la imposibilidad de soslayar el rol ejercido por la subjetividad en todo análisis que afecte a las facultades superiores del psiquismo (porque, en caso de hacerlo, no se explica quién actúa, quién decide, quién percibe, quién siente...); sin embargo, ¿es acaso necesario fundamentar una hipotética “ciencia trascendental” de la subjetividad? Ni siquiera nos preguntamos si es posible, sino si es útil. Las ciencias empíricas progresan, impávidamente, sin contar, como extraña compañera de viaje, con esa anhelada “ciencia trascendental” que fundamente, sobre imperturbables principios, la ciencia de lo subjetivo. La psicología puede proseguir con sus investigaciones, sin necesidad de beneficiarse de las “conclusiones” otorgadas por esa profetizada ciencia trascendental o “psicología pura”, en la que Husserl depositara tantas y tan profundas esperanzas (hasta el punto de escribir: “la psicología pura suministra el necesario fundamento apriórico para la psicología empírica por lo que toca a lo puramente anímico” *op. cit.*, 44). ¿Qué resultados, inasequibles a la psicología, a la neurociencia o a las filosofías de corte trascendental-cartesiano, kantiano, neokantiano, etc., nos proporciona la fenomenología? Su método de “*epoché* trascendental”, ¿ofrece una auténtica revelación sobre la verdadera constitución del *yo*, revestida de una hondura y de un alcance tales como para merecer el calificativo de “ciencia”? No parece, en definitiva, que la fenomenología husserliana sea capaz de extender la reflexión filosófica más allá del *ego cogito* cartesiano. Los resultados más interesantes a los que llega en campos como el estudio de las emociones, de la religión y de los valores se deducen, igualmente, desde una reflexión filosófica que no pretenda erigirse en “ciencia trascendental”, sino que combine observación empírica con interpretación creativa. Quizás estribe en su severa crítica del psicologismo, heredero natural del empirismo británico, el principal foco de interés de la obra de Husserl (por ejemplo, en sus inteligentes ataques al principio de asociación, al intento de John Stuart Mill de considerar el principio de no-contradicción como una mera generalización empírica y a las incongruencias del escepticismo relativista, presentes en las secciones iniciales de las *Investigaciones Lógicas*), pero no hemos de olvidar que los grandes empiristas, como Berkeley, Locke y Hume, lejos de adoptar una actitud ingenua con respecto al mundo experimental, efectuaron una refinada ponderación del modo en que el sujeto cognoscente interacciona con la realidad “objetiva”, “externa”, para abogar por una postura de tintes constructivistas. No desdeñaron, por tanto, lo referido al “mundo” constituido por el sujeto (aunque sí relegaron la centralidad de lo “trascendental”, de la condición de posibilidad del conocimiento, la cual, si se acepta, seguramente implique conceder una posición “irreductible” a la subjetividad, frente al influjo causal del mundo exterior). Demasiado elevadas eran las intenciones iniciales de Husserl (“‘fenomenología’ designa un nuevo método descriptivo (...) y una ciencia apriórica que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias”, *op. cit.*, 59) a la vista de los modestos logros conquistados. De hecho, la fenomenología

cosas mismas”, “*Zu den Sachen selbst*”, como arengaran, sonoramente, Husserl y el movimiento fenomenológico, nos topamos, irremediabilmente, con el mero “estar-ahí”, con el ente arrojado al mundo. Todo eventual examen queda constreñido a iluminar las características de ese “estar-ahí”, que se resumen, fundamentalmente, en dos: el estar-en-el-mundo y la inextricable relación entre el ser del *Dasein* y la temporalidad. Poco más se puede afirmar. La fenomenología, en rigor, “muere” con *Ser* y *Tiempo*, “fallece” a causa de su propio éxito, sucumbe ante la osadía que ella misma ha manifestado: el coraje de atreverse a sondear las “cosas mismas”, pues “la cosa misma” no es otra que el *Dasein* y su condición de ente “caído”, abocado a la muerte, el cual proyecta de acuerdo con las posibilidades que atesora, para cuidar de sí mismo y del mundo circundante. El anhelo que alberga la fenomenología de estudiar las cosas tal y como se presentan ante la conciencia, para seguir las sendas señaladas por un proceso de “reducción fenomenológica”, cuyo desarrollo contribuya a “suspender” (en un fecundo paréntesis) los múltiples prejuicios que nos impiden contemplar, con la requerida nitidez, el fenómeno en su pureza, es noble y aleccionador, y se entiende en un contexto histórico marcado por la reacción contra el psicologismo y su radical relativismo lógico y epistemológico. Sin embargo, su destino, al menos cuando se adentra en la temática que envuelve el existir humano (esto es, cuando se afana en convertirse en una antropología, y no sólo en una exploración de cuestiones parciales, como las que atañen al análisis de las emociones), difícilmente logrará sustraerse a la “fatalidad” ínsita a ese horizonte que expusiera, con tanta brillantéz, Heidegger en su obra maestra.

Por “sentidos del ser” aludimos al modo en que el *ser*, esto es, lo puro e irreductible, lo “incondicionado” (mas no ensimismado en esa “incondicionalidad”), el *poder*, en definitiva, que todo lo permea, se relaciona consigo mismo en su *crecimiento perpetuo* como ser. Esos modos se erigen en manifestaciones para la conciencia: en los significados que adquiere el ser para la conciencia, para el ser que “comparece no-compareciendo” y busca el sentido más profundo del propio ser. Pero con respecto al ser, los sentidos no apuntan sino a los modos en los que el propio ser *se relaciona* consigo mismo: a su poder-ser “él mismo”, a su *poder-ser en cuanto ser*, en definitiva. En los distintos sentidos que adopta el ser se pone de relieve, así, su capacidad, su orientación hacia sí mismo, su “ser él mismo”. El ser “se

logía se ha comportado como un agente menor en las grandes discusiones sobre la fundamentación de la matemática (Frege, Hilbert, Whitehead, Russell, Gödel...) y sobre la filosofía de la ciencia que han sazonado el siglo XX. ¿Qué ciencia, más allá de ella misma, ha conseguido fundamentar la fenomenología? ¿La lógica, la matemática, las ciencias naturales...? Por otra parte, toda “fundamentación” fenomenológica de las ciencias se limitaría, necesariamente, a poner de relieve la dependencia entre el conocimiento de los mundos material e ideal y el *ego cogito*, pero ¿constituye esta “evidencia” una fundamentación en sentido estricto? Ni la fenomenología ha sido capaz de fundamentar ninguna ciencia, ni, en el terreno puramente especulativo, ha coronado el objetivo, expresamente enunciado por Husserl, de superar las antítesis tradicionales entre, por ejemplo, subjetivismo y objetivismo, racionalismo y empirismo o concepción teleológica y causalista del cosmos. Toma partido –y no es que lo estimemos ilegítimo–, nítidamente, por una de las opciones (en su caso, el subjetivismo, el racionalismo y la perspectiva teleológica).

es”, *ejercer su ser*, lo que conlleva, inexorablemente, el ejercicio de su *poder-ser*. En sus distintos modos, el ser exhibe, primero, “su ser”: la absolutidad de su “ser”, su centrarse en sí mismo; y, segundo, como “poder-ser”, el ser muestra su apertura a sí mismo, su *libertad* para “ser”, su *potencialidad*. El ser “puede ser”, se “puede” a sí mismo en su “ser”: no sólo “se es”, sino que se relaciona consigo mismo como “poder-ser” ese “se es”. Esa potencialidad intrínseca que irradia el ser para sí mismo es aprehendida por la conciencia (por el ser en cuanto “comparecer no-compareciendo”, como libertad radical para ejercer su poder-ser máximamente, y así abrirse al no-poder-ser, a su negación, a su relativización, a la ampliación drástica de su espacio ontológico) como *manifestaciones del ser*, las cuales son, en lo fundamental, las siguientes:

- *El ser-“poder-ser”*

En su poder-ser, el ser se relaciona consigo mismo como “no fundamentado” en último término, esto es, como *libre*, como capaz de fundarse indefinidamente, y de relacionarse ilimitadamente consigo mismo. El ser “se es” a sí mismo, “se posee”. El ser es, ante todo, *poder-ser*, porque “se puede ser”: ampara la virtualidad de “ser-se”. Este “ser-se”, cuyo sentido, dadas las limitaciones intrínsecas al lenguaje (las cuales no excluyen, en todo caso, la posibilidad de “expresar todo lo pensable”, dada la efiabilidad inherente a cualquier lengua), no lo categorizamos cabalmente si no es a través de “incorrecciones gramaticales” flagrantes, converge con su *poder*: es su *potencialidad* de ser. Si el ser es, entonces el ser no es, en su más insondable y críptica pureza, lo “inmediato indeterminado”, como adujera Hegel, sino lo que “continuamente puede determinarse a sí mismo”: la susceptibilidad de “ser-se”, de “ser” en cuanto “ser él”. El ser “se puede ser”; por tanto, su poder-ser refugle de forma concomitante a su ser: el ser es, así, poder-ser.

- *El ser-nulidad*

El ser-nulidad no consiste sino en el ser en cuanto infundado en su ser, esto es, en cuanto *carente de un fundamento que dimana de su propio ser*. Dado que el fundamento puede ser cuestionado (para la conciencia no se alza ninguna frontera que cercene su capacidad interrogativa: se abre al no-poder-ser), el ser, en cuanto ser, se muestra como huérfano de una base ontológica firme, cuyos pilares lo asienten en su propio ser. El ser se encuentra “suspendido” en su propio espacio ontológico, y esta indeterminación radical lo vincula, inexorablemente, al “no-ser”, a la nulidad, al vacío absoluto⁷⁷. El ser, en su relación más básica consigo mismo, es “no-poder-ser”: el ser no es, por cuanto no se halla fundamentado en su ser por sí mismo. Pende de un fragilísimo “hilo”. Sin embargo, esta fusión entre el ser y la nulidad, este “ser-no-poder-ser”, no se debe, únicamente, a la comparecencia del ser ante la conciencia (la cual lo “niega”, lo “nulifica”), sino a la

⁷⁷ No hemos de olvidar, por otra parte, que, de acuerdo con la teoría de conjuntos, el conjunto vacío es subconjunto de todos los conjuntos.

propia naturaleza del ser en cuanto ser en su modo primigenio. En efecto, esta relación del ser consigo mismo como nulidad *es fruto de su propia potencialidad*, esto es, de que el ser “se sea”, y “pueda ser-se”. Como relación consigo mismo, gracias a “ser” y, por tanto, a “poder ser”, el ser ya no se fundamenta sobre sí mismo, sino sobre lo que no es él mismo, en cuanto mero “ser”. Se abre, así, a la nada, pero a una nada indisolublemente entrelazada al ser: a una nada “esclava del ser”, no a una nada “ensimismada” en su nulidad. La nada no es sino la manifestación del poder-ser del ser con respecto a sí mismo, y su susceptibilidad de un fundamento siempre ulterior a sí mismo: la nada responde, así, a la *ulterioridad del ser*, a su “no-fundamentación”, cuya idiosincrasia resplandece como signo de su más egregia libertad, de su “poder-ser él mismo”, y, por tanto, poder-ser “el no-poder-ser”. La nada es deudora de la virtualidad más profunda que exhibe el ser.

- *El ser-comparecer*

El ser-comparecer no es sino el mundo, su espacio-temporalidad, su poder-ser dimensionado, constreñido, “fijado” en unos límites (susceptibles, indudablemente, de que los trascienda el propio ser-comparecer, pero márgenes al fin y al cabo). El ser que se limita a sí mismo es, por tanto, el ser-comparecer, el mundo: “lo que está”, que para la conciencia se manifiesta como un “ser en el *hic et nunc*”, esto es, como un “mostrarse a la conciencia la espacio-temporalidad del mundo”. El ser-comparecer, el “mundo”, es un continuo limitado, donde todo atisbo de infinitud y de infinitesimidad se ha disipado, y sólo será recuperado por la conciencia, por ese mundo que, pese a comparecer, deviene también en “no-comparecer” (se “cuestiona”, se “desafía”, para renegar de su finitud). El ser-comparecer es el ser que se “finitiza” a sí mismo, para relacionarse consigo mismo en cuanto límite, en cuanto “frontera”. Como examinaremos, el espacio-tiempo no constituye sino la espacio-temporalidad del mundo⁷⁸, esto es, la posibilidad que alberga el mundo de dimensionalizarse, de “limitarse”, de ser “finitamente”. “Lo que comparece” equivale a lo que generalmente entendemos por “realidad” en sentido positivo, en su “positividad” (en tanto que por “real” nos referimos siempre a “lo objetivo”, a “lo que está” y se limita a estar, a aquello que “meramente comparece”, y se justifica en su puro “yacer”, en su “estar ahí”). Lo real evoca, aquí, lo limitado, lo finito, lo que se convierte en “comparecencia”, aun cuando es pensado por la conciencia. El resultado de todo acto de la conciencia es ya mundo. La conciencia, en cuanto acto, incoa un desafío al mundo, plasma un “no-comparecer”, pero todo acto lleva, concomitante, un “producto”, un objeto, un resultado cuyos efectos son, necesariamente, finitos, constreñidos a un límite, moradores en la espacio-temporalidad del mundo. El ser que “es limitadamente” no es otro que el ser-comparecer: el ser espacio-temporalidad que se define por su espacio-temporalidad, y se repliega sobre sí mismo, para devenir en mismidad, en su “mero comparecer”, y fundarse en ese “mero comparecer”

⁷⁸ *Vide infra*: “el ‘*hic et nunc*’ del comparecer”.

- *El ser-devenir*

El devenir constituye la manifestación espacio-temporal de ese poder-ser que le pertenece, intrínsecamente, al ser. Todo devenir representa un tránsito desde una comparecencia dada hasta una nueva, pero el resultado de ese movimiento conduce, inexorablemente, a una mismidad, a un retorno del ser que “se es” limitadamente, finitamente, sobre sí mismo. El ser *que se mueve*, esto es, el ser que ejerce su poder-ser espacio-temporalmente, ostenta su poder-ser ínsito en el *límite*, en el ser “finitamente”. Ser finitamente condensa una posibilidad del ser, al igual que “ser infinitamente” (esto es, ser “simplemente”: “el ser es” entraña una proposición infinita, irrestrictamente grande e infinitésimamente pequeña). Ser finitamente responde, por tanto, a la *libertad* que posee el ser de “ser-se”, de ser él. El ser-devenir del mundo no equivale sino a la virtualidad evolutiva que despliega el cosmos, a su capacidad de adquirir nuevos estados, esto es, flamantes formas de comparecer, al revestirse de espacio-temporalidad, de finitud, de susceptibilidad de fragmentación, de división, de “seccionarse” en partes, despojado de la unidad informe para así “ser-se” como multiplicidad.

El devenir exhibe, primorosamente, esa “multiplicidad” del ser-mundo, del ser que “comparece ahí”: su capacidad para entregarse a lo diverso, y desafiarse a sí mismo en su moverse, en su poder-no-ser lo que “comparece ahí”, en una espacio-temporalidad dada. Pero este reto del ser-mundo con respecto a sí mismo se anula, inmediatamente, en la mismidad, en el ser-mismidad (en cuyo estudio nos detendremos a continuación). Es preciso notar que, en realidad, el devenir se le antoja ilusorio a la conciencia. No han perdido vigencia las profundas paradojas esbozadas por Zenón de Elea, sobre las que tan sabiamente disertara Aristóteles. El movimiento, el devenir, “no puede ser”, si por “ser” entendemos, exclusivamente, el ser-comparecer y el ser-mismidad. En efecto: todo devenir es ficticio, pues siempre se ha permanecido en un estado, en una mismidad, en un *hic et nunc*. Jamás ha vivido el mundo suspendido en una especie de “vacío”, que le permitiera emanciparse de cualquier estado, de cualquier mismidad, de cualquier “comparecer ahí”. Aunque exista el cambio, si éste se analiza con mayor hondura, se percibe que no puede consistir sino en un continuo de estados, esto es, en un continuo “comparecer”, en una continua “mismidad”. Jamás hemos abandonado el ser-comparecer y el ser-mismidad. Sin embargo, el problema que brota de este modo de razonar reside en la tiranía dictada por la conciencia, la cual pretende imponer esa irreductibilidad que percibe en el *‘hic et nunc’*, para así conculcar el devenir del mundo. Es cierto que el mundo, pese a aparentar moverse, evolucionar, “devenir”, en realidad se circunscribe siempre a un estado, a un límite, a una mismidad. Si el devenir radica en la negación de ese estado, de ese “comparecer”, para desembocar en la pura posibilidad, bien es cierto que “nunca” puede ser captado. No “vemos” movimientos, ni sentimos “transformaciones”: palpamos estados disonantes entre sí, múltiples, variables, pero estados al fin y al cabo.

El devenir en cuanto tal resulta inasible, y elude toda tentativa de aprehensión por el intelecto, pues se evapora, silenciosamente, ante cada anhelo de “atraparlo”. El devenir se diluye, como difuminado en una delicuescencia ineluctable, cuando la conciencia ansía capturarlo. Jamás nos topamos con el devenir en cuanto tal, sino, simplemente, con el ser-mundo en sus distintos estados, en sus diferentes formas de “comparecer” y de “ser él mismo”. Pero, nuevamente, no hemos de olvidar que la irreductibilidad característica del ‘*hic et nunc*’ constituye una imposición de la conciencia: es el mundo, en cuanto *comparecer-hacia* la conciencia, lo que se manifiesta como un “aquí y ahora” infinitesimal, irreductible, inasible. El mundo en cuanto tal, como ser que *comparece*, como *mismidad*, no es sino su espacio-temporalidad, y ésta es finita, no potencialmente infinita o latentemente infinitésima. Todo vestigio de “infinitud”, toda sombra suya que se cierna sobre el ser-mundo, es deudora de la conciencia: emerge como rúbrica de su huella y de su ambición de comprender el mundo. El ser-devenir no es ni el ser-*comparecer* ni el ser-*mismidad*, por lo que no puede aprehenderse según los cánones establecidos por el ser-*comparecer* y el ser-*mismidad* (los cuales se muestran a la conciencia como un “*comparecer aquí y ahora*”, como un “*ser él mismo*”)⁷⁹.

El ser-devenir no es sino la posibilidad que alberga el ser de relacionarse consigo mismo en cuanto distinto, en cuanto diferenciación con respecto a sí mismo en lo finito. Se circunscribe, sí, a límites, pero ejerce su poder al variar en el seno de esos límites. El ser-devenir manifiesta, así, el inderogable poder del ser, el cual ni siquiera en su poder-ser finitamente, limitadamente, se halla privado, por completo, de su poder-ser, de su “poder ser-*se*” (para continuar en relación consigo mismo, sin tener por qué agotarse en la *mismidad* del mero *comparecer*). El devenir remite, así, a la *libertad* del ser consigo mismo. Despunta devenir porque el ser “puede ser-*se*” en cuanto mutable, en cuanto pasajero, en cuanto indigente con respecto a sí mismo, y partícipe, así, de la variabilidad. Esta observación nos retrotrae, nuevamente, a la espacio-temporalidad del mundo, a su finitud, y lo finito es lo susceptible de ser “dividido”, aprehendido en “partes”, aun sin desprenderse de su condición de “totalidad” que entrelaza y vertebrata las partes. La conciencia jamás aprehenderá el ser-devenir, porque, como “*comparecer no-compareciendo*”, su ser se define por su desafío a toda *mismidad*, a todo mero “*comparecer*”: “adolece” de un cuestionar irrestricto, de un “retar” ilimitadamente lo dado, y, a fin de lograrlo, ha de proyectar categorías infinitas sobre la finitud, y anularla, subsumirla en la rigidez que envuelve el concepto, el cual “puede” abrirse a lo infinito. Para ello, ha de cuestionar “lo dado”, y lo dado converge siempre con el ser-*comparecer*, cuya posición resplandece también como ser-*mismidad*, como su “*ser él mismo*” finitamente.

El devenir nunca “es dado”, sino que vincula lo dado, las partes de las que es susceptible el ser-*comparecer* por mor de su finitud. El devenir encapsula el po-

⁷⁹ *Vide infra*.

der de lo finito, su libertad, la virtualidad de las partes para relacionarse recíprocamente, pero la conciencia palpa infinitudes: el *'hic et nunc'* que siempre podría escrutarse indefinidamente, interrogarse en su mismidad, por limitarse a “estar ahí”. El “mero comparecer” se le muestra a la conciencia como potencialmente infinito: es inagotable, y siempre cabe interrogarlo, desafiarlo en su mismidad, en su simplicidad, en su “positividad”. Por ello, la materia se le manifiesta a la conciencia como potencialmente infinita e infinitésima, cuando en realidad consiste en finitud, en espacio-temporalidad, en partes que se relacionan, dinámicamente, consigo mismas. Sin embargo, esta relación dinámica, este ser-devenir suyo, es finitud: es “inaprehensible” por la conciencia, ávida de lo infinito y hambrienta de lo infinitésimo. La conciencia puede afanarse en captar la ligazón que hilvana estados distintos, para así vislumbrar el devenir, pero jamás “atrapa” el devenir en cuanto tal. Contempla, sí, variabilidad, pero no consigue explicar (en su sentido ontológico más profundo, no en la intelección científica por medio de causas y de efectos, cuyo desarrollo no “penetra” en el núcleo de inteligibilidad de lo real, en el concepto propiamente dicho) el surgimiento de esa profusión, si siempre han existido “estados”, un “comparecer ahí”, mismidades. “Ve” estados, mas no el “tránsito” que lleva de uno a otro, pues todo “tránsito” lo aprehende como “objetivado” en un “aquí y ahora”, en una estructura potencialmente infinitésima para la conciencia. Es incapaz de concebir lo discontinuo: para la conciencia es indubitante que *“natura non facit saltus”*⁸⁰, y todo lo subordina a la continuidad, que no es sino la “infinitesimidad”, la indiferencia, el sumergimiento de toda parte en la unidad primigenia e infinita, en cuyos mares se evapora lo finito.

Para la conciencia, no existen “átomos” *stricto sensu*, y el hecho de que la ciencia enseñe que la materia se compone de partículas elementales (por prolijo que se nos antoje el elenco “provisional” que de ellas bosqueja el modelo estándar) no refuta esta evidencia: no podemos “imaginar” el átomo o la partícula subatómica última (si ésta llegara algún día a descubrirse, tal que la pléyade de partículas elementales hoy conocidas se “clausurase” definitivamente, y ya no se identificaran nuevos “actores” en el fascinante mundo de la física subatómica), porque siempre cabe “pensar más allá de su finitud”, “dividirlo mentalmente”, concebir una partícula aún más pequeña, aún más fundamental. La conciencia no puede desis-

⁸⁰ En un plano epistemológico diferente pero estrechamente relacionado con lo que acabamos de comentar, es preciso distinguir entre continuidad energético-material y discontinuidad estructural y funcional. El tránsito de un estado a otro puede comportar una discontinuidad a nivel estructural y funcional (los “puntos críticos” con los que nos topamos en la práctica totalidad de los campos del conocimiento humano), pero no en la esfera energético-material: no puede existir un “vacío” de materia-energía entre un estado y otro, sino una disposición estructural y funcional distinta, que obligue a sostener una discontinuidad cuantitativa y cualitativa. Esa nueva organización estructural y funcional no puede emerger “de la nada”: la materia-energía que la integra ha de permanecer en estricta continuidad con los estadios anteriores de materia-energía; sin embargo, la disposición de ese conjunto de materia-energía es susceptible de adoptar formas estructurales y funcionales que establezcan un hiato, una discontinuidad, una ruptura con lo precedente. La razón que subyace a este fenómeno no es otra que un diferente modo de relacionarse las partes entre sí en el seno de un conjunto dado, lo cual puede generar una asimetría interactiva con respecto al estadio anterior, que se traduce en una discontinuidad estructural y funcional.

tir de interrogar ese hipotético “componente último” en su finitud, al estimarlo como potencialmente infinitésimo. No concibe tampoco un “límite” al espacio-tiempo: el universo no puede verse constreñido por una frontera, sino que ha de ser posible franquear siempre lo dado. Tampoco puede alzarse un término para el tiempo, un cierre del mundo y de la historia, un día sin mañana. Igual de complicado le resulta imaginar un día sin ayer. La constricción del ser-finitud que es el ser-comparecer, el mundo en su mismidad, no la puede aceptar la conciencia, que siempre busca un “más”, pues su desafío al mundo lo ejerce mediante su “infinitud”, a través de su poder para pensar lo infinito y lo infinitésimo. La conciencia no comprende, verdaderamente, el mundo en su mismidad, en su finitud, porque se apresura siempre a desafiarlo, a negarlo en su mismidad, a cuestionar su finitud, su “ser-se” en cuanto límite, y precisa de una perpetua “profundización” o “ascenso” en el mundo. No puede renunciar a contemplar el mundo como una realidad inagotable, potencialmente infinitésima e infinita. No capta, así, la finitud, el límite, la frontera, la espacio-temporalidad del mundo, su ser-comparecer, su ser-devenir, su ser-mismidad, los cuales testimonian la libertad del ser para relacionarse consigo mismo, también de forma limitada, finita.

El ser-devenir rubrica, en suma, la finitud del mundo, en cuanto ser-comparecer agotado en su mismidad, “ceñido” a su mismidad. Lo infinito no deviene: vive en su infinitud, y todo cambio es ilusorio, porque se volatiliza en esa infinitud. Lo infinito “ahoga” todo viso de finitud, de parcialidad, de limitación. Al bucear en aguas infinitas, la realidad se despoja de toda multiplicidad, y se indiferencia: se desvanece, así, toda potencialidad de relacionarse consigo mismo en su distinción, como “partes” que integran un todo finito. Lo infinito absorbe toda parcialidad. Lo infinito es inmutable. Lo que deviene es lo finito, lo que *puede* cambiar, lo que *puede* adquirir un estado distinto, sin que esa transición se disipe en un océano saturado de infinitud, cuyas corrientes disuelvan cualquier “alícuota”, cualquier hábito de “individualidad”. El mundo, como “comparecer” que se agota en sí mismo, en su propia mismidad, se “encierra”, pero finitamente, y por ello “deviene”, “muta”. La conciencia busca desafiar esa mismidad de manera radical, pues se afana en subsumir lo finito en lo infinito, la parcialidad en la totalidad-indiferenciada, en el *ser*, en la pureza insondable. Sólo cuando descubra el ser como ulterioridad, el ser como infinitud y pureza (que, sin embargo, se trasciende continuamente, aun en su infinitud, y, por ello, también es capaz de limitarse), se abrirá decididamente al *novum*, a una novedad que “no cabe” en lo infinito (donde todo “está ya”), sino que lo rebasa: la pureza del ser es *creadora*, porque se desborda continua e infinitamente. Su infinitud no reside en un “estar ya”, que diluya toda finitud, sino en un trascenderse ilimitadamente: en *crear*.

- *El ser-mismidad*

El ser se relaciona consigo como mismidad en cuanto se constriñe a un estado: tan pronto como se “agota”, y circunscribe su “ser-se”, su poseerse en cuanto ser, a una situación dada. La mismidad le es intrínseca al mundo: el ser-mismi-

dad no es sino el resultado del ser-comparecer que deviene, nuevamente, en ser-comparecer, para distinguirse consigo mismo en cuanto espacio-temporalidad. El ser-mismidad, por tanto, rubrica la *potencialidad* del ser como ser-comparecer y ser-devenir. La mismidad equivale al comparecer en cuanto comparecer: al “estar meramente ahí”, a lo dado, a lo que se fundamenta en sí mismo, a lo que se culmina. En el ser-mismidad resplandece, así, el *límite* que el ser adquiere para “ser-se” finitamente. Ser-comparecer, ser-devenir y ser-mismidad, pese a entenderse (cuando la conciencia se esfuerza en aprehenderlos) como sentidos distintos del ser, constituyen, en realidad, tres proyecciones de un mismo fenómeno: el ser-mundo, el ser dotado de espacio-temporalidad, el cual “se es” en cuanto limitado, en cuanto dimensionalizado.

El ser-mismidad es, por tanto, el ser-comparecer, por cuanto se limita a comparecer: el “mero comparecer” del ser-comparecer se entiende como ser-mismidad. Un sentido del ser no instaura un nuevo “nivel” ontológico, como si el ser se viera abocado a conquistar, de modo inexorable, una serie consecutiva de estadios. Si el ser fuera obsecuente a esa necesidad, propiamente “no sería”, pues ser implica “ser libre”, conlleva ejercer su poder-ser, entraña “ser-se”. Por ello, nada puede definir de antemano qué senda ha de tomar el ser, ni en qué consiste el término (se nos antoja imposible, de hecho, que se alce una clausura radical del ser, pues el ser converge con su poder-ser: es su “ser-se”, su libertad; este aspecto remite, necesariamente, a la posibilidad perpetua, a la ulterioridad, a la viabilidad de franquear cualquier barrera, para “ser”, en cuanto ausencia de una frontera ontológica última de su *vida* (el “vivirse a sí mismo” del ser, esto es, su “ser-se”, su libertad). Nada puede forzar la “trayectoria” por cuyos cauces haya de discurrir el ser: el ser “se es” libremente, y no posee ninguna meta, más allá del ejercicio de su poder-ser. Los sentidos captados por la conciencia no son sino manifestaciones de cómo puede proyectarse ese poder-ser, pero ni agotan los modos posibles del ser, ni responden a la verdad más profunda del ser: a saber, que el ser es “su ser”, su “ser-se”; condición que permanece, después de todo, indefinible, inaprehensible, bañada de tanta y de tan radical trascendencia que desafía todo concepto e incluso toda intuición. La conciencia comprende, sin embargo, que el ser es su poder-ser: el ser es *poder*, una relación consigo mismo, y es aquí donde se enciende la flamante luz de la creatividad.

- *El ser-conciencia*

El ser-conciencia se refiere al mundo que se desafía a sí mismo. El ser-conciencia se alza, por tanto, como el “comparecer no-compareciendo”, esto es, como el reto categórico al mundo en su mismidad: como la insatisfacción pura respecto de lo dado; como el anhelo descomedido de un “más”, de un *novum*; como la sed de libertad y el hambre de creación. En cuanto ser-conciencia, el ser “se es”, se relaciona consigo mismo como “para-sí” frente al “en-sí”, frente a la mismidad del mundo. Así, en el ser-conciencia, ejerce el ser su poder-ser como *pregunta*, esto es, como libertad de cuestionamiento de lo dado. El ser se afana

en comprenderse, en contemplarse y en amarse, porque se desafía a sí mismo de modo radical, y se abre a la creación. El ser-conciencia rubrica la insatisfacción del ser consigo mismo, su perpetuo deseo de “más”, su disposición a franquear toda frontera, sin sucumbir ante límite alguno. El ser-conciencia plasma, por ello, la profunda escisión que existe en el seno del propio ser, y manifiesta, entonces, su más honda y pujante libertad: la de ser “para sí”, la de no conformarse con lo dado. Se sumerge, de esta manera, en sí mismo, mediante el cuestionamiento, a través de la fuerza desplegada por el entendimiento y canalizada por la voluntad. En el ser-conciencia, el ser se busca como infinitud, como unidad, como fundamento (pero como fundamento libre, el cual no se funda sobre sí mismo, sino que pende de su poder-ser, de su apertura a “lo otro”, al “no-poder-ser”). En el ser-conciencia, el ser se abre, radicalmente, a la pregunta, y se interroga incluso en su fundamento más profundo (¿por qué el ser, después de todo?), para llegar a cuestionar el cuestionar mismo, en la más elevada de las interpelaciones (¿por qué el porqué?, es decir, ¿por qué la posibilidad ilimitada de formular preguntas?; ¿por qué esa apertura indefinida a lo interrogativo?).

- *El ser-libertad*

La libertad constituye la expresión por antonomasia del “ejercer su propio ser” por parte del ser: del “ser-se”. El ser se relaciona consigo mismo como libertad en cuanto *poder*, en cuanto potencialidad, cuyo carácter le permite al ser “vivirse a sí mismo”. En la libertad destaca “el ser para sí mismo”. Por ello, se despliega toda su pujanza. El ser libre se precipita fuera de sí, se abre radicalmente y abandona toda mismidad. Sin embargo, y en cuanto libre, puede adquirir, “libremente”, mismidad, puede limitarse a “comparecer”, y a deleitarse en ese comparecer. El ser se abre a sí mismo en cuanto libre: “libre” para ser, libre para disponer de su poder-ser. El ser “se vive” como individualidad, y concentra todas sus energías en su unidad-totalidad, para vencer cualquier viso de fragmentación, cualquier atisbo de fisura que pueda imperar en su seno (cuya eclosión no reflejaría, en el fondo, sino esa misma libertad que el ser alberga para “dividirse a sí mismo”, para “parcializarse”).

El ser se vive unitariamente en su libertad, y por ello es *ética*; entraña relación consigo mismo para desplegar, al máximo, su poder-ser, su pujanza, su valentía. La *ética* del ser alude a su poder-ser subjetivo, a su capacidad de entregarse a una norma que lo preserve en su libertad: la ética del ser como ser-libertad no rubrica sino la condición de posibilidad de su ejercerse como libre. Para “poseerse” libremente, el ser ha de someterse a sí mismo, ha de subordinar su fuerza, su infinito ímpetu, a un límite, a una sobriedad que lo atempere, al comedimiento inspirado por una frontera que lo faculte para no cesar de “poseerse” en plenitud, tal que el ser-libertad no emerja como un poder arbitrario e incluso destructivo, sino como un *poder creador*.

El ser-libertad, como ser ético, remite al compromiso del ser con su propia libertad: atañe a su determinación de ser libre, la cual dimana de su más profundo poder-ser. Pero para ser libre, para ejercer, auténticamente, ese poder-ser tan exuberante, ha de otorgarse una ética (como advirtiera, con tanta perspicacia, Kant: en virtud de su libertad, el sujeto, de manera autónoma, se vincula a la ley moral, a lo incondicionado, a una luz que fascina, ilimitadamente, su razón, por mostrarse como *verdad libre e inagotable*, universaliza la práctica de su libertad, para así gozar de una libertad auténtica, ya no constreñida por el límite que establece su propia libertad, su propio desbocamiento), ha de plegarse ante sí mismo, y entregarse a su propio poder-ser en cuanto “norma”. La ética del ser apela, por tanto, al ejercicio de su libertad: el ser asume su ética para alcanzar la libertad, para “responder” ante sí y alzarse como “digno de sí”. A la libertad le es consustancial una ética, cuyo fundamento apunta al mantenimiento de esa misma libertad: a una libertad “libre”, que exige de su “control”, de su “sacrificio” por parte del sujeto. El ser-libertad, para “ser-se”, para “poseerse” y ejercerse máximamente como libre, se convierte en ser ético.

- *El ser-solidaridad*

La solidaridad equivale a la libertad no ensimismada, a la “libertad libre”, no esclavizada por la majestad de su poder-ser, por su propia grandeza, sino *entregada, sacrificada*, dispuesta a amar, a unificar lo múltiple (preservado ahora en su diversidad, pero dotado de un fin común, de una meta). Se trata de la libertad universalizada, de la libertad ejercitable por todos. El ser-solidaridad colinda, así, con la universalidad, con el hermanamiento, con la apertura al otro y con la aceptación de su alteridad, para fraguar, juntamente, lo nuevo, para abrirse a *crear*.

Como solidaridad, el ser despliega su objetividad, su posibilidad de aunar lo distinto en el firme suelo ofrecido por el propósito común. La libertad, aun como expresión máxima del poder-ser ínsito al ser, del ser como capacidad para vivirse, para “ser-se”, se manifiesta, principalmente, como *potencia subjetiva*: ser-libertad significa “puedo ser libre”, “puedo orientar el ser en esta o aquella dirección”, “puedo abrirme a lo distinto”, “puedo crecer”, “puedo crear”; rubricado, todo, con el sello de la voluntad: “quiero ser libre”, “quiero tomar tal o cual senda”, “quiero crecer”, “quiero crear”. En la libertad, el ser se entrega a sí mismo, “es para sí”, pero en la solidaridad, el ser integra lo “en-sí” y lo “para-sí”. Por ello, irradia su armonía, esparce su coherencia, disemina su orden. No alberga, como anhelo fundamental, el desafío, ni siquiera el reto a sí mismo, sino que busca convivir, participar, expandir sus energías de tal modo que se universalicen, y derramen su fulgor sobre todos los “seres”, sobre el ser en su pluralidad. En la solidaridad, el ser se vive “pluralmente”, y no sólo “individualmente”.

El ser, susceptible de fragmentarse (esto es, de asumir su *tensión creadora*, su *relación entática*) en virtud de su poder-ser más íntimo, se reconcilia, en cuanto solidaridad, consigo mismo, al tiempo que logra su apertura, sin clausurar el ho-

rizonte que cubre esa reconciliación. El ser desemboca entonces en *sociedad*, en *organización política*, y su ética se transfigura en *política*, en concordia de las libertades de cara a la forja de una *comunidad*, de un espacio en cuyo seno ejercer, “libremente”, la libertad. El ser-solidaridad, el ser que “se vive” en la pluralidad, se afana en lo universal, ansía no ensimismarse en su propia libertad. Por ello, se abre a lo plural, a lo múltiple, a lo disonante, armonizado en el terreno común que le brinda el *ethos político*, esto es, la ética vivida universalmente: la ética que se propone establecer las condiciones de posibilidad para una *praxis* plural de la libertad. La ética en cuanto política, en cuanto vivencia común de la pujanza exhibida por el ser, no evoca sino la responsabilidad del ser, en cuanto pluralidad con respecto a sí mismo. Así, el *ethos político* remite a la responsabilidad de la humanidad consigo misma, quien ha de ser colectivamente libre, para que todos sus miembros puedan disponer, “libremente”, de su libertad. El ser-solidaridad, en suma, se refiere al ser que se entrega a la universalidad, al ser que ejerce su libertad mediante la unificación de lo diverso en una *vida* convergente: a través del “vivirse a sí para lo otro”, del entregarse a la pluralidad, tonificada por la posesión de un espacio político, de un *telos* común (aun libre e inagotable): la libertad ejercida en comunidad.

- *El ser-entrega*

El ser se relaciona consigo mismo como entrega cuando vuelca su libertad hacia “lo otro”, hacia la pluralidad. No se mantiene como sujeto libre, como individualidad, sino que renuncia, por entero, a sí. Se define, entonces, por la pureza insondable que exhala ese “brindarse”, ese “desasirse” de su propia mismidad, ese “abdicar” de su libertad para solidarizarse, máximamente, con “lo otro”, con el mundo, con la humanidad. En la entrega, el ser manifiesta su libertad en su “despojarse de ella”, y exhibe su solidaridad en su “trascender el ensimismamiento que ofusca la propia solidaridad”, pues ni siquiera aspira a la felicidad presente, cuya luz brote de la vida comunitaria, del reconocimiento, sino que sus energías se han orientado, inefablemente, al *novum*, a la creación. No se halla enceguecido por la libertad ni deslumbrado por la solidaridad: el ser-entrega entraña la predisposición radical a la creación.

- *El ser-pureza*

El ser se relaciona consigo mismo en cuanto pureza cuando resplandece como lo inagotable, como lo insondable, como lo perennemente evocador, como la sugerencia desbordante que jamás sucumbe ante confinamiento alguno. El ser-pureza brilla en su inefabilidad, y desafía la conciencia, reta el ser en su rebelión contra la mismidad del mundo. Desafía, así, todo desafío, y convierte en vanas todas las palabras (y, en realidad, todos los pensamientos). Cualquier discurso sobre la pureza del ser languidece ante la percepción límpida de su belleza, de su simplicidad, de su abnegación. Ante el ser-pureza, sólo cabe admiración: el ser que se venera equivale al ser puro, al ser inagotable, al ser que jamás se “objetiva”: al

ser que siempre se trasciende, mas exhala, aun en esa indefinición, el casto soplo de la hermosura en quien lo contempla. El ser-pureza se evade inexorablemente, pero imprime su huella, su rúbrica fúlgida: la *intuición*, la inmediatez, la incondicionalidad. En el ser-pureza, el ser se relaciona consigo mismo como lo no-condicionado, como lo que no claudica ante nada previo ni consecuente: como aquello que es por sí y para sí, pero irradia su luz de manera universal. Transparenta la juventud desprendida de sí misma, en cuya agilidad se compadece de toda vejez, de todo sufrimiento, de todo tedio, para no desistir de desplegar su luminiscencia.

El ser-pureza inspira la fascinación, el entusiasmo ante tanta limpidez, ante tanta sencillez, ante una hondura tan desbordante y virginal. El corazón que no se busca a sí mismo, sino que se abre a lo insondable, se deja arrebatado por la contemplación de lo puro, pues ha sido conquistado por el fervor silente, por la paz, por la disposición a entregarse a crear, a vivir universalmente: a desplegar su libertad como crecimiento, como forja del *novum*. Maravillarse ante la pureza exhorta a consagrarse a esa hermosura latente que nos circunda, a la magna y cautivadora arquitectónica que nos envuelve, al misterio inextinguible que nos contiene: a esa belleza abnegada, a esa sabiduría enmudecida, a ese amor libre y solidario que intuimos cuando nos aborda la luz nobilísima esparcida por la pureza. Es entonces cuando el universo se alza ante nosotros como la más lograda de las obras de arte, por ser capaz de difundir, aun en lo recóndito, el céfiro de la limpidez, de la abnegación. Bien sabemos que nada de cuanto mora en el mundo goza de pureza, pues todo se encuentra condicionado por la fiera necesidad que gobierna la materia, por la voraz inexorabilidad que constriñe las fuerzas de la vida, por esa autosuficiencia que preside el cosmos en su mismidad; pero el ser es siempre más que el mundo: el ser es *poder-ser*, es apertura, es creación, es *novum*, y la conciencia capta, incluso en medio de la vorágine que agita el universo, esa brisa, áurea y fragante, que remite a lo puro, a lo insondable, a lo inagotable, a la intuición más profunda y valiosa.

- *El ser-creación*

El ser se relaciona consigo mismo como ser-creación en cuanto poder-ser para el *novum*: como apertura radical e insondable a “lo que no es”; como vislumbre de lo flamante, de lo primaveral, de ese esplendor que embellece una juventud, de esa luz que presagia lo nunca incoado. El ser-creación evoca la entrega a lo “totalmente-otro”, y converge, por tanto, con el ser que se brinda a lo que no es, al no-poder-ser: remite al ser absolutamente desasido de sí mismo, al ser que no se ensimisma ni en su libertad ni en su solidaridad, sino que ejerce su libertad y su solidaridad precisamente a través de su carácter creador, en cuanto forjador de aquello que no comparece y de lo que ni siquiera ha sido pensado por la conciencia.

El ser-creación se abre al “no-poder-ser”, y entronca, entonces, con el ser-nulidad, y, por ello, con el ser-poder-ser, con el ser en su más irreductible grandeza,

en su más profunda verdad. El ser-creación manifiesta el vigor latente del ser, su evasión con respecto a todo fundamento que no apele a su “poder-ser”: su audacia, su serena pero hermosa valentía para ansiar incluso lo imposible, el no-ser, y para hallarse en perpetua disposición a crecer, a entregarse, a irradiar su sagrada y sublime pureza, a brillar como sabiduría, como belleza, como amor.

- *El ser-sabiduría-belleza-amor*

En la sabiduría, el ser se posee a sí mismo como comprensión, como verdad, como crecimiento. La sabiduría irradia la hondura, el vislumbre del fundamento como posibilidad, no como “clausura”: la apertura constante, la disposición a enriquecerse, a transformarse, a *aprender*. El ser, en cuanto sabiduría, ejerce su poder-ser para *crecer*, para ampliarse, para relativizarse a sí mismo, y así prepararse para forjar lo *nuevo*, para fraguar aquello que lo desafíe y enaltezca. En la belleza, el ser se deleita, se recrea consigo mismo: el goce de su propio poder-ser remite a la contemplación de su hermosura, a la pureza incondicionada que adquiere el ser cuando se entrega, libremente, a su poder-ser volcado hacia la creación, hacia el *novum* (con razón escribe Platón que “la belleza es el destello luminoso con el que el bien se deja ver y nos atrae”)⁸¹. En el amor, el ser “se es” como abnegación, como entrega absoluta de sí mismo al no-poder-ser, a lo que “yace fuera” de su espacio ontológico. Amar entraña brindarse a lo “otro”, y la alteridad del ser radica “en lo que no es”, en su “no-poder-ser”. El ser se ama, porque se entrega a sí mismo, “a vivirse”, pero el ser ama cuando se dona al no-ser, cuando se abre a “lo que no es”, y así se adereza para *crear*. Sabiduría, belleza y amor hunden sus raíces en un mismo y fértil suelo: el de la entrega, el de la limpidez, el de la apertura creadora, que palpa la desmesura de un sentido incondicionado, inasible, inagotable. Sabiduría, belleza y amor rubrican el ser en su propia inagotabilidad.

Del amor germina la más genuina compasión, pues amar implica percibir esa ausencia tan agria de amor que oscurece el mundo y entenebrece lo humano; exige sentir la carencia, la tortura infligida por esa orfandad de amor que ofusca el espacio y entumece el tiempo, el castigo que dimana de la imposibilidad de plasmar la pujanza del ideal en la carne y en los huesos. Amar equivale, por tanto, a amparar, en el espíritu, la docta luz que exhala la clemencia, pero no el brillo dispensado por una misericordia que se regocije en su propia condescendencia, y se limite a sufrir con los demás, a interiorizar el dolor que atribula el mundo: demanda una compasión creadora, un amor sabio y bello, que comprenda la urgencia de forjar ese *novum* en cuyo seno se destierre todo vestigio de llanto y se desvanezca todo atisbo de tristeza. El amor se percató de que lo bello no es susceptible, en definitiva, de una realización auténtica, pues lo “pleno”, el ser en su más pura libertad, el ser en su más prístino poder, el ser en su más límpido ímpetu creador, jamás comparece en la mismidad del mundo, en el *hic et nunc* que preside la naturaleza y rige la historia. Sin embargo, y precisamente por ello, se afana aún más, y henchida de un mayor

⁸¹ Platón, *Fedro* 250 c7-e1.

grado de entusiasmo, en crear, en suspirar por lo imposible, para así rubricar la potencialidad máxima del ser, que es su entrega, su abnegación, su desprendimiento de sí; tal que, desasida de sí misma, se abra incluso al no-poder-ser.

El ser-sabiduría-belleza-amor resplandece, indisociablemente, junto a la entrega: es el ser-pureza, abnegación; el ser desasido de sí mismo, ajeno a toda tentación de vanidad; el ser que se abre máximamente para *crear*, para trascenderse a sí mismo de continuo, para diseminar su luz de forma límpida y desinteresada: para *servir*. Vislumbra, así, el “no-poder-ser”, lo imposible, porque ansía, denodadamente, donarse, brindar su pujanza a “lo otro”, a lo distinto, para *crecer*, para aprender, y de esas aguas fluirá su felicidad, su verdadera fruición.

- *El ser-ulterioridad*

En cuanto ulterioridad, el ser resplandece como el “poder-ser incesante”, como la apertura radical a ser más, a trascenderse irrestrictamente, para así franquear todo límite (cada concreción de esta ulterioridad se asemeja a uno de los elementos numerables en las series infinitas de Cantor). Como ulterioridad, el ser se relaciona consigo mismo en su posibilidad latente de novedad. La ulterioridad evoca el “poder-ser” más propio, el *poder del ser*, su “suspensión” en lo infundado, en un abismo que no irradia oscuridad, sino que esparce luz: la luz de la posibilidad, del poder creador, de la apertura. El ser que se muestra susceptible de cuestionamiento perpetuo, no ya por la conciencia, sino por su propio “ser-se” (como “poder-ser” previo, el cual lo capacita para ser, y, por tanto, lo “infunda” en su ser), equivale al ser-ulterioridad, a ese “*semper plus*” bajo cuya luz corusca la más hermosa y egregia majestad desplegada por el ser, su más profunda verdad, su destino: la superación, el crecimiento, el aprendizaje. La ulterioridad centellea así como la *humildad del ser*, como su disposición permanente a traspasarse a sí mismo, para ampliar sus energías latentes, para ensanchar sus fronteras, para engrandecer su espacio ontológico. La ulterioridad contiene, por tanto, la más preciada virtud que posee el ser: su abnegación, su desprendimiento, su desasimiento para “ser más”, para expandir su fuerza, para extender su capacidad, para propagar su sabiduría, su amor y su belleza. En la ulterioridad, el ser se une consigo mismo en su volcarse hacia lo “más”, hacia el perenne *novum* que jamás se agota, hacia la cúspide inalcanzable que abre, ilimitadamente, las sendas del ser, y dilata toda linde.

1.2. Verdad y realidad

La cuestión sobre el “sentido” no puede dissociarse del examen del “para sí”, de la conciencia que se plantea esta pregunta⁸². Vibra la interpelación sobre el

⁸² No le falta razón a Nicolai Hartmann cuando escribe, en clara referencia a la posición heideggeriana: “Sinn’ ist unter allen Umständen (in allen seinen Bedeutungen) etwas, was für uns’ besteht – genauer für uns oder für etwas, was unseresgleichen ist, und sei es auch nur ein postuliertes logisches Subjekt. Ein Sinn an sich wäre ein Widersinn. Es ist also noch zu wenig, wenn man sagt: an sich selbst braucht das Seiende als Seiendes keinen Sinn zu haben. Vielmehr muss man sagen: an sich selbst kann es gar nicht Sinn haben. Es kann nur „für jemand“ Sinn haben. Sein Sinnhaben für jemand aber – wenn es ein solches gibt – ist jedenfalls nicht sein ‚Sein‘. Das Sein des Seienden steht

sentido porque se alza una conciencia que desafía el mundo en su mismidad. Sin embargo, la conciencia formula el interrogante sobre el sentido porque el propio *ser* es capaz de suscitar esa pregunta. Ciertamente, el *sentido subsiste en la conciencia*, por cuanto sólo la conciencia alumbra esta problemática (y toda problemática, en realidad); pero al hablar de *sentidos del ser*, nos referimos a cómo *el ser* en cuanto tal (esto es, lo último, inasible, irreductible) deviene significativo para sí mismo. La problemática vinculada a la conciencia remite, de hecho, a la *posibilidad del ser*, al ser en cuanto relacionado consigo mismo. Una manifestación del ser, la conciencia, aborda el interrogante por su sentido, por lo que *late en el ser, inocultablemente, la cuestión por el sentido*. El pináculo de la complejidad de la vida inunda el mundo entero, también el silente firmamento, cuando sus ecos amparan la pregunta por el *sentido*. Es la totalidad del universo, de alguna manera, la que profiere ese interrogante. Si la conciencia ha surgido, constituye entonces una posibilidad del ser, por lo que la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal, por cómo el ser se relaciona consigo mismo, por cómo “se entiende” a sí mismo, cobrará una relevancia insoslayable. La pregunta por el sentido converge con la pregunta por el *ser*: incoa la pregunta por el todo, la pregunta por lo puro, por lo irreductible, por lo limpio y creador, en cuya esfera moramos.

Se nos antojará sumamente tentador contemplar los sentidos del ser que acabamos de describir desde la óptica del *ascenso* (como “momentos”), pero no se “escala”, en realidad, ladera alguna, porque no existe una cúspide, una cima que haya de coronarse, un “límite”. En los niveles reseñados, el ser “se es a sí mismo”, se “posee”, se “vive”, y ejerce su *poder*. El ser *crece*, pues se relaciona consigo mismo como un ser que “puede-ser”. No asciende, porque no existe una senda prefijada que deba recorrer, a fin de poseerse totalmente a sí mismo: simplemente *vive*, esto es, “se es”. Este “ser-se” del ser, este vivirse para sí mismo, evoca su *libertad*, la cual se encuentra dotada de tal grado de radicalidad, de tal pujanza, de tal “trascendencia”, que la vida del ser no consiste, sin más, en retornar a sí mismo, en comprenderse cabalmente, para así ejercer, en plenitud, su autonomía, su brío, sino en *crear*: en “no-poder-ser”, en *entregarse* a lo ilimitado, al proceso sin término, a lo inconcluso. Sólo así se vive irrestrictamente; sólo así *crece* sin jamás morir; sólo así *aprende* y se expone al *novum*. El ser resplandece, máximamente, como *ulterioridad*, como una posibilidad incesante de trascenderse a sí mismo, como un “*semper plus*”, como lo inagotable, como lo incondicionado, como la pura y límpida abnegación a ser, a vivir, a abrirse desmesuradamente.

Los sentidos del ser a los que nos hemos referido apelan a *posibilidades constantes del ser*; por ello, no han de contemplarse, necesariamente, como momentos en una evolución. La *ulterioridad es la constante del ser*: el haberla descrito en último lugar obedece, sencillamente, a motivos prácticos, a razones de “inteligibilidad”,

indifferent zu allem, was das Seiende für jemand' sein könnte. Hier liegt der Grund, warum Heideggers ‚Welt‘ eine auf den Einzelmenschen relative (‘je meinige’) ist. Das Abgleiten der Seinsfrage in die Sinnfrage läßt es anders nicht zu” (Zur Grundlegung der Ontologie, Walter de Gruyter, Berlín 1965, 42).

pero todos los momentos le resultan, en realidad, concomitantes al ser. En el seno del ser-comparecer, del “mundo”, el ser-conciencia despunta en un espacio-tiempo dado, por lo que se produce, ciertamente, una evolución del propio mundo (tal y como nos enseñan las ciencias naturales). Este desenvolvimiento, sin embargo, constituye una posibilidad permanente del ser, la cual dimana de su *poder-ser*. La conciencia “siempre ha sido”, por cuanto ha representado siempre un poder-ser constante del ser, cuyo ejercicio sólo se manifiesta con el advenimiento de la mente humana, en cuanto desafío al “comparecer” del mundo.

El ser entraña siempre ulterioridad, como también implica siempre mismidad (y es, por ello, perpetuo “desafío a esa mismidad”). El ser conlleva evolución porque “se es”, se relaciona consigo mismo como su *poder*. Responde, en definitiva, a lo puro, a lo insondable, a lo inescrutable: a lo *creador*. Los sentidos del ser no han de interpretarse, así pues, como sucesiones espacio-temporales en la *vida del ser*, en el ser “que se es”, sino como *posibilidades permanentes de su “ser-se”*. Hablamos de “sentidos” porque nuestro entendimiento requiere, imperiosamente, de una clasificación, de una “analítica”, de una taxonomía del ser que ponga de relieve sus “modos de ser”, mas el ser simplemente “es”, y, en ese “ser”, se *puede-ser*. Pero ser y poder-ser se hallan tan inextricablemente vinculados, tan estrechamente intercomunicados, que ser es ya poder-ser, y toda aparente escisión que establezca nuestra conciencia, nuestra tentativa denodada de comprender, esto es, de “acotar”, en esos límites tan angostos promulgados por nuestros conceptos, inflige ya “violencia” sobre la pureza insondable que exhala el ser. No basta, en cualquier caso, con invocar una “unidad primigenia”, en cuya paz se apaguen todas las oposiciones, como pretenden ciertas corrientes de la mística y de la metafísica, porque “unidad” supone ya un concepto, una vulneración de esa libertad que preside el ser: de su “ser-se”, que es también su “poder-se”, su entregarse, su crear, su *novum*. No es sólo el lenguaje lo que flaquea (de hecho, la fragilidad ínsita al lenguaje es siempre subsidiaria, a nuestro juicio, de la debilidad inherente al pensamiento): es el propio intelecto el que languidece, y es el propio anhelo de entendimiento el que exhibe su flagrante debilidad.

Cada sentido del ser trasluce su *verdad*, esto es, su modo auténtico de relacionarse consigo mismo y de ejercer su poder-ser. La verdad no estriba sino en el “ser-se” del ser, esto es, en su *libertad*, en su poder-ser. La verdad del ser es su ser-nulidad, su ser-“poder-ser”, su ser-comparecer, su ser-devenir, su ser-mismidad, etc. La verdad, en relación con la conciencia, no equivale sino a la percepción de la profundidad del ser, de su inagotabilidad, de su pujanza, de su *potencialidad*. La verdad no se reduce, por tanto, a la mera constatación del “comparecer” del ser como mundo, a la *adaequatio rei et intellectus*. Una acepción más honda de la verdad del ser remite no sólo a la advertencia “objetiva” de que el ser “está ahí” como mundo, como el mero comparecer que gravita en torno a su mismidad, en su llano “estar ahí”, sino que se afana en penetrar, aún más, en la posibilidad albergada por el ser, en su “más”, en su inexhausta susceptibilidad de un “más”: en su ulterioridad. Por ello, lo *real* del ser no atañe sino al modo de relacionarse

consigo mismo: lo real del ser es su verdad, y, entonces, su libertad, su poder-ser, su condición inagotable.

Un entendimiento superficial tanto de la verdad como de la realidad identificaría ambas nociones en el mero comparecer. Lo real-verdadero se fundamentaría, entonces, en el mero “estar ahí” del mundo, en su mismidad, la cual se afianza y refuerza incesantemente, pues se define por su raso “estar ahí”. La conciencia, sin embargo, no puede desistir de exigir una justificación ulterior, de desafiar el mundo en su mismidad. Por ello, descubre la briosa libertad del ser, su poder, su verdad, que es, asimismo, su realidad más honda. La verdad “objetiva” tan sólo representa una ínfima parte de la vasta verdad del ser: el ser es verdadero por cuanto “se es”, por cuanto “se posee” (se amplía, busca el *novum*...: *crea*). Cada época de la humanidad adquirirá una determinada comprensión del *ser*, al igual que del mundo: aprehenderá, de una forma u otra, el poder latente que la circunda, la posibilidad que ha suscitado todo cuanto existe. La ciencia desentrañará esos mecanismos tan prolijos que hilvanan la costura cósmica, la estructura y el funcionamiento del mundo, del ser-comparecer que se define por su mismidad y se cierra sobre sí mismo, pero la conciencia demandará aún más: anhelará profundizar, con mayor agudeza, en la *verdad*, que es lo inagotable, lo fecundo e inextinguible, lo que subyace a todo, mas no se funda en ese “subyacer”: la *libertad*, la *posibilidad*, la *creatividad*. La conciencia, ávida de un “más”, rúbrica privilegiada de la ulterioridad del ser, se esforzará en conquistar nuevos y más detallados niveles de intelección sobre esa infinita profundidad que sazona el ser; por ello, deseará crear, pues, al forjar el *novum*, amplía la verdad del ser, y propicia el crecimiento del ser en su verdad, su extensión allende él mismo.

La verdad del ser se le manifiesta a la conciencia como una *dolorosa indefinición*, como “inasibilidad”, aunque refleje su más tersa y bella libertad. Lo real no reside sino en la verdad del ser que ejerce su “poder-ser”. Cada sentido del ser es real, por cuanto exhibe una posibilidad latente del ser, su verdad como posibilidad. Pero la verdad del ser *crece*, porque el ser se amplía, se trasciende, se “ulterioriza”, “se es”. La ciencia se esmerará en coronar una comprensión cabal de la estructura y del funcionamiento del mundo, de aquello que comparece espacio-temporalmente, y proyectará su ímpetu intelectual también a ese arcano dominio que envuelve la conciencia; pero se pecatará, indefectiblemente, de que se encuentra ante un horizonte inagotable, pues siempre resulta legítimo preguntar más, ansiar un entendimiento aún más profundo, “último”. La verdad del ser-comparecer, del mundo, reposa en su realidad, que la ciencia escruta laboriosa y admirablemente, en virtud de una metodología que toma el mundo en su objetividad, y limita el elenco posible de preguntas dirigidas a la naturaleza a aquéllas que *tienen sentido*, esto es, al abanico de cuestiones enfocadas al mundo en cuanto mundo. Se evade, así, de una desgarradora tentación que acecha sobre la conciencia: la de interrogar el mundo sobre incógnitas que éste se muestra incapaz de esclarecer. El éxito epistemológico de las ciencias naturales es subsidiario, por tanto, de su método, cuyo desarrollo reconoce, adecuadamente, el ser-

comparecer del mundo, su mismidad, su “límite”. Y sí, existe un método, porque se alcanzan modos de contrastar los enunciados científicos y de jerarquizarlos, frente a las tesis de Feyerabend. De lo contrario, todo el ingente trabajo consagrado por la humanidad a la elucidación de la estructura y del funcionamiento del universo, ese empeño tan noble, hermoso y aleccionador, cuyo cultivo ha absorbido las energías de algunas de las mentes más brillantes que han enriquecido nuestra historia, se habría desplegado en vano. Esta observación no cierra, obviamente, las puertas a la *creación*, a la intuición, a la originalidad, al vislumbre de flamantes formas de hacer ciencia y de construir conceptos aún no presagiados: sencillamente sostiene que esas nuevas nociones habrán de “insertarse” en un edificio teórico y empírico consistente. La ciencia impone humildad sobre los conceptos y los enunciados: su sujeción a un contraste. He aquí la esencia más profunda de su método. La ciencia renuncia, humildemente, a la grandiosidad de las preguntas bosquejadas por la metafísica clásica, cuyos exponentes pretendían inquirir del mundo más de lo que éste ofrecía. Al restringir el sentido del marco de interrogación, la ciencia natural, desde Galileo, ha descubierto la manera óptima de abordar el mundo en su verdad, esto es, en su realidad de “mero comparecer”, de simple “estar-ahí”, que se justifica en su mismidad.

La ciencia decreta, es cierto, una serie de requisitos, de “postulados” (por ejemplo, el de inteligibilidad del universo), los cuales podrían interpretarse como un vestigio de la conciencia, como una “intromisión”, deslegitimadora para sus pretensiones de objetividad; pero esos “principios axiomáticos” se limitan a un número indispensable, para dejar paso, con urgencia, a la “manifestación del mundo por sí mismo”, mediante un método empírico que subordina los juicios del intelecto a la realidad del “ahí” del mundo, a lo experimental. La ciencia científica *confirma* la inteligibilidad del mundo, esto es, la existencia de un conjunto de leyes que nos permite entender el funcionamiento del universo, el porqué de los fenómenos que contemplan nuestros sentidos y juzga nuestra razón. Sin embargo, la exigencia de inteligibilidad precede, por así decirlo, al inicio de la aventura de la ciencia. No nos referimos a una prioridad cronológica, indiferente a nuestro análisis: el presupuesto de inteligibilidad de la naturaleza apunta a la necesidad que alberga la razón humana de desvelar una lógica, un significado, un orden que vincule la multiplicidad a partir de una unidad subyacente. El misterio radica en comprender la “feliz coincidencia”, cuya “contingencia” ha posibilitado que el anhelo más profundo de la conciencia (el ansia de inteligibilidad, de sentido, de racionalidad...) converja con la evidencia que dimana del propio mundo; pero no lo olvidemos: aun cuando el cosmos se hallara desprovisto de esa inteligibilidad tan añorada, la conciencia no desistiría de buscarla o de “construirla”.

La ciencia se pliega ante el mundo, se somete a él, y los interrogantes que le plantea al cosmos, así como los conceptos que alumbraba, se circunscriben a responder a las exigencias que promulga el propio mundo en cuanto mundo. La índole de la ciencia natural estriba, por tanto, en el descubrimiento del mundo en su verdad. La advertencia de los límites de la intelección científica, la concien-

cia de que existe un “nivel metadiscursivo”, obedece a esa insatisfacción perenne que atribula la conciencia, a su capacidad de formular un torrente inagotable, plagado de preguntas: a su *anhelo de libertad*, cuya entraña se expresa como desafío a la mismidad del mundo. Por ello, la conciencia no cesa de irradiar la luz de la filosofía: no como consecuencia del deseo de competir con la visión científica del mundo, sino porque suspira por comprender y por crear, por captar una verdad más profunda, por penetrar, con aún mayor hondura, en los intersticios del ser y del pensamiento; codicia un “más”, un *sentido*: palpar la libertad del ser, el *poder* del que todo surge y en el que todo confluye, esa “inagotabilidad” que ella intuye, y que ninguna certeza científica aplaca. La conciencia se afana en lo puro, en lo insondable, en lo no condicionado por esa concatenación inveterada de causas y de efectos: en el amor, en la belleza, en la sabiduría; en lo que trasciende toda verdad dada, pues exhibe el ser en su limpidez, en su libertad, en su fuerza creadora. La conciencia no puede abdicar de trascenderse a sí misma, de “interrogarse”, y de provocar que incluso sus más sólidos fundamentos tambaleen. Por ello, se desafía también como razón científica. Insatisfecha con la constatación del mero comparecer del mundo (que la ciencia despliega en sus más prolijos detalles), implora un sentido, una libertad, una rúbrica de ese poder-ser tan magno que percibe en el mundo y en sí misma. La conciencia no se somete, sin más, al mundo, ni siquiera ante las maravillas sobre su estructura y su funcionamiento que revela la ciencia, sino que se entrega a la *creación*: a forjar ella el mundo, y, por tanto, su *verdad*.

Excursus. Verdad y significado

Los importantes desarrollos realizados en el campo de la lógica formal a lo largo del siglo XX parecen apuntar, al menos, a dos conclusiones capitales. En primer lugar, a la imposibilidad de fundamentar la verdad de todos los enunciados matemáticos (frente al ambicioso proyecto diseñado por, entre otros, Hilbert, Frege, Whitehead y Russell). El teorema de Gödel significó, entre otras muchas cosas, el ocaso del sueño racionalista de hallar una teoría del todo, una axiomática completa y consistente que justificase la verdad de todas las proposiciones que de ella se infirieran. Como la lógica ya no constituye el pilar inmovible sobre el que se asienta la matemática, el gigantesco edificio de las ciencias naturales, cuyo lenguaje es de naturaleza matemática (o aspira a beneficiarse de su instrumental) y cuyo metalenguaje es de carácter lógico, pende de un frágil hilo en lo que concierne a su “cimentación lógico-formal”. En segundo lugar, las contribuciones de autores como Tarski han puesto de relieve que no es posible definir la verdad lógica en términos puramente formales. Se precisa de una teoría semántica de la verdad. La inexorabilidad de lo semántico indica que la “interpretación” del sentido de una proposición, la indagación en su posible “significado”, representa una etapa insoslayable de la lógica, de la metamatemática y de la filosofía de la ciencia. Esta imperiosa tarea de plantearse la pregunta por el significado cabe extrapo-

larla a la cuestión misma sobre el “sentido”, cuyas implicaciones para la práctica totalidad de las ramas de la filosofía resultan, a todas luces, ineludibles.

En este trabajo, aludimos, con frecuencia, a la necesidad de “buscar” o de “alumbrar” un sentido para la existencia, labor que, a nuestro juicio, interpela la más íntima capacidad que posee cada individuo: su creatividad. Abordar la temática de la verdad y del significado, después de las toneladas de tinta vertidas sobre esta cuestión, parece de una osadía y de una inocencia igualmente infecundas. Sin embargo, y más allá del análisis de las opiniones que los grandes lógicos y los filósofos clásicos y de la edad moderna han emitido en torno a esta área, resulta conveniente plantear el problema en los términos más sencillos posibles, y examinarlo con el menor número de prejuicios: debemos “sustraernos” (cándidamente) a lo que ya hemos aprendido sobre las distintas teorías propuestas a lo largo de los siglos. Hemos de suspender, en un paréntesis de reminiscencias husserlianas, lo que creemos conocer sobre la relación entre verdad y significado, así como sobre ambos conceptos, para explorar esta materia de modo convincente, y así iluminar la idea de “sentido de la vida”.

En primer lugar, urge clarificar la relación entre verdad y significado. La verdad de una proposición puede o no depender del significado que le atribuyamos. Así, en la frase:

“Todos los amaneceres bellos son bellos”,

la verdad es independiente del significado que se le confiera a esta afirmación. Al tratarse de un juicio analítico, de una sentencia meramente tautológica, la cual no amplía nuestro conocimiento del mundo, sino que remite al inescrutable principio de identidad, no cabe una interpretación del significado de la frase que condicione su verdad o falsedad: con independencia de qué entendamos por “amanecer” y por “bello”, está claro que “todos los amaneceres bellos son bellos” debe ser verdadera. Expresa una verdad *autosuficiente*. Algo similar podría aducirse con respecto a la siguiente proposición:

“Todos los unicornios serenos son serenos”.

No necesito saber que el unicornio representa un insigne producto de la fantasía humana (el cual ha gozado de gran fortuna como ejemplo constante en las discusiones lógicas y metafísicas) para percatarme de que, sea o no real, un unicornio sereno ha de ser, ineluctablemente, sereno. Un significado, de suyo, no tiene por qué responder a una evidencia fáctica, calificable de “verdadera”. Definir el significado de “unicornio” no ofrece garantía alguna de la verdad de la existencia del unicornio, pero sí de la pertinencia de que nos refiramos a tal o cual objeto como unicornio. Al hacerlo, establecemos un vínculo semántico entre un objeto determinado y una idea, y sostenemos la legitimidad de la correspondencia entre ese objeto y esa idea: es correcto que el objeto al que aludo sea considerado un unicornio. La verdad de la proposición “todos los unicornios serenos son sere-

nos” atesora, en cualquier caso, independencia con respecto al significado que se le otorgue: gravita en torno a sí misma.

Esta autonomía entre verdad y significado no se comprueba, sin embargo, cuando nos referimos a juicios sintéticos (en sentido kantiano), esto es, a proposiciones no tautológicas, en cuyo seno la relación entre el sujeto y el predicado no se deduce del análisis de la naturaleza del sujeto. Defender lo contrario equivaldría a admitir, como Leibniz, que toda proposición sintética adolece, en realidad, de carácter analítico, pues el sujeto contendría ya todo potencial predicado *in nuce*. Este “*omne praedicatum inest subiecto*”⁸³ leibniziano implica que de la noción de “César” se infiere la inevitabilidad de que cruzara el Rubicón, y marchase con su heroico ejército sobre Roma. Semejante necesitarismo extremo se aprovecha de nuestro conocimiento ‘*a posteriori*’ de la realidad asociada a César para proferir una serie de *vaticinia ex eventu*: mira, por así decirlo, “en retrospectiva” al objeto de estudio. Esta estrategia quizás resulte válida en términos absolutos: una inteligencia que agotara el conocimiento de la totalidad del mundo y de la historia borraría cualquier rastro de contingencia y aleatoriedad, e identificaría el finísimo hilo conductor que lo hilvana todo con todo. Para esa mente suprema, sólo cabría necesidad. La lógica y la ciencia, sin embargo, parecen vetar la posibilidad de un demonio laplaciano (no sólo predictivo, sino “recapitulador”, cuyos ojos no se volcasen, únicamente, hacia las vicisitudes del futuro, sino que también disecionaran los entresijos del pasado): el teorema de Gödel, la teoría matemática del caos (la gran sensibilidad de algunos sistemas a sus condiciones iniciales) y, sobre todo, la mecánica cuántica, ¿no descubren un “hiato” infranqueable en los niveles fundamentales de la razón y de la materia, cuya severidad impide una comprensión absoluta y “mecánica” de lo posible y de lo real? Por otra parte, ni el intelecto humano, ni siquiera la computadora más potente, poseen capacidades análogas a las imaginadas por Laplace...

Lo cierto es que, para evaluar la verdad de los juicios sintéticos, se nos antoja apremiante asentar, con firmeza, las bases sobre las que hemos de entender su significado. Así, en la oración:

“*Este amanecer es bello*”,

a la hora de juzgar su verdad o falsedad es imprescindible alcanzar un acuerdo sobre a qué aludimos al pronunciar el sustantivo “amanecer” y declamar el adjetivo “bello”. Esta convención no es otra cosa que el significado de los términos,

⁸³ Sobre la importancia de este principio (el cual se encuentra en escritos suyos como el *Discurso de Metafísica*, parágrafo 8) en el pensamiento de Leibniz, remitimos al estudio clásico de O. Saame, *El Principio de Razón en Leibniz. Un Elemento Constitutivo de la Unidad de su Filosofía*, Laia, Barcelona 1978, 44ss. De hecho, para Saame se trata del “principio núcleo” en Leibniz, en cuya formulación convergen el principio de no contradicción y el de razón suficiente (aunque no hemos de olvidar que la afirmación explícita del “*praedicatum inest subiecto*” no es uniforme, y se presta, en no pocas ocasiones, a interpretaciones divergentes, sobre todo cuando se pretende convertirla en el pilar último que sostendría el colosal edificio metafísico creado por Leibniz).

de los cuales depende, como condición necesaria, el de la frase (la condición suficiente del significado de la frase apela al modo preciso en que se relacionen sus términos, el cual, en proposiciones complejas, que involucren un mayor número de ellos, no podrá conocerse, exclusivamente, a partir de su análisis: “este gélido amanecer es bello” exhibe un significado ligeramente distinto a “este amanecer es gélido y bello”, ya que el énfasis que prima en la segunda oración cambia, aun tenuemente, con respecto al de la primera, y en percibir el matiz, por sutil que lo estimemos, reside también, hasta cierto punto, la comprensión cabal del sentido de la frase).

El juicio sobre la verdad o falsedad de las proposiciones sintéticas es subsidiario de nuestro entendimiento de su significado. La verificación ha de venir mediada por el marco de referencia que le asignemos. Si éste se circunscribe a la órbita de la experiencia, sólo la comprobación empírica nos indicará si la proposición es verdadera o falsa (pero, para dirimirlo, debemos entender, de manera precisa, el significado de la proposición: si el significado varía, aun ligeramente, la comprobación empírica puede no clarificar nada sobre la verdad o falsedad de la sentencia). En el caso de las proposiciones analíticas, el marco de referencia es puramente lógico⁸⁴. La distinción leibniziana entre “verdades de razón” y “verda-

⁸⁴ No podemos detenernos en la discusión sobre el carácter analítico o sintético de los juicios matemáticos. Nos inclinamos por la primera opción, entre otras cosas porque la matemática no necesita una confirmación experimental: la fundamentación de la verdad de sus enunciados, aunque en último término la consideremos inasequible, depende del sistema axiomático desde el que se inferan esas proposiciones. ¿Amplían o no nuestro conocimiento? Quizás no nuestro conocimiento del mundo, pero sí del alcance del entendimiento humano. Los trabajos de Cantor sobre el infinito, por ejemplo, pese a su naturaleza matemática, “independiente” de la experiencia, han revelado conclusiones inesperadas sobre lo infinito, y han confutado asunciones tradicionales y juicios del sentido común. Desde esta perspectiva, han “extendido” los límites de nuestro conocimiento sobre los conceptos que nuestra mente es capaz de producir. Esta dinámica no tiene por qué desvelar nuevas verdades sobre la estructura y los mecanismos del cosmos físico, pero sí sobre la comprensión de cómo opera nuestro propio entendimiento. Una verdad de razón, por tanto, no tiene por qué antojársenos meramente tautológica. Lo analítico, en general identificable, sin ulteriores matizaciones, con las verdades de razón de Leibniz, quizás resulte siempre tautológico en última instancia, pero sólo nos percataríamos de ello si nuestro poder de comprensión sobre el funcionamiento del intelecto fuese absoluto. Como es patente que no es éste el caso, podemos descubrir verdades de razón en el ámbito de la lógica y de la matemática que sí amplíen, a efectos prácticos, nuestro conocimiento, pero no tanto del mundo como de nosotros mismos, esto es, de las fronteras jalonadas por nuestra facultad de entendimiento. Por otra parte, y más allá de las distintas escuelas (intuicionismo, logicismo, etc.), parece legítimo afirmar, aun de modo insalvablemente provisional, que el juicio sobre la verdad o falsedad de una proposición matemática exige conmensurarla a un marco referencial independiente de la experiencia (esto es, de la relación entre nuestro intelecto –la cual engloba, necesariamente, el modo en que nuestro intelecto procesa la información sensorial- y el mundo), semejable, sospechosamente, al marco de referencia lógico/analítico. Esta observación no entraña que las proposiciones matemáticas desemboquen, en última instancia, en juicios lógicos (como pensaran Alfred North Whitehead y Bertrand Russell en los *Principia Mathematica*), pero tampoco permite sostener, como Kant, que las construcciones matemáticas sean sintéticas. Lo más probable es que el marco de referencia establecido por las proposiciones matemáticas sea el mismo que el fijado por las proposiciones lógicas, pero resulta también plausible creer que la manera en que se conmensuran, respectivamente, a ese común marco de referencia quizás difiera. Las construcciones lógicas y matemáticas no precisan, en cualquier caso, de una apelación a un tribunal externo a la propia razón, y menos aún a una supuesta “certeza moral”, que dependiese de la subjetividad (por profunda y cultivada que ésta fuera).

des de hecho” resulta profunda e iluminadora. En efecto: “la historia de España es parte de la historia de Europa” evoca una verdad de razón. Por el significado convencionalmente atribuido a España (lo que no quiere decir que esta “convención” carezca de base, de una fundamentación sólida, esto es, de un carácter suficientemente persuasivo como para que lo acepten todos los hablantes, o al menos una inmensa mayoría), es evidente que todo lo que en ella suceda ha de formar parte de la historia de Europa, el continente en cuyo ámbito geográfico se localiza. En este caso, el marco de referencia posee naturaleza analítica, y basta con examinar la estructura del sujeto para percibir la verdad sobre el modo en que se liga a un predicado. Sin embargo, “la historia de España es parte de la historia de Europa” puede adoptar un significado distinto, si el marco de referencia que fijamos no es analítico sino sintético. Se requeriría comprobar que, en efecto, los acontecimientos históricos más notables que han configurado la historia de España han afectado también, y de manera intensa, a la historia de Europa.

En todo juicio de verdad sobre una proposición se busca la correspondencia entre su significado y el marco de referencia al que se conmensura. Ésta suele ser empírica, pero el marco de referencia puede pertenecer a otra dimensión de lo real. Por ejemplo, si pronuncio la frase: “el conocimiento condensa el ideal más elevado de la vida”, para comprobar su verdad o falsedad caben tres opciones:

- 1) Demostrar que es verdadera, con base en un marco de referencia al que se conmensure.
- 2) Demostrar su falsedad, a causa de la imposibilidad de encontrar su correspondencia con ningún marco de referencia universalmente válido al que quepa conmensurarla.
- 3) Negar que la proposición tenga sentido y sostener, por tanto, que resulta infructífero plantearse la pregunta por su verdad o falsedad.

En las tres situaciones, habré de esmerarme, primero, en elucidar el significado preciso de la frase (esfuerzo que no tiene por qué implementarse siempre: en la literatura, y en especial cuando nos adentramos en el cautivador terreno de la poesía, esa claridad propositiva no representa un objetivo tan apremiante, porque buscamos deleitar el oído y la imaginación con la belleza, con el poder de evocación que exhalan las palabras, los conceptos y los juicios: la “verdad” del poema converge con la forma en que cumpla, fehacientemente, su finalidad, la cual quizás estribe en seducir el espíritu a través de la hermosura emanada por los léxicos, o en suscitar pensamientos profundos, o en alimentar reminiscencias, etc.), y, en segundo lugar, deberé indicar el marco de referencia al que aspiro a conmensurar la proposición.

Cuando haya esclarecido, oportunamente, el significado de la frase “el conocimiento condensa el ideal más elevado de la vida”, podré entonces aventurarme a sugerir el marco de referencia al cual sea susceptible de conmensurarse. Si el marco de referencia es empírico, me topo con el problema irresoluble de que “ideal más elevado” carece de “correlato” experimental. Un mero estudio esta-

dístico sobre lo que la mayoría piensa en torno al “ideal más elevado” no sirve de mucho, porque no me garantiza que la correspondencia entre el significado de la proposición y el marco de referencia empírico sea biunívoca⁸⁵, comprobación que ansía todo aquél que busca la verdad. Hemos de notar, por cierto, que el término “objetivo” poco ayuda a estos efectos. Cabe interpretar la objetividad como la independencia del marco de referencia con respecto a los “significados” que en él se ubiquen (esto es, en correspondencia con él). El marco de referencia lógico/analítico goza de tanta objetividad como el empírico/sintético. Todo atisbo de subjetividad se desvanece cuando nos enfrentamos a ellos (en el caso del marco de referencia lógico/analítico, la subjetividad simplemente se evapora; en el empírico/sintético, si se trata de juicios concernientes a la experiencia ordinaria, la subjetividad –cómo perciba yo tal o cual cosa– desempeña un rol más importante, pero en cuanto penetramos en el vasto campo de la experiencia no ordinaria, para cuyo acceso se nos antoja imprescindible contar con el apoyo de la técnica, los resquicios de subjetividad se disipan gradualmente; aunque la mecánica cuántica quizás sugiera que no es posible desprenderse del elemento subjetivo, al menos en los niveles fundamentales de la materia...).

Por otra parte, está claro que la proposición “el conocimiento condensa el ideal más elevado de la vida” no puede considerarse analítica, porque sólo en un inapropiado alarde de sutileza habríamos pretendido identificar, desde el principio, “conocimiento” e “ideal más elevado de la vida”. Además, no podríamos haber aspirado a ofrecer un ideal, esto es, un proyecto, una “propuesta”, porque bastaría con pronunciar el término “conocimiento” para que nuestros oyentes advirtieran, de inmediato, que ha de consistir, inexorablemente, en el ideal más elevado de la vida; intención que, obviamente, no podíamos albergar.

La ausencia de un marco de referencia adecuado al que conmensurar nuestra proposición parece confirmar la postura de los defensores de las soluciones segunda y tercera (o bien la proposición es falsa, o sencillamente carece de sentido, por lo que es inútil enzarzarse en disquisiciones sobre ella). Sin embargo, aún no hemos agotado el elenco de marcos de referencia posibles para dirimir la verdad o falsedad de nuestra proposición. Cabe un marco de referencia “subjetivo”, esto es, reservado, de alguna manera, a la idiosincrasia de cada individuo o de una determinada comunidad humana. Los enunciados más profundos, aquéllos que apelan a una esfera más íntima y “significativa” para nuestros intereses vitales, no son susceptibles de verificación empírica y/o lógico-analítica. Su verdad reside en su poder de persuasión, así como en su facultad para evocar pensamientos hondos y sugerentes en nosotros. Sostener que “el conocimiento condensa el ideal más elevado de la vida” constituye una propuesta existencial, cuyo “núcleo veritativo” sólo lo juzgaremos desde su habilidad para convencer a los interlocutores de que, en efecto, no es posible ambicionar una meta más ennoblecadora que este

⁸⁵ Esto es, que sólo quepa una relación “correcta” entre el significado de la proposición y el marco de referencia, y viceversa.

bien del espíritu. El marco de referencia lo fija mi propia subjetividad. Nuestra pertenencia a una especie común, la humana, que comparte características básicas y, en gran medida, experiencias vitales semejantes, permite intuir que muchos juicios (en especial aquéllos en los que disminuya la relevancia de la mediación ejercida por la cultura e impuesta por el momento histórico: el influjo del espacio, del tiempo, de la trayectoria biográfica, de los ideales de vida ya asimilados –con los que quizás manifestemos un compromiso casi irrevocable–, etc.) convergerán entre los distintos sujetos. Pero esta posibilidad no siempre se cumple. Sí es legítimo sostener, en cambio, que la disparidad entre las distintas subjetividades no es óbice para creer en el vigor de la persuasión (no sólo por medio de la solidez de los argumentos racionales expresados, sino también por la fuerza de evocación de lo afirmado, cuyo contenido puede interpelar el sentimiento, y no sólo una razón que a tantos se les antoja fría y sorda ante los juicios de índole existencial), porque siempre me muestro capaz de buscar modos de correspondencia entre significados y marcos de referencia subjetivos, por arduo que resulte este afán.

En el caso de proposiciones existenciales como “el conocimiento condensa el ideal más elevado de la vida”, el problema no reside, únicamente, en la dificultad de establecer una correspondencia entre el enunciado y el marco de referencia subjetivo, sino en la comprensión del significado de la frase, el cual depende, en tantas ocasiones, del propio marco de referencia subjetivo. Sin embargo, en este aspecto radica también la riqueza inagotable que nos dispensan estas proposiciones. Puedo interpretarlas de formas diversas y, en muchos casos, nutrirlas con sentidos nuevos, o con matices aleccionadores, que les confieran una mayor hondura. Muchos enunciados morales pertenecen a este ámbito (otros quizás resulten tautológicos –del tipo: “para ser responsable es necesario ser libre, enunciado trivial, pues la idea más aceptada de “responsable” incorpora ya la noción de libertad–; otros empíricos: “el odio es destructivo para los seres humanos”, sentencia perfectamente verificable en nuestra interacción con el mundo, porque el significado de “destructivo” es commensurable a un marco de referencia experimental). En otros, esta tentativa no es viable, pues confluyen con lo que hemos convenido en denominar “proposiciones existenciales”.

Las frases del tipo “pienso que este amanecer es bello”, “imagino un amanecer bello”, “creo que el próximo amanecer será bello”, no plantean ningún problema. Su verdad depende de que, en efecto, sea cierto que quien profiere esta oración piense, imagine o crea realmente lo que asegura sostener. Su significado objetivo nos lo brindará el sentido que les atribuyamos, convencionalmente, a los términos involucrados en estas sentencias, mientras que su significado subjetivo estribará en el sentido que el hablante desee otorgarles (el cual, en todo caso, habrá de expresarse objetivamente, esto es, de manera inteligible y comunicable para los demás partícipes en este intercambio semántico; de lo contrario, la frase carecerá de significado). Lo ininteligible no es comunicable, y no tiene sentido “objetivo”. Esta observación no implica, en modo alguno, que se halle igualmente privado de un sentido “subjetivo”. No puedo saber a qué se refiere, con precisión,

mi interlocutor cuando me confiesa que no es capaz de expresar con palabras el amor que siente por tal o cual persona. Sólo él o ella pueden revelármelo de forma cabal. Y con respecto a las proposiciones futuribles (“dentro de un siglo habremos agotado la comprensión de la mente humana”), en ellas no cabe hablar de verdad o de falsedad. Verdad y falsedad sólo pueden referirse a “lo que es”: pasado, presente, mundo lógico autosubsistente... El futuro no es: es posible, pero no real (en cuanto dotado de autonomía frente a nuestra imaginación). Por ello, la proposición “dentro de un siglo habremos agotado la comprensión de la mente humana” constituye una hipótesis incontrastable. El futuro no instaaura su propio marco de referencia, porque semejante referencia no es “enunciable”, al menos por el momento.

2. LA MISMIIDAD DEL MUNDO

2.1. La mismidad del comparecer

a) *El 'factum' del comparecer*

La filosofía posee la vocación de pensar la vida humana. Al alzarse ante nosotros un futuro, es posible pensar, esto es, crear un modo de comprensión que nos permita crecer, ensanchar los horizontes de nuestra interpretación presente del mundo y de la historia, para así ganar nuevos espacios de libertad.

A la hora de comenzar nuestra indagación filosófica (cuya entraña remite a la más genuina acepción del término *philosophia*: “amor a la sabiduría”, sin confinarse a un marco científico o humanístico determinable de antemano, es decir, con anterioridad al ejercicio mismo de la reflexión sobre aquello que comparece ante nuestros sentidos) sobre el *sentido*, en cuanto *significado potencial* del conjunto de percepciones que integran el contenido de nuestros actos, conviene detenerse y meditar sobre las *categorías* conceptuales apropiadas para llevar a cabo tal empresa.

La fijación de unas categorías conceptuales específicas orienta, de manera inexorable, el resultado de nuestras pesquisas. Con la finalidad de minimizar la arbitrariedad de toda elección posible, parece que hemos de basarnos en la prioridad irreductible del hecho mismo de la *duda* en torno a la legitimidad de unas categorías conceptuales u otras, trasunto de esa primacía que Descartes le confiriera al *ego cogito* en todo filosofar (como fundamento de cualquier certeza ulterior). Esta facticidad constituye, por así decirlo, la *verdad trascendental* de nuestra búsqueda: lo primario e indubitable reside en la evidencia de que buscamos. Sin ánimo de ofrecer una explicación previa de por qué, después de todo, nos embarcamos en esta aventura (la biología evolutiva quizás nos aporte una inestimable luz sobre esta temática; por el momento, no goza de tanta relevancia para nuestro propósito), habremos de conformarnos con la constatación de la existencia de un impulso básico, prácticamente irreprimible, cuya fuerza nos incita a buscar. Se

trata de una actividad desarrollable a nivel individual o colectivo, la cual posee un objeto y un sujeto: se indaga sobre algo, y es alguien el que indaga, pero lo irrefutable es que se indaga.

No podemos desprendernos de la facticidad insoslayable de nuestra predisposición a indagar. Su vigor se ha materializado, ciertamente, de modos distintos a lo largo de nuestra historia, pero ha subsistido, en cada etapa, como un *algo* presente para cada individuo. No todo individuo ha emprendido esa tarea de indagación de forma idéntica, y, lógicamente, no siempre la hemos sistematizado, tal que las generaciones subsiguientes lograran consignar una crónica detallada de la pléyade ahormada por todas las búsquedas. Sin embargo, resulta innegable que la actitud de indagación se nos presenta como un hecho básico, cuya radicalidad resiste cualquier subsunción en un género antecedente que lo ilumine. La *indagación presente* siempre ha comparecido. Existe, en cada individuo, un sinnúmero de posibilidades para realizarla. Además, la situación de indagación presente no es, desde luego, permanente, sino episódica y puntual: se reasume con cada individuo y con cada sociedad (y, dentro de cada individuo, en diversos momentos de la vida).

La irreductibilidad de la indagación, en cuanto hecho presente que se le brinda, de continuo, a cada individuo como una posibilidad constante, representa el punto de partida de toda búsqueda de un sentido que la esclarezca. Este aspecto implica que, más allá de la interpelación referida a por qué formulamos preguntas sobre el sentido de las percepciones que sazonan nuestra mente, conviene interrogarse por el hecho mismo de indagar, esto es, de que exista una desmesura entre la mera recepción de percepciones (como datos inmediatos) y esa mediación rubricada por una voluntad de indagación. Si lo primario no es el mundo, sino la primacía, tanto temporal como cognitiva, de una apertura individual a ese mundo (en busca de un *algo* en cuya tematización concreta todavía no podemos reparar), entonces las categorías conceptuales de partida habrán de ser, necesariamente, las de *búsqueda y presente*.

Una multitud de percepciones se presenta ante cada individuo. Su asimilación viene mediada, ineluctablemente, por el cúmulo de percepciones previas (tanto las individuales como las atesoradas por la humanidad como un todo). Sin embargo, permanece, irreductible, la efectividad de la recepción de unas percepciones que suscitan una respuesta en el individuo, en forma de voluntad de búsqueda. Es el *factum* mismo de esa recepción, no intencionada, de percepciones lo que motiva el movimiento del individuo hacia una actitud de búsqueda, esto es, hacia la formulación de interrogantes sobre el sentido ínsito a las percepciones que hasta él arriban. Dichas percepciones *comparecen*, por cuanto el individuo no puede negar que se halle sometido, insistentemente, a estímulos externos a su voluntad (la cuestión relativa a la realidad de dichos estímulos no es aquí oportuna: sean o no reales, lo cierto es que impactan, de un modo u otro, sobre la individualidad de quien los almacena), que componen, precisamente, la materia de

sus pensamientos. Lo primario e irreductible no estriba, por tanto, en el hecho de que el individuo piense (en sentido cartesiano), sino en la predisposición misma a pensar, resultado (nunca principio) de una actitud de indagación sobre todo lo que *comparece*, es decir, sobre cualquier tipo de percepción que *afecte* al sujeto.

Así, búsqueda y presente, esto es, predisposición y afección, configuran las dos categorías conceptuales básicas desde las que hemos de partir en nuestro examen filosófico. No se trata de dos categorías distinguibles en el plano temporal. La actitud de búsqueda es concomitante a la recepción de percepciones, las cuales afectan al sujeto que las obtiene. El ser humano no es sino el tipo de *ser*, esto es, de *concreción unitaria del comparecer* (que cumple una serie de características, en cuyas notas profundizaremos posteriormente), al que la recepción de percepciones concierne de tal modo que emprende una *búsqueda*, una indagación sobre cómo esas percepciones lo afectan en particular *a él*. En este movimiento de “retroceso” al fundamento mismo del *factum* de la recepción de percepciones, tradicionalmente denominado *conciencia*, se enraíza la voluntad de búsqueda. El individuo se encuentra con una serie de *comparencias*, previas a su acción, pero también se tropieza con el hecho irreductible de que él mismo comparece junto a esas otras comparencias. Todas estas comparencias son presentes: incluso la memoria es siempre presente en un momento dado. Comparencia, presente, percepción y búsqueda consciente definen una serie de intuiciones elementales, en las cuales hemos de apoyar nuestra disquisición sobre el significado del *sentido* para el individuo.

Todo comparecer constituye un *phainomenon*, esto es, un “aparecer”: la manifestación de algo que se me “da”, me “cae”, se me impone, se “precipita” sobre mí, me “acusa”, para convertir el “mí mismo” en objeto, en un “me”. El “en-sí” del fenómeno apela a su propio carácter fenoménico, a su “fenomenicidad”, en cuanto aparición para la conciencia (para aquello que “no comparece” fenoménicamente, pues se muestra siempre inasible a toda “presentación”, a todo esclarecimiento fáctico). La conciencia no es *res phainomenica*, sino *vis intensissima*, potencia que nunca comparece, pues siempre se despliega como una capacidad irreductible, como intensidad, como “infinitésimo”. La conciencia nunca se aprehende como un fenómeno: se capta a través de los resultados fenoménicos que origina y a través de los cuales opera, pero jamás se agota en ellos. La conciencia “no comparece”, porque no se constriñe a sus manifestaciones, a su fenomenicidad⁸⁶.

⁸⁶ No pocos autores han dirigido una crítica, de tintes sociológicos, contra la idea de “conciencia”, al estimarla excesivamente ligada a la cultura occidental. Para el antropólogo Cleeford Geertz, “*the Western conception of the person as a bounded, unique, more or less integrated motivational and cognitive universe, a dynamic centre of awareness, emotion, judgement, and action organized into a distinctive whole and set contrastively both against other such wholes and against its social and natural background, is, however incorrigible it may seem to us, a rather peculiar idea within the context of the world’s cultures*” (*Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, Basic Books, Nueva York 2000, 59). Sin embargo, también en otras tradiciones culturales es *posible* la idea de conciencia a la que suele referirse la filosofía occidental. Por extraño que resulte (máxime en el contexto de nuestra variedad cultural e histórica, tan bella y enriquecedora para el género humano), no se puede negar que alumbrar la noción de conciencia (esto es, de vuelta sobre sí mismo, de reflexividad, de “para-sí”,

No es de extrañar que autores de cadencia empirista, como David Hume, hayan adoptado una posición escéptica a propósito de la existencia de algo así como un “yo”, un sujeto de conciencia, susceptible de caracterización con independencia de las manifestaciones fenoménicas (las cuales se erigen, inevitablemente, en objetos) a las que se encuentra asociado. Nuestra idea de conciencia transparentaría un profundo sesgo “antropocéntrico”, y no respondería a la evidencia fáctica. Como escribe el célebre pensador escocés en su *Tratado de la Naturaleza Humana*: “en lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular; sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparte a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción (...). Si tras una reflexión seria y libre de prejuicios hay alguien que piense que él tiene una noción diferente de *sí mismo*, tengo que confesar que yo no puedo seguirle en sus razonamientos. Todo lo que puedo concederle es que él puede estar tan en su derecho como yo, y que ambos somos esencialmente diferentes en este particular. Es posible que él pueda percibir algo simple y continuo a lo que llama su *yo*, pero yo sé con certeza que en mí no existe tal principio”⁸⁷.

de “saberse poseedor de uno mismo”) representa una *posibilidad* para el pensamiento. Algo similar podría aducirse con respecto a toda crítica de orientación psicoanalítica, la cual, amparada en la importancia capital desempeñada por los procesos inconscientes del psiquismo humano, se dispusiera a atacar la legitimidad de la categoría de conciencia (los efectos de la crítica psicoanalítica sobre la filosofía occidental los resume, concisamente, Michel de Certeau: “*la psychoanalyse en détériore les postulats: l’apriori de l’unité individuelle (sur laquelle reposent une économie libérale et une société démocrate), le privilège de la conscience (principe de la société ‘éclairée’), le mythe du progrès (une conception du temps) et son corollaire, le mythe de l’éducation (qui fait de la transformation d’une société et des ses membres l’éthique d’une élite)*” –*La Fable Mystique I*, Gallimard, París 1982, 17). Por mucha importancia que adquiriera lo inconsciente, por incuestionable que se nos antoje la tesis de que el psiquismo no se constituye, únicamente, desde la conciencia, no cabe negar que *es posible pensar la conciencia*, esto es, *es posible pensarse como ser consciente*. La evidencia quizás desmienta que, en todo momento, la conciencia impere en el seno de nuestro psiquismo, e incluso revele (logro de la conciencia, por cierto) que lo consciente se halla “impregnado” de lo no consciente, pero aún será posible pensar la idea misma de conciencia, en cuanto ajena a lo inconsciente e independiente de su influjo. Es a esta acepción, a esta irrefutable posibilidad que alberga la mente humana para formular el concepto cabal de conciencia, a la que aludimos nosotros. Análogamente, toda consideración de la conciencia como una mera “ilusión” se topa con una dificultad similar: aunque fuera verdad (lo que supondría ya una gran concesión) que la conciencia, tal y como la entendemos habitualmente, adolece de un carácter ficticio, *siempre podríamos pensarla en cuanto conciencia ‘stricto sensu’*; siempre podríamos pensar la conciencia como realidad no ficticia, no ilusoria (al igual que sucede con la noción de “libertad”). Por otra parte, afirmar que la conciencia obedece a una ilusión diluye, peligrosamente, uno de los desafíos más acuciantes que encara la empresa científica. Al no afrontar, directamente, el problema, al rehusar inventar nuevas estrategias metodológicas (con la excusa de que la conciencia “no es real”), se corre el riesgo de privar la razón humana de flamantes retos, capaces de impulsar nuestro acervo cognoscitivo. Todo fenómeno no explicado científicamente se convertirá en ilusorio, sutil táctica para ocultar la gravedad inherente a los problemas. Si todo es ilusorio, también la ciencia, y la razón, y el arte, y el vasto elenco de lo que contemplamos, en definitiva, podrá caer bajo esta categoría. Todo sucumbirá, entonces, ante una insalvable oscuridad.

⁸⁷ Esta perspectiva humeana late también en el pensamiento de su compatriota Thomas Reid, padre de la denominada “escuela escocesa del sentido común”, así como en los escritos de John Stuart Mill. Estos autores cuestionan que la conciencia constituya una facultad independiente y autosubsistente, pues siempre se halla vinculada, de modo indisoluble, a otras facultades de la mente. Estas consideraciones los inducen a dudar de que exista una conciencia, en el sentido del *cogito* cartesiano (cf. *The Works of Thomas*

Pese a que, en efecto, raramente gozamos de una percepción continua, “hipostasiada”, de nuestro propio *yo*, no es menos cierto que lo percibido lo sentimos como nuestro. Este movimiento reflexivo, de vuelta (aquello que la filosofía clásica alemana denominaría el “para sí” [*für sich*] de la conciencia, frente al “en sí” [*an sich*] del fenómeno), no se reduce a las meras impresiones ligadas a mi conciencia del *yo*. El “mío” de la conciencia no lo puedo conectar a ninguna sensación o imagen concreta: más bien subyace a todo acto perceptivo que yo lleve a cabo. Además, incluso si admitiéramos que la idea que solemos albergar de “conciencia” resulta, en ciertos aspectos, ilusoria, aún se nos antojaría problemática una explicación de cómo es posible que formulemos un concepto tan radical (y tan “inverosímil”) de conciencia. Análogamente, la noción de infinitud siempre se vincula, en la mente humana, a lo finito: no logro imaginar lo infinito en cuanto tal; pero lo más asombroso entiba en esa capacidad que poseemos para alumbrar la idea del infinito en cuanto tal, aunque se halle impregnada, inextricablemente, de “rasgos finitos”. Mientras no se justifique la viabilidad neurocientífica de este proceso, lo honesto no será declamar: “sabemos”, sino entonar un humilde “ignoramos”⁸⁸.

El fenómeno plasma el comparecer del mundo en relación con la conciencia, y su esencia más profunda, su “en-sí”, no reside en otra cosa que en el propio comparecer, en el “estar aquí y ahora”. Sin embargo, el “aquí y ahora”, el “*hic et nunc*”, persiste irreductible, pues, en propiedad, nunca se captura: toda posición espacial permanece inasible, por cuanto es indisociable de la totalidad del espacio. Por ello, no puedo determinar un “aquí” sin remitirme, inexorablemente, al espacio circundante. Todo instante, por su parte, se desvanece, sin remedio,

Reid, Maclachon and Stewart, Edimburgo 1854, 222-223; J.S. Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, Longmans, Green, Reader, and Dryer, Londres 1869, 172).

⁸⁸ Del establecimiento de un diálogo crítico y profundo entre la ciencia y la filosofía emergen notables y fecundas consecuencias. La filosofía habrá de mostrarse sumamente cauta a la hora de valorar las conclusiones vertidas por la ciencia, sobre todo si se siente tentada de canonizarlas como verdades absolutas. Por ejemplo, el trabajo de neurocientíficos como Damasio y LeDoux ha puesto de relieve la importancia que desempeñan las emociones en muchos de nuestros procesos cognitivos, pero ¿implica esta constatación anular, por completo, la autonomía de la razón? ¿Cómo vencer la sospecha de que lo emocional, o la activación de determinadas regiones cerebrales, constituya tan sólo la condición necesaria y concomitante, pero no suficiente, del actuar de la conciencia? ¿Cómo difuminar ese “plus”, ese misterioso tránsito de lo causal a lo intencional, cuyo arcano aún desafía el poder explicativo de la ciencia? Similares consideraciones podrían esgrimirse a propósito del célebre experimento de Libet, y de su detección de un potencial de disposición con anterioridad, supuestamente, a la toma de una decisión consciente: ¿y si el cerebro, sometido a una situación de “estrés”, sumido en estado de “alerta”, se activara pre-conscientemente, de una forma no comunicable por medios lingüísticos (algo teóricamente posible), pero ya “partícipe de la conciencia”? No nos detendremos en el análisis de los pormenores del experimento, pero, *a priori*, esa diferencia tan exigua registrada entre la observación empírica del potencial de disposición y la decisión del individuo que se enfrenta a la mencionada prueba, ¿no podría deberse a la inevitable dilación que separa su elección consciente de su propia percepción de ese hecho? ¿Y si tan sólo se percatase de haber tomado esa decisión consciente una fracción de segundo más tarde? Tampoco hemos de olvidar que las condiciones que rigen el experimento de Libet resultan tan “forzadas” que se nos antoja enormemente complicado “decidir”, de manera libre y consciente, en un escenario tan angostamente constreñido. La grandeza de la razón estriba, en definitiva, en su capacidad para lograr, con enconado esfuerzo, sobreponerse a lo emocional y pre-cognitivo: siempre cabe trascender (al menos conceptualmente) lo irracional en lo racional.

cuando intentamos aprehenderlo, porque se ha sucedido ya a sí mismo en el instante subsiguiente. Apelar a la continuidad del tiempo diluye la “instantaneidad” del instante, el cual deja de ser un “algo” que quepa caracterizar, para disiparse en la nebulosa que envuelve la totalidad del tiempo. El “*hic et nunc*” apunta, indelegablemente, a la conciencia, que lo capta como “aquí y ahora”, como “comparecer”.

Al unirse comparecencia y presente inextricablemente (por cuanto todo lo que comparece, lo hace siempre como un algo presente), y si nos percatamos de que percepción y búsqueda no son separables (pues, en el individuo, la recepción de percepciones –como comparecencias concitadas en el presente– provoca siempre una reacción en forma de búsqueda –entendida ésta en su acepción más genérica: pregunta, perplejidad, admiración, temor, angustia, esperanza...–), tanto a título individual como colectivo, cabe entonces exponer, en los siguientes términos, las categorías fundamentales que habrán de orientar nuestras pesquisas: por un lado, la comparecencia de un *algo* que se hace presente, de un *algo* que simplemente “está” (*algo* no añade un momento conceptual nuevo: “*algo*” se refiere a lo que comparece, a la comparecencia misma, en cuanto asida como un hecho individual); por otro, la irreductibilidad de cómo ese algo que comparece afecta al individuo, esto es, a cada “mí mismo”.

El “mí mismo” ante “lo que comparece”, que impulsa el “mí mismo” a plantear la pregunta tanto por el “mí mismo” como por “lo que comparece” (cuya enunciación adoptará manifestaciones diversas, pero cristalizará, ante todo, en un interrogante, es decir, en una desmesura con respecto al contenido de la percepción de aquello que comparece: un “más allá” a este último), condensa la distinción primaria que nos vemos obligados a asumir. El “mí mismo” es también “lo que comparece”, porque él mismo comparece como un “algo presente”, fuente de percepciones que afectan a otros “mí mismos”, capaces de ser interpelados conscientemente. Sin embargo, comparece de tal modo que el hecho mismo de “comparecer” ya no basta para *entenderlo*, esto es, para posicionar el “lo que comparece” en su propio comparecer. Esta consideración evoca la imposibilidad de caracterizar el “lo que comparece” del individuo como un simple comparecer: se precisa de una indagación sobre la manera en que comparece, específicamente, el individuo (es decir, sobre cómo el individuo deviene apto para inquirir el sentido de su comparecer).

El “lo que” del individuo que comparece exige (en virtud de su competencia para reflexionar sobre el comparecer mismo, es decir, de su facultad para reclamar un “algo” previo al hecho mismo de comparecer) un desdoblamiento de la “mismidad del comparecer”. La mismidad del comparecer ha sido fragmentada, y el comparecer, como un algo irreductible (el “*id est*”), se confronta con el “comparecer del individuo”, que se erige también en irreductibilidad (el *ego cogito*). Se trata, en ambos casos, de concreciones del comparecer, y, por ello, de especificaciones del “comparecer” como un “lo que comparece” (las cuales remiten,

en todo caso, al comparecer mismo, sin alterar, reseñablemente, su primacía en lo que respecta a las categorías conceptuales básicas). El individuo, sin embargo, comparece de tal forma que no se limita a comparecer sin más, sino que cuestiona el comparecer mismo, ya sea mediante la tentativa de hallar una explicación para el sentido atribuible a las percepciones que llegan hasta él, o a través de la búsqueda de una respuesta al interrogante sobre su propia e irreductible individualidad. Este “cuestionarse”, expresión de una actitud más general (que hemos convenido en calificar de “búsqueda”), constituye un comparecer, pero de tal índole que el comparecer ya no se basta a sí mismo. Resulta necesario “salir” del comparecer, esto es, abandonar su rotunda mismidad, su condición de “comparecer” de un “lo que” siempre presente.

Desde el instante en que surge un individuo, como el humano, consciente de sí mismo en el mundo, ya no impera tan sólo un “algo que comparece” (la mera aparición de un “lo que” en el presente, es decir, en lo irreductiblemente dado), sino que se establece una diferenciación entre el “lo que” (en cuanto circunscrito a comparecer) y aquel “lo que” que comparece *en búsqueda* de “lo que comparece” (aquel ser que “avanza” más allá del mero comparecer). La mismidad del comparecer se disuelve, “desaparece”, inevitablemente cuestionada por el individuo que, en su comparecer, recibe percepciones de “lo que comparece” con independencia de él. El comparecer se despoja de su carácter irreductible, para coexistir, irrevocablemente, con un “comparecer no-compareciendo”, esto es, con un comparecer que no se restringe a comparecer sin más, sino que desafía, esquivo, la primacía filosófica consagrada al comparecer mismo. Niega, por tanto, la mismidad del comparecer, pues propicia que éste no se basta a sí mismo, tal que la recurrencia a la “alteridad” se nos antoje, a partir de ahora, insoslayable.

b) *Los momentos de la mismidad del comparecer*

- El ‘*hic*’ del comparecer

Lo que comparece se me presenta como una mismidad, esto es, como “remisión” a sí y agotamiento en sí: como algo que simplemente “está”, “me es dado”, “cae sobre mí”, para manifestarse como lo que es “al caso”⁸⁹, primero en cuanto “*hic*”, como el “aquí”, esto es, como espacialidad. El comparecer constituye un “aquí” para mi conciencia, el cual, en cuanto externo a la irreductibilidad que preside mi conciencia, se muestra como “allí”. El “aquí” que contemplo instauro una *referencia*: su dimensionalidad entraña referencialidad, un límite que la conciencia establece entre un “aquí” y otro “aquí”. El “aquí” se revela inaprehensible, porque, fenoménicamente, no existe. Jamás puedo disociar un “aquí”, un “punto espacial”, de otro, pues todo “aquí” posee carácter infinitésimo. El “aquí” es el “no comparecer” del comparecer, porque no comparece, no “existe”, no “me es dado”, sino que lo determino yo como conciencia, esto es, como “no compare-

⁸⁹ Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1.1.1.

cer". El espacio no emerge de una mera "totalidad de los 'aquíes'", si ésta se concibe como una suma, como una simple adición de los "aquíes" que se manifiestan ante mí. El "aquí" es, en realidad, infinitésimo, y toda suma de infinitésimos no puede producir sino un infinitésimo, un algo inasible, pero nunca un compuesto. El espacio no responde a una totalidad adosada de "puntos espaciales", sino a su "integración", al paso al límite de los "aquíes". Es éste el espacio que concebimos, ineluctablemente vinculado a la percepción finita, a la dimensionalidad.

Sin embargo, inmediatamente advertimos lo problemático de las consideraciones que acabamos de esbozar. En efecto, ¿cómo puede, de lo infinitésimo, surgir lo dimensional? ¿Con qué legitimidad hablamos de "espacio", configurado, necesariamente, desde "puntos", desde "aquíes", si estas "unidades espaciales" retrotraen la categoría de infinitesimitud? Por cuanto el espacio siempre se me "presenta", "comparece", "está-ahí", mas soy yo, es mi conciencia como "no-comparecer", la potencia que capta el espacio, invocar un "aquí" exige remitirse ya a la conciencia, al "no-comparecer". Lo infinitésimo y lo infinito rubrican el "no-comparecer" de la conciencia, la cual se ve facultada para cuestionar lo "dado" del espacio, su mera "espacialidad", y escrutarlo hasta sus puntos infinitesimales (aunque se percate de que lo "infinitésimo" ha de consistir, inexorablemente, en una abstracción, pues lo infinito, ya sea como infinitamente grande o como infinitamente pequeño –los infinitésimo de Leibniz–, nunca es susceptible de comparecer en los frágiles dominios de la naturaleza, en ese territorio intrínsecamente finito, definido, en su mismidad, por esa inderogable finitud).

El "aquí", la abstracción deliberada de una posición, de un "punto", de un "espacio", niega la espacialidad del espacio, su finitud, su dimensionalidad. El "aquí" remite, por tanto, a la conciencia, al "no-comparecer", y tan sólo expresa el modo en que la mismidad del comparecer se presenta ante aquello que no-comparece. No existen "puntos", no existen "aquíes" en el seno de la naturaleza, en la espacialidad del espacio, sino únicamente en su negación, en ese "desafío" a la espacialidad del espacio que incoa la conciencia, convertida en un no-comparecer. El "aquí" no-comparece, porque jamás puede "asirse" un punto. Por ello, se nos antoja inútil concebir la espacialidad del espacio como una yuxtaposición de puntos, pues evoca integración (sin embargo, esta operación es ya "consciente", estampa ya el sello del "no-comparecer", de la irreductibilidad de la conciencia, de su *vis intensissima*, cuya pujanza no se pliega ante *res extensa* alguna). Así, lo apriorístico en nuestra percepción del espacio no radica en su espacialidad, sino en su "*hic*" (como *hicceitas*), en su "aquí-idad", en su "puntualidad".

La espacialidad del espacio atañe a su mera dimensionalización, a su mismidad, no en cuanto comparecer ante un no-comparecer que la interroga, sino como su simple yacer, su raso "estar-ahí". Que la espacialidad del espacio sea finita se infiere del propio concepto de espacialidad: no tiene sentido hablar de infinitud o de infinitesimitud cuando nos referimos al universo en sí mismo, considerado desde sí y por sí, porque infinitud e infinitesimitud apuntan ya a la conciencia,

al “no-comparecer”, y no al “comparecer” del mundo tomado en sí. Apelar a un “aquí” resulta apriorístico, en tanto que la conciencia precisa de este recurso para captar la mismidad del comparecer del mundo con respecto a sí, con respecto a su propio “no-comparecer”; sin embargo, el mundo, valorado en sí mismo, dejado a su propia mismidad, es intrínsecamente finito, y no se compone de un encadenamiento de “aquíes” yuxtapuestos, sino que se constituye a partir de la espacialidad, que no es otra cosa (como pone de relieve la teoría de la relatividad general de Einstein) que la coexistencia de entidades corpóreas, de “masas” en recíproca interacción. La espacialidad del espacio representa su mero “estar”, su liso “comparecer” en sí, y no “para” o “ante” nada que lo cuestione en su espacialidad.

- El ‘*nunc*’ del comparecer

La mismidad del comparecer, su autoclausura en su propia fenomenicidad, su “caída” sobre la conciencia, toma también los visos de ‘*nunc*’, de “ahora”, esto es, de temporalidad. Pero, nuevamente, el *nunc* no comparece en cuanto tal, porque todo instante resulta infinitésimo, comporta remisión pura al instante antecedente o consecuente: se evapora, inexorablemente, tan pronto como me afano en aprehenderlo.

Lo “infinitésimo” del “*nunc*”, del “ahora” (su *nuncceitas*, su “ahora-idad”) evoca, inocultablemente, la conciencia, el “no-comparecer”. Jamás comparece un “*nunc*”, un “ahora”, sino la temporalidad del tiempo: su propia e intrínseca finitud, su propia e intrínseca dimensionalidad. De nuevo, el tiempo no representa una totalidad amalgamada de “infinitésimos temporales”, concebidos en yuxtaposición, como un craso entrelazamiento de “ahoras”. El tiempo es su temporalidad, esto es, su carácter de referencia para la fijación del comparecer del mundo desde sí mismo. El tiempo, en su temporalidad, apela, así pues, a la mismidad del mundo, a su mero comparecer “hacia sí”, encerrado en sí mismo y ajeno al cuestionamiento consciente ejercido por el “no-comparecer”. Hablar de un “ahora”, inconcusamente irreductible, supone un privilegio de la conciencia, una prerrogativa de su capacidad de interrogar el mundo en su mismidad. No existe el “ahora”, el instante infinitésimo, el “momento temporal” en sí mismo considerado: lo que existe es la mismidad del mundo, cuya temporalidad se manifiesta como sucesión de “comparencias”, de “acontecimientos”. La temporalidad del tiempo equivale a su dimensionalidad, a su “referencialidad”, a su finitud. El tiempo no se añade al mundo, ni emerge como una especie de “línea vacía”, sobre cuya disponibilidad quepa consignar eventos superpuestos de forma progresiva, en el sentido del tiempo absoluto de Newton (“el tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí mismo y por su propia naturaleza, fluye de una manera ecuable y sin relación alguna con nada externo”⁹⁰), contra el que se mostró tan crítico Leibniz

⁹⁰ I. Newton, *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*, Alianza, Madrid 1998, libro I, escolio I.

en su intercambio epistolar con Clarke), idea que desterrará, siglos más tarde, la teoría de la relatividad de Einstein⁹¹.

El tiempo es su temporalidad, esto es, su acto de remitir a la mismidad del mundo, al mero “comparecer” no cuestionado, al dinamismo (de ahí que, en su *Física*, Aristóteles definiera el tiempo como “la medida del movimiento”, como el establecimiento de un “antes” y de un “después”) del mundo, en cuanto interacción entre sus constituyentes. El tiempo atañe, así, a la posibilidad de *diferenciar* el mundo con respecto a sí mismo, por lo que alude a la mismidad del mundo: el mundo es un “en sí” mismo, comparece, está, se referencia con respecto a sí mismo, se “pone”. Si la espacialidad del espacio rubrica el mero “estar” del mundo con respecto a sí mismo, la temporalidad del tiempo “referencia” ese mero estar con respecto a su propio estar: espacialmente, el mundo comparece, está, yace “ahí”, esto es, en sí mismo; temporalmente, esa espacialidad se constituye en cuanto tal. El espacio es susceptible de “espacialidad” porque puede diferenciarse internamente, pero este proceso exige de la temporalidad: no cabe escindir nada, profundizar en nada, disociar nada, sin una referencia ulterior que “refleje” algo consigo mismo. Ese reflejarse de la espacialidad del mundo con respecto a sí misma se corresponde con el tiempo. Porque el mundo es temporal, puede gozar de espacialidad, esto es, de una diferenciación entre sus partes (en lugar de erigirse en totalidad absolutamente uniforme e indistinta). La temporalidad implica la “diferenciación” de la espacialidad que referencia el mundo. En la temporalidad, la mismidad del mundo se “disgrega”, y alberga, así, la posibilidad de lo múltiple. La unidad la preserva, sin embargo, la mismidad del mundo en cuanto tal, el mero comparecer, el hecho de que algo “comparezca”, aspecto que remite a lo unitario, a lo indisociable, a lo que se referencia por sí mismo y con respecto a sí mismo.

No tiene sentido, en cualquier caso, concebir espacialidad y temporalidad al modo de “dimensiones” sobrevenidas y anexas, como si primero surgiera el espacio y después despuntara el tiempo. Las reflexiones anteriores pueden formularse, en realidad, en el orden inverso: la espacialidad del mundo, en cuanto referencialidad del mundo con respecto a sí mismo, es su temporalidad, pero la temporalidad del mundo demanda la espacialidad, para que sea posible diferenciar el tiempo con respecto a sí mismo. La espacialidad del mundo es su mera mismidad, pero, para “referenciarse”, ha de reflejarse sobre sí misma, ha de “remitirse” a otra instancia, que es la temporalidad. Análogamente, la temporalidad del mundo es el propio mundo en su mismidad, pero esta “respectividad” sólo se tornaría posible si se alzara lo espacial.

⁹¹ Como escribe Einstein en el artículo de su *annus mirabilis* en el que exponía los fundamentos de la teoría de la relatividad especial o restringida (“Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento”): “no podemos atribuir una significación *absoluta* al concepto de simultaneidad; dos sucesos que, vistos desde un sistema dado de coordenadas, son simultáneos, no pueden ser considerados como sucesos simultáneos al contemplarlos desde un sistema que se halle en movimiento con respecto al primero” (en L. P. Williams (ed.), *La Teoría de la Relatividad*, Alianza, Madrid 1986, 67).

- El ‘*hic et nunc*’ del comparecer

La distinción entre espacialidad y temporalidad refleja, clamorosamente, la flaqueza inherente a nuestro entendimiento, porque lo espacial se halla enlazado, inseparablemente, a lo temporal: el “respecto a sí mismo” del mero comparecer del mundo se corresponde con su espacio-temporalidad. No cabe, por tanto, hablar de la espacialidad del espacio y de la temporalidad del tiempo como condiciones de posibilidad para referenciar el mundo con respecto a sí mismo, para “dimensionalizarlo”: comparece la espacio-temporalidad del espacio-tiempo, la cual no constituye sino la referencialidad del mundo con respecto a sí mismo, su “mismidad”, su estar, la intrínseca posibilidad de autodiferenciación, de transformación, de “ulterioridad”, de creación. El mundo es “sí mismo” porque se une a sí mismo, se “vincula” a sí mismo consigo mismo, “ejerce” su poder sobre sí mismo, mostrado como espacio-temporalidad.

El “aquí” y el “ahora” que definen la mismidad del comparecer (en cuanto manifestación a la conciencia, al “no-comparecer”) no pueden entenderse aisladamente, como dos momentos ontológicos yuxtapuestos por la conciencia, para así obtener el cuadro dimensional completo, trazado por el espacio y el tiempo. Espacio y tiempo se erigen, inextricablemente, en “espacio-tiempo”, en “*hic et nunc*”, donde el “*et*” no ha de interpretarse como una conjunción copulativa, cuya ilación simplemente añade el tiempo al espacio o el espacio al tiempo, sino como expresión de esa síntesis profunda que los integra originariamente. El hecho de que jamás perciba un espacio desligado de un tiempo, ni un tiempo con independencia de un espacio, apunta ya, aun rudimentariamente, a esa intuición esencial de que el espacio viene siempre acompañado de un tiempo, y el tiempo de un espacio. Concibo el tiempo porque imagino ya un espacio, un mundo, un “*hic*”, esto es, una interacción entre fenómenos. Sin embargo, para alumbrar la posibilidad de esa interacción entre fenómenos, entre mismidades que comparecen, he de establecer una cláusula temporal, un hiato entre cada mismidad, el cual me predisponga a comprender su interactividad. El infinitésimo irreductible que comparece ante mí es el “*hic et nunc*”, la espacio-temporalidad. El mundo es el comparecer dimensionado, y, en cuanto dimensionado, es necesariamente dinámico, porque discutimos sobre la espacialidad del espacio y la temporalidad del tiempo en alusión al mundo mismo, a los objetos que lo componen, los cuales, en su interaccionar, se aprehenden como “referenciados” por un espacio y por un tiempo.

Ni el “aquí” ni el “ahora”, ni por tanto el “aquí y ahora”, poseen base real con independencia de la atribución de la conciencia. Huelga plantear un marco de referencia absoluto, en cuyo seno cada “aquí”, cada “ahora” y cada “aquí y ahora” (la tetradimensionalidad del espacio-tiempo) existan emancipados del juicio psicológico decretado por una conciencia que desafía la mismidad del mundo, su raso yacer espacio-temporal. Al pensar en “espacio” y en “tiempo” suponemos, por lo general, continuos armados por “aquíes” y “ahoras”; por ello, tendemos,

casi inercialmente, a considerar que esos continuos existen en la realidad, como una especie de “habitáculo” previo, vacuo, totalmente hialino y revestido de diafanidad, cuan estancia pulcra y transparente, sobre la que se situarían cuerpos en cuyo devenir, en cuya interacción mutua, discurrirían a través de la variable temporal (mientras que, en su mero “posicionarse”, se dilatarían en las tres dimensiones espaciales). Sin embargo, el “aquí y ahora” evoca un juicio imputable a la conciencia, una negación de la mismidad del mundo, porque ni el punto ni el presente existen mundanamente. Lo que comparece es la espacialidad del espacio, esto es, el mero “estar-ahí” de los cuerpos que integran el mundo. El espacio no es sino la espacialidad de esos cuerpos, su interrelación, valorada como posición. El tiempo, análogamente, no es sino la temporalidad de esos cuerpos, su interacción (en cuanto a su diferenciarse activamente). Ni el espacio ni el tiempo existen con independencia de los cuerpos: lo que comparece es su espacialidad y su temporalidad, mas no algo así como el “espacio” o el “tiempo”.

La teoría de la relatividad de Einstein, en sus versiones especial y general, ha descubierto la formulación científica de una percepción intuitiva: a saber, que el espacio es indisociable del tiempo, por lo que resulta más conveniente hablar en términos de “espacio-tiempo” (idea expuesta ya por el matemático Hermann Minkowski, antes incluso de la publicación de la relatividad general, al percatarse de que la teoría de la relatividad especial de Einstein se esclarecía mejor desde un espacio tetradimensional), esto es, de cuatro dimensiones que operan conjuntamente, y cuya eventual escisión obedece sólo a motivos prácticos, pero no a la contextura física del universo. Como escribe Einstein, “el que no estemos acostumbrados a concebir el mundo en este sentido como un continuo cuadrimensional se debe a que el tiempo desempeñó en la física prerrelativista un papel distinto, más independiente, frente a las coordenadas espaciales, por lo cual nos hemos habituado a tratar el tiempo como un continuo independiente. De hecho, en la física clásica el tiempo es absoluto, es decir, independiente de la posición y del estado de movimiento del sistema de referencia”⁹².

No existe el espacio separado del tiempo, sino que ante nosotros comparece un “espacio-tiempo”, un ‘*hic et nunc*’, una totalidad de espacio que es también totalidad de tiempo. Surge así una estructura tetradimensional, en la que “ya no hay secciones que representen objetivamente el ‘ahora’”, por lo que “el concepto de ‘ocurrir’ y ‘devenir’ no queda eliminado completamente, pero sí adquiere un mayor grado de complejidad y de problematicidad. Parece, por tanto, más natural imaginar lo físicamente real como un ser cuadrimensional en lugar de contemplarlo, como hasta entonces, como el *devenir* de un ser tridimensional”⁹³.

⁹² A. Einstein, *Sobre la Teoría de la Relatividad Especial y General*, Alianza, Madrid 1986, 51.

⁹³ *Op. cit.*, 133. El eminente físico austriaco Erwin Schrödinger, célebre, fundamentalmente, por sus aportaciones a la mecánica cuántica, pero estudioso también de la relatividad einsteiniana, expresa la naturaleza del espacio-tiempo según esta teoría con notable concisión: “en la teoría de la gravitación de Einstein, la materia y su interacción dinámica se asientan en la noción de una estructura geométrica intrínseca del continuo espacio-tiempo. La aspiración ideal, el objetivo último, de la teoría no es ni más ni menos

El espacio-tiempo rígido de la teoría de la relatividad especial ya no goza, en la relatividad general, de independencia con respecto a la materia: “según la teoría de la relatividad general, el espacio no tiene existencia peculiar al margen de ‘aquello que llena el espacio’, de aquello que depende de las coordenadas”⁹⁴; aspecto que Einstein relaciona, explícitamente, con la noción cartesiana de la *res extensa*, de la materia como entidad inderogablemente conectada a la extensión (la esencia de la realidad material consiste, para Descartes, en su extensión, frente a la de la *res cogitans*, que gravita en torno al pensamiento). Es vano, de hecho, hablar de “llenar un espacio”, un vacío previo, porque no hay nada que “saturar” mediante la introducción de objetos: lo que existe es materia en interacción, y el espacio-tiempo atañe a la espacio-temporalidad de la propia materia, esto es, a su mero “estar ahí”, en cuya caracterización el tiempo participa como una variable asociada, irrevocablemente, al espacio. El tiempo no se agrega al espacio, para así describir el devenir, el movimiento de lo que “está ahí”, sino que aquello que “está ahí”, en su “estar ahí”, es también temporal.

c) *El poder-ser del comparecer*

El comparecer es, aun en su mismidad, poder-ser. “Lo que es” el comparecer reclama un “haber podido ser” previo, cuya manifestación más eminente reside en su espacio-temporalidad, esto es, en su capacidad de *transformación*, en su *potencialidad*, en su vigor evolutivo. Sin embargo, ese poder-ser no se reduce a la espacio-temporalidad del comparecer: el ser ha de consistir en su propio devenir, en su propio poder-ser, en su propio “no-agotarse” en sí mismo, pese a que todo lo retorne hacia sí mismo, y subsuma cualquier atisbo de variedad, cualquier hábito de una modificación aparente, en su propia mismidad, en el mero comparecer del mundo como totalidad de lo que hay (aún no cuestionado, en su mismidad, por la conciencia, por el “comparecer no-compareciendo”), porque “ser” demanda “poder llegar a ser”. Cabe siempre la posibilidad de descender, inmersos en una profundidad interminable, hasta el *fundamento* previo a todo cuanto es, hasta un fundamento no fundado: hasta un infinito potencial que entrelaza lo que es con su poder-ser.

Ahora bien, este movimiento de “descenso” hacia el fundamento, de búsqueda del poder-ser subyacente al ser, no constituye una prerrogativa de la conciencia, como si se tratara de una meta únicamente alcanzable cuando el mundo es desafiado, en su mismidad, por lo que “comparece no-compareciendo”. Responde, más bien, a una virtualidad intrínseca al ser. El ser es poder-ser, porque todo ser es *actualidad*, e incluso el ser posible “es acto” en cuanto posible. En todo caso,

que éste: un continuo cuadri-dimensional dotado de una cierta estructura geométrica intrínseca; una estructura que está sujeta a unas leyes inherentes puramente geométricas debe ser un modelo adecuado del ‘mundo real que nos rodea en el tiempo y en el espacio’ con todo lo que contiene, incluyendo su comportamiento total, el despliegue de todos los sucesos que avanzan en él” (*La Estructura del Espacio-Tiempo*, Alianza, Madrid 1992, 31).

⁹⁴ A. Einstein, *Sobre la Teoría de la Relatividad Especial y General*, 138.

el poder-ser no se erige en fundamento del ser, precisamente porque el poder-ser evoca la ausencia misma de fundamento, la permanente posibilidad de un fundamento ulterior (o más hondo): el “poder” albergar un fundamento aún más profundo, así como el “poder carecer” de este fundamento. Este aspecto lleva a fundamentar el ser sobre su propio poder-ser, sobre su propia susceptibilidad de “fundarse”, sobre su propia *ulterioridad*, en cuanto insuficiencia para dar cuenta de sí mismo (para él mismo, y no sólo para la conciencia). Sin embargo, este “fundarse” no es ya “ser”, no es un fundarse en el ser, sino un “no-fundarse”, un yacer suspendido en la posibilidad, y lo posible se corresponde tanto con el ser como con el no-ser: poder-ser implica poder no-ser, y apela a una apertura fundamental de todo a sí mismo y a su negación.

El ser es poder-ser, en definitiva, no con base en exigencias impuestas por una razón cuya actividad sólo se despliega con el advenimiento de la conciencia (la cual desafía la mismidad del ser del mundo), sino que el ser *es ya* poder-ser. Incluso un hipotético ser inmutable, la conjetura sobre una mismidad del mundo que no experimentase cambio alguno, despojada de espacio-temporalidad (el mero “comparecer” de una eternidad impasible), sería ya poder-ser, devenir, “ulterioridad”, en cuanto “más” con respecto a lo dado (un “más”, lógicamente, no espacio-temporal, no material, sino ontológico). Incoaría, en su propia completitud, el germen de su poder-ser, pues ser entraña la “posibilidad de ser”: ser es “ser posible que sea”. Esta consideración no se muestra deudora de una sutileza lingüística, sino del análisis del ser del comparecer en su mismidad, y del “ser” en cuanto tal: en todo ser se produce ya una abrupta escisión entre su ser y su poder-ser, una “fractura”, la cual se traduce en “devenir”, incluso como devenir sobre sí mismo, como “eterno retorno” a sí mismo en su inmutabilidad.

Resplandece un *poder* en todo *ser*: el ser es poder-ser; es poder, en suma, y el poder conduce al ser, pues el poder “ya es”, en cuanto poder, al igual que el ser “puede ser”, por cuanto es. Poder y ser se hallan inextricablemente ligados, hermanados en una solidaridad fecunda. El ser que se recrea en su mismidad ejerce el poder de ser él mismo. Expresar ese poder-ser inherente a todo ser, ese devenir consustancial a todo ser, como espacio-temporalidad no debe sorprendernos: la espacio-temporalidad del comparecer del mundo no es sino el *ejercicio* de su poder-ser. Sin embargo, la espacio-temporalidad, “cerrada sobre sí misma”, referida a la mismidad del mundo que se reafirma a sí mismo, es “ser”, es “inmutabilidad”, es “eternidad”. La espacio-temporalidad del mundo en su mismidad no es otra cosa que su poder-ser volcado hacia sí mismo: estriba en la *actualización* de su poder de devenir, pero siempre remitida a la mismidad del propio mundo. Sólo con la conciencia resultará cuestionada radicalmente, y el devenir, la espacio-temporalidad del mundo, ya no se contemplará, únicamente, como el poder-ser del mundo sobre sí mismo (el cual, en realidad, en el “cómputo global”, no deviene –fuera de sí–, mas retorna a sí, para continuar con su afianzamiento y apuntalar su mismidad), sino que se alzará como frontera máxima de la mismidad del mundo, y habrá de someterse a una interrogación, para así vislumbrar el *novum*, el “afue-

ra” a ese mundo-totalidad cuyo devenir lo devuelve todo a sí mismo: la *creación*, el poder-ser, no como la susceptibilidad de devenir atesorada por un mundo que regresa a su mismidad, y desempeña su potencia sobre sí, sino como “ampliación” del ser, como lo “imposible”.

Aunque, tal y como hemos señalado con anterioridad, toda extrapolación se nos antoja siempre extremadamente arriesgada, es inevitable palpar “indicios” del surgimiento de “lo nuevo” (*novum* que, desde la perspectiva mecanicista –“se-cuestrada” por su idea de un encadenamiento inexorable de causas y efectos, en virtud de la cual todo “se contiene”, *in nuce*, en lo antecedente–, es llanamente inviable) ya en los niveles fundamentales de la lógica y de la ciencia. El teorema de Gödel sostiene que, en cualquier sistema consistente, capaz de producir la aritmética elemental, existen fórmulas verdaderas, pero indemostrables. De alguna manera, estas fórmulas “brotan de la nada”, en el sentido de que no se infieren, “posiblemente”, del conjunto axiomático de partida (de lo contrario, deberíamos lograr probarlas). “Lo imposible” aparece como posible; *ex nihilo* (si se tolera esta ambiciosa metáfora) emergen enunciados que no se “contenían” en los axiomas iniciales. No se deducen, por tanto, *more geometrico*. Subsiste una cierta “ruptura”, una fisura en el seno de los sistemas lógicos elementales, un hiato que impide una comprensión axiomatizada de la totalidad, pues siempre despuntarían enunciados consistentes que conculcarían la completitud atribuida al conjunto axiomático. He aquí un valioso germen de “apertura” y “crecimiento”.

La conciencia de lo imposible conlleva ya franquear los vastos, pero rígidos, confines del mundo-totalidad, de ese mundo ensimismado en su ser, cuyo poder-ser, cuyo devenir, se limita a reiterarlo en su ser. Lo “imposible” se revela como lo no concatenado con respecto a posibilidades previas, como lo puro, como lo incondicionado, como la *entrega*, como la *libertad* frente a la totalidad del mundo ensimismado, como el *amor*.

3. EL “COMPARECER NO-COMPARECIENDO”

Hemos de dirigir ahora nuestra atención al “comparecer no-compareciendo”. ¿Cómo definir el “comparecer no-compareciendo” de la conciencia (el ‘*hic et nunc*’ del comparecer, en cuanto comparecer para la conciencia), si no es como un “comparecer que comparece de otra manera”? En efecto, el “no comparecer” no cesa de entrañar un “comparecer”, porque no podemos desprendernos de la evidencia de que este “no comparecer” también comparece ante nosotros, es decir, se alza como un algo irreductible, el cual simplemente está. La mismidad ha de complementarse, entonces, con la alteridad, la cual sólo emerge cuando el “comparecer” no se basta a sí mismo, al contar con un “lo que” cuya comparecencia *problematiza* el comparecer mismo, pues ya no se limita a comparecer, y niega, por ende, la mismidad del comparecer (por cuanto “no comparece”).

La alteridad sólo es posible cuando existe un “lo que comparece” que problematiza el comparecer mismo. Desde ese momento, y en virtud de la capacidad de

reflexionar conscientemente sobre sí mismo y sobre cuanto lo circunda, el mundo (“lo que comparece”) deviene en un “otro”, tanto a nivel colectivo (el mundo como un todo) como individual (cada objeto que integra el mundo). Ya no impe-
ra sólo mismidad, esto es, el comparecer de un “lo que”, plasmación, después de todo, del comparecer mismo en sus distintas y profusas formas, sino un compare-
cer y un “comparecer no-compareciendo”, una simultaneidad de la afirmación del comparecer y de su negación, cuya concomitancia esculpe la base del pensar.

Sin embargo, ¿en qué consiste, exactamente, este “comparecer no-compare-
ciendo”? Si, como hemos dicho, el individuo se configura de tal modo que consti-
tuye un “lo que comparece”, al igual que cualquier otro objeto del mundo, pero,
al mismo tiempo, niega el comparecer mismo, pues no se conforma con la mismi-
dad del comparecer (en cuanto realidad presente e irreductible, la cual no con-
lleve nada más), sino que la cuestiona, parece entonces que el “no comparecer”
del individuo que comparece encarna, en el fondo, una radicalización del compa-
recer. Éste ya no reside en un presente atemporal, en una mismidad infinitesimal
del comparecer, sino en su fragmentación en alteridades, las cuales se nos antojan
discernibles gracias, precisamente, a que el presente se concibe ahora de manera
discreta, como “presentes” diversos que coexisten o se “suceden”. Estriba, por tan-
to, en la percepción del *tiempo* la clave de este “comparecer no-compareciendo”,
porque el cuestionamiento crítico del raso comparecer conduce a la advertencia
de la temporalidad del comparecer del individuo que “comparece no-compare-
ciendo”, esto es, a su inherente finitud.

El individuo que “comparece no-compareciendo” ya no es susceptible de
aprehenderse, filosóficamente, como una mismidad, esencialmente atemporal
(o, más aún, indiferente al tiempo, porque evoca un presente perpetuo, un au-
sentarse del tiempo, el cual no se limita a negar el tiempo, sino que antecede a la
idea misma de temporalidad, pues simplemente es/está, esto es, meramente com-
parece): el individuo ha de captarse ahora como una “mismidad” (por cuanto no
cesa de constituir un “lo que comparece”) que *ya* no es *sólo* mismidad. El “no com-
parecer” del individuo simboliza, en consecuencia, una forma de comparecer,
pero de tal modo que la autosuficiencia del comparecer se niega, y el alcance del
comparecer se amplía ostensiblemente. Establece, por ello, una radicalización del
comparecer, porque, a partir de ahora, implicará también “no comparecer”, esto
es, un “no limitarse a ser/estar” como un algo irreductible, simplemente dado,
sino confrontado con el “lo que comparece” específico e irreductible del indivi-
duo que se cuestiona, críticamente, el hecho mismo de comparecer.

La búsqueda representa la expresión formal de la “no comparecencia” del
individuo humano en su “comparecer no-compareciendo”. Comparecencia y bús-
queda, ser y conciencia, como realidades concomitantes, definen, así pues, las
categorías conceptuales básicas que habrán de orientar nuestra empresa: la inda-
gación filosófica sobre el sentido del individuo humano como un “comparecer
no-compareciendo”. En cualquier caso, aún no hemos esclarecido la problemá-

tica fundamental a la que nos hemos referido previamente: ¿goza el “no comparecer” del individuo de tal importancia como para exigir fragmentar el “comparecer”, como para anular su mismidad y erigir, de alguna forma, otro “mundo” junto al del mero comparecer? ¿No contemplamos, después de todo, un comparecer disímil, mas un comparecer al fin y al cabo, dotado de mayor complejidad, más polifacético, más arduo para toda tentativa de intelección, pero siempre un comparecer?

La razón que impide que el “comparecer no-compareciendo” del individuo se caracterice, sin más, como otro comparecer (esencialmente análogo al llano comparecer desplegado por cualquier objeto no humano del mundo) se nos antoja nítida: el individuo que “comparece no-compareciendo” no se resigna a comparecer, sino que formula *preguntas*, esto es, manifestaciones de un cierto “exceso” con respecto al comparecer mismo, cuya desmesura marca su *búsqueda* (individual y colectiva), la cual exhibe un “ir-más-allá” de la mismidad del comparecer, para suscitar alteridad. El individuo que comparece, y recibe percepciones del comparecer mismo y externo a él, no se circunscribe a acopiarlas, sino que las desafía en su mismidad, así como en la del “comparecer mismo” de cuyas fuentes proceden. El *desafío* alude a la *insatisfacción* que aflige el modo de comparecer de ese individuo que comparece “no compareciendo”. Remite, por tanto, a su carácter de “no comparecer”, esto es, de la imposibilidad de ser reducido a un “comparecer mismo”, como los restantes objetos del mundo.

El individuo que “comparece no-compareciendo” personifica un desafío al comparecer mismo, esto es, al ser en su más laxa acepción, porque lo niega, y, por ello, lo apremia a no plegarse a comparecer sin más, sino a justificar su modo de comparecer. Desde entonces, la mismidad del comparecer se somete a una problematización radical, y su liderazgo sufre una sonora derrota. Ya no asistimos a un comparecer sin más, sino a un comparecer que niega, al mismo tiempo, el comparecer, pues no se restringe, meramente, a comparecer, sino que aspira a “no comparecer”, por cuanto ansía alzarse como portador de un sentido que se encamine allende el comparecer mismo. Ya no se conforma con el hecho irreducible de que la rosa florezca: se afana en entender por qué despuntan sus bellos colores⁹⁵. Ha amanecido, por tanto, un “*más*” rebosante al comparecer mismo, definido como una simultaneidad de comparecer y de no comparecer. Este *exceso* con respecto a la mismidad del comparecer no cabe examinarlo como una expresión más del comparecer mismo, porque consiste, precisamente, en la negación que reta el ensimismamiento del comparecer, para auspiciar una alteridad, la cual es ya ineludible.

⁹⁵ Cf. Angelus Silesius: “*Die Rose ist ohne warum; sie blühet, weil sie blühet...*” (*Cherubinischer Wandersmann, Oder, Geistreiche Sinn und Schlussreime*, editado por L. Gnädinger. Manesse, Zürich 1986, Buch 1, 289). Véase también el comentario de Heidegger al respecto en *Der Satz von Grund*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1965, 70ss.

3.1. Temporalidad y desafío

La negación del presente que acaece con el individuo que “comparece no-compareciendo” conlleva la afirmación de la temporalidad como categoría fundamental de toda empresa filosófica, así como de la alteridad como modo de relación entre la mismidad del comparecer y su desafío, cristalizado en el “comparecer no-compareciendo” del individuo. Persiste, empero, un interrogante: ¿por qué no es legítimo subsumir todas estas conceptualizaciones bajo la categoría primaria del “comparecer”, para así comprenderlas como otras “mismidades”, emanadas del propio comparecer? Y, nuevamente, es la “irreductibilidad” del *factum* de negar la mismidad del comparecer lo que nos conmina a establecer otro modo de ser, el cual no se circunscriba ya a comparecer sin más, sino que desafíe, por su propio concepto, el comparecer mismo. La infinitud inherente a la mismidad del comparecer, que podía aprehenderse como un presente infinito, esto es, como un “algo” eterno, el cual simplemente está, desprovisto de confín alguno, se nos antoja ahora inválida para la indagación filosófica. Esa infinitud ha sido negada, al no bastar ya el comparecer mismo. Por ello, este último se capta ahora como finitud; lo infinito consiste en la coexistencia del comparecer mismo con el reto al comparecer que brota de esa capacidad para cuestionarlo críticamente, para concebirlo como una “no-mismidad”, pues ahora comparece un algo que “comparece no-compareciendo”. La mismidad del comparecer ya no estriba, únicamente, en el comparecer mismo, sino en el binomio que entrelaza el comparecer y su negación.

La mismidad del comparecer, esto es, la mismidad del mundo, el cual simplemente está, resulta tan irreductible como el hecho mismo del cuestionamiento de esa mismidad que acontece en la conciencia. Así, desde el instante en que surge la conciencia en cuanto tal (aspecto que no excluye que este afloramiento responda a un fenómeno progresivo, y no a una emergencia súbita y puntual), se produce una duplicación del comparecer, ramificado en la afirmación de su mismidad y de su negación. El presente “se bifurca” también en presente y “no-presente”, esto es, en mismidad y temporalidad. La indiferencia de la mismidad del comparecer deviene ahora en la “diferencia” intrínseca del comparecer. La conciencia se erige, entonces, en la expresión paradigmática de la diferenciación.

El individuo humano se alza, así pues, como un desafío a la mismidad del comparecer que impera en el seno de la naturaleza. Se manifiesta, esencialmente, como una negación (que conculca la mismidad presente) y, por tanto, como una proyección hacia el horizonte de la temporalidad, la cual cuestiona, radicalmente, la primacía detentada por presente. Este desafío constituye una negación, un “no comparecer” que, sin embargo, también comparece, necesariamente, en los dominios del mundo y en las sendas del tiempo. Semejante contradicción es, por su propio concepto, irresoluble: el individuo humano se halla en un estado de permanente contradicción con el mundo (la mismidad del comparecer) y consigo mismo (por cuanto también pertenece al mundo, y participa de la mismidad del

comparecer: el individuo humano no cesa de encarnar un “lo que comparece”, pero él mismo relativiza esta categorización, al pensar la mismidad del comparecer y, por ende, negarla en su completitud). Se escora, eso sí, más hacia el “no-comparecer”, hacia la conciencia *stricto sensu*, que hacia el mundo, hacia la comparecencia, hacia la mismidad insondable e intacta. El ser humano mora entre dos vastos universos: el forjado por la mismidad y el fraguado por el desafío, pero se aproxima más al reto puro, a aquello que rehúye todo ensimismamiento⁹⁶.

La ambivalencia del “comparecer no compareciendo” que representa el individuo humano (como “un algo que no es, siendo lo que es”, esto es, como la expresión, por antonomasia, de la contradicción) nos revela las categorías conceptuales fundamentales requeridas para entender, adecuadamente, la facticidad del individuo humano, y nos conduce ahora a examinar cómo el individuo humano, en cuanto compareciente que no comparece, se asemeja y difiere del mundo, en cuya mismidad también se enraíza. Esta paradoja guarda una estrecha similitud con aquella honda antinomia de la que se hiciera eco San Agustín en las *Confesiones*, la cual sintetiza el misterio tan profundo que exhala la relación entre el ser humano y la divinidad:

*“Quis comprehendet? quis enarrabit? quid est illud quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum”*⁹⁷.

Por un lado, el individuo humano se corresponde con un “lo que comparece”. Condensa, por tanto, un *algo*, un objeto que hilvana la gigantesca costura del mundo, una figura más insertada en ese inmenso retablo que engrandece la naturaleza (es decir, lo dado sin más, lo que simplemente es, más allá de todo eventual interrogante sobre por qué es y, más aún, por qué es de un modo u otro). El mundo meramente es, comparece, está, pero para el individuo humano se yergue como un “comparecer-ante”, el cual relativiza, indefectiblemente, la mismidad del comparecer. Al individuo humano ya no le basta entender que el mundo se atiene a comparecer: por cuanto el mundo comparece ante él, ante sus sentidos y ante su capacidad de reflexión, ahora adolece, “vigilado”, sondeado por un agente que le es, de alguna manera, externo. Su mismidad ha sido quebrantada, y subsiste ahora un “algo” del propio mundo que “observa” el mundo, y lo cuestiona radicalmente. Este “algo” es también mundo, ya que comparece en el mundo junto

⁹⁶ El eco de estas consideraciones resuena ya en el pensamiento de Leibniz: “un solo espíritu vale por todo un mundo, puesto que no sólo lo expresa, sino que también lo conoce y se gobierna en él a la manera de Dios. De tal modo, que parece, aunque toda sustancia expresa el universo entero, que sin embargo las demás sustancias expresan más bien al mundo que a Dios, pero los espíritus expresan más bien a Dios que al mundo. Y esta naturaleza tan noble de los espíritus, que los aproxima a la divinidad cuando es posible a las simples criaturas, hace que Dios saque de ellos infinitamente más gloria que del resto de los entes, o, mejor dicho, los demás entes sólo dan materia a los espíritus para glorificarlo. Y por esto esa cualidad moral de Dios, que lo hace señor o monarca de los espíritus, le concierne por decirlo así personalmente de un modo muy singular” (Cf. *Discurso de metafísica*, ed. 1942, 103-104).

⁹⁷ *Confesiones* XI, 9.11.

a los demás objetos que componen su textura, pero trasciende el orbe, porque lo desafía. En el individuo humano, el cosmos se desdobra, se niega a sí mismo, tal y como advirtiera, luminosamente, el idealismo clásico alemán. El mundo ya no goza de suficiencia, pues en su interior ha eclosionado una instancia que lo desafía categóricamente, al pensarlo e interrogarlo. La mirada humana sobre el mundo se reviste de una intensidad inusitada: los ojos de la humanidad perforan el mundo en su mismidad, y socavan, así, sus más sólidos cimientos, de manera análoga a como ese haz que irradian las pupilas de los otros escruta nuestra individualidad, y provoca que se tambaleen los fundamentos de nuestra mismidad y los pilares de nuestra silente reclusión.

En cuanto “algo que comparece”, el individuo humano resplandece como un presente, en cuya mismidad se ciñe a estar ahí, para aparecer junto a otros objetos. Personifica, por tanto, un “ser ahí”, como dilucidadoramente recalcará Heidegger en *Ser y Tiempo*, obra en la que se despliega una tentativa, casi heroica, por retrotraer el análisis filosófico no ya a la esfera del sujeto trascendental, sino al ámbito del *factum* irreducible impuesto por la existencia del “ser-ahí”. Sin embargo, y en cuanto “no compareciente”, reclama ampliar el horizonte de comprensión del comparecer. Ya no estimamos válido afirmar, sin más, que el mundo comparece. No creemos que el mundo se autojustifique radicalmente (por constituir un “lo que comparece” en sí mismo considerado, esto es, un algo que comparece y nada más, susceptible de aprehenderse desde esta categoría, sin que se requiera de ninguna otra). El avance en el entendimiento científico del mundo equivale a la profundización metódica en el carácter de un “lo que comparece”, y nada más, que define el cosmos. La ciencia desvela la prolijidad ínsita a esos mecanismos tan aleccionadores, mediante cuya combinación de simplicidad y de sofisticación el mundo se restringe a comparecer. Desentraña las leyes fundamentales que rigen el funcionamiento de los sistemas materiales, cuyos principios quizás hayan surgido en virtud de un proceso gradual, evolutivo, pero los cuales, en último término, evidencian que el mundo sencillamente está, tal que todo se explica desde el propio mundo, sin el imperativo de aludir a una instancia que le sea ajena.

Como escribe Gadamer, “es la falta de una base ontológica propia de la subjetividad trascendental, que ya Heidegger había reprochado a la fenomenología de Husserl, lo que parece quedar superado en la resurrección del problema del ser. Lo que el ser significa debe ahora determinarse desde el horizonte del tiempo. La estructura de la temporalidad aparece así como la determinación ontológica de la subjetividad. Pero es algo más. La tesis de Heidegger es que el ser mismo es tiempo. Con esto se rompe todo el subjetivismo de la nueva filosofía, incluso (...) todo el horizonte de problemas de la metafísica, encerrado en el ser como lo presente. El que el estar ahí se pregunte por su ser, y el que se distinga de todo otro ente por su comprensión del ser, esto no representa, como parece en *Ser y Tiempo*, el fundamento último del que debe partir el planteamiento trascendental. El fundamento que aquí está en cuestión, el que hace posible toda comprensión del ser, es uno muy distinto, es el hecho mismo de que exista un “ahí”, un claro en el ser, esto es,

la diferencia entre ente y ser. Cuando el preguntar se orienta hacia este hecho básico de que “hay” tal cosa, entonces se orienta hacia el ser, pero en una dirección que tuvo que quedar al margen del pensamiento en todos los planteamientos anteriores sobre los entes, y que incluso fue ocultada y silenciada por la pregunta metafísica por el ser”⁹⁸. Sin embargo, y como el propio Gadamer constata, el intento heideggeriano de fundar la pregunta por el ser en la facticidad del *Dasein* que comparece “ahí” constituye, en realidad, una propuesta para establecer un discurso de índole trascendental, el cual, ciertamente, no comenzará ya con la subjetividad que se “pone a sí misma”, como en el idealismo clásico alemán, pero cuyo desarrollo continuará interpelado por esa aparente inexorabilidad que insta a brindar una fundamentación, en términos de condiciones de posibilidad, de la interrogación sobre el ser.

3.2. Los momentos del “comparecer no-compareciendo”

Los momentos del “algo que comparece no-compareciendo” se resumen, en virtud de las reflexiones anteriores, en los siguientes: un “*algo*”, esto es, un objeto del mundo, una de las partes que lo integran, las cuales refuerzan el mundo en su mismidad; un “*que comparece*”, es decir, el individuo que se justifica a sí mismo, por cuanto procede del mundo, y cuya génesis remite a la mismidad del comparecer del mundo; un “*no-compareciendo*”, a saber, el individuo como un “no-mundo”, como una flagrante negación de la mismidad del comparecer del mundo, como un desafío al mundo. “Comparecer no-compareciendo” expresa, así pues, afirmación y carencia, afianzamiento del mundo y ausencia simultánea de mundo, el cual, ante la honda insatisfacción producida por su “rasa” naturalidad, impasiblemente anclada en una mismidad que se perpetúa, ha de edificarse como historia. El conjunto de ambas constituye esa *contradicción* con respecto al mundo y con respecto a sí mismo que personifica, inevitablemente, el individuo humano: con respecto al mundo, por cuestionar su mero comparecer; con respecto a sí mismo, por alzarse también como un objeto que compone el mundo, tal que se interpela a sí mismo en el pensar, como un “comparecer-hacia” cuyos ojos contemplan el mundo y la totalidad de los elementos que lo engalanan (incluido él mismo, al ser un “lo que comparece”). La yuxtaposición de afirmación y de carencia, esto es, la contradicción, propicia el carácter *infinito* de lo que “comparece no-compareciendo”.

Con la aparición del individuo humano (esto es, del “algo” que “comparece no-compareciendo”, el cual comparece, por ende, en el mundo, y encapsula, en definitiva, mundo, pero de tal forma que cuestiona, contundentemente, el mundo, y desafía la mismidad del comparecer propio del mundo), lo que comparece no puede catalogarse, simplemente, como un “lo que comparece”, sino que se establecen distintos modos de comparecer, esencialmente irreductibles. El “com-

⁹⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos de una Hermenéutica Filosófica*, Sígueme, Salamanca 322.

parecer” en cuanto tal de “lo que comparece” ha sido reemplazado, ineluctablemente, por dos modos de comparecer: el “*comparecer-ante*” y el “*comparecer-hacia*”. El “comparecer-ante” desemboca, a su vez, en el “comparecer-ante del mundo con respecto al individuo” y en el “comparecer-ante de cada individuo con respecto a los demás individuos”. Análogamente, el “comparecer-hacia” confluye en el “comparecer-hacia del individuo con respecto al mundo”, y en el “comparecer-hacia del individuo con respecto a otros individuos”. El mundo ya no se limita a comparecer sin más: entraña un “comparecer-ante” el individuo, esto es, ante aquél que “comparece no-compareciendo”. De esta manera, el mundo comparece ante sí mismo, pero el “sí mismo” del mundo ha sido negado, tajantemente, por quien comparece “no-compareciendo”. Así, ya no se restringe a comparecer sin más, sino que deviene en objeto de una contemplación, la cual puede adquirir manifestaciones distintas.

El individuo que “comparece no-compareciendo” no representa, sencillamente, un “ser-en-el-mundo”, de acuerdo con la exégesis heideggeriana, sino un “comparecer-hacia-el-mundo”, el cual se instituye, en realidad, en un “comparecer-contra-el-mundo”, en un desafío al mundo en su mismidad. Sustituye, ineludiblemente, el “comparecer-en-el-mundo” que podría colegirse de la consideración del mundo en sí mismo, y del individuo como una de sus partes integrantes. La pregunta por el ser sólo cobra sentido cuando ha surgido un “algo” que comparece “no-compareciendo”, esto es, cuando el mundo se ha transformado en objeto de contemplación, susceptible de una interrogación, de una crítica, de una “conmoción” en su fundamento. Con anterioridad a ello, el ser del mundo se confina a su propio comparecer, al craso hecho de “estar” en cada presente dado, lo que equivale a un “sin más”, a una realidad autoclausurada, la cual no exige justificación alguna. En cambio, el nacimiento del individuo que “comparece no-compareciendo” implica que el mundo se despoja de la condición de “sin más”, de ese previo “limitarse a comparecer ahí”, pues ha emergido un “más”, una realidad *ulterior* al propio mundo, capaz de negar la mismidad del mundo. El “lo que comparece no-compareciendo” constituye un “más” al mundo, porque desafía su mismidad, esa completitud insondable que lo sume en un presente eterno, y contempla el mundo como un objeto de interpelación. Este “lo que comparece no-compareciendo” existe hacia el mundo, y lo escruta de diversas maneras, por lo que el mundo subsiste ahora como un “comparecer-ante el que comparece no-compareciendo”, esto es, como un “comparecer-ante” el que “comparece-hacia” el mundo. El mundo ya no se basta a sí mismo.

La multiplicidad de individuos que comparecen hacia el mundo nos apremia a plantearnos la forma específica como lo hacen ante ellos mismos. Cada individuo comparece-ante el otro, pues puede devenir en objeto de su contemplación, pero cada individuo comparece también hacia-el-otro. En el primer caso, el individuo se muestra como objeto de la contemplación de los demás, mientras que, en el segundo, es él quien contempla a los restantes individuos. Se comparece ante un “lo que comparece no-compareciendo”, por lo que el modo de compare-

cer-ante-el-otro no puede interpretarse como el comparecer-ante del mundo con respecto al individuo. El mundo interpela al individuo, pero no así el individuo al mundo: el mundo no es obsecuente a un comparecer-hacia nada, porque se ciñe bien a comparecer sin más (antes de que afloren los individuos), bien a comparecer como objeto de la contemplación del individuo. El individuo, en cambio, comparece-hacia-el-mundo y, por tanto, cuestiona el mundo en su mismidad.

El mundo engendra una clamorosa respuesta en el individuo. Aun sin que el mundo pueda saberlo (si no es a través del propio individuo), un “algo” ha desafiado su mismidad, y ha introducido un “más” en el comparecer. El hecho de “comparecer-hacia-el-mundo” comporta una afirmación y una negación: comparecer como parte integrante del mundo y como parte que desafía la mismidad presente del mundo. El “comparecer-hacia-el-otro” no se elucida desde el “comparecer-hacia-el-mundo”, porque se suscita, en el otro, una respuesta, se desencadena una vívida interpelación: el otro es objeto de la contemplación del individuo, pero el otro también contempla al individuo. La colosal y descorazonadora indiferencia cósmica que preside el mundo cede ahora el testigo a la interpelación recíproca. De la misma manera, el “comparecer-ante-el-otro” no puede describirse desde los cánones fijados por el “comparecer-ante” del mundo con respecto al individuo, pues el mundo se limita a erigirse en objeto de contemplación del individuo, pero el propio mundo no resulta interpelado por esta condición de “comparecer-ante”. El individuo, en cambio, por cuanto comparece-ante-el-otro, sí es apto para que el otro lo interpele. Representa un “comparecer-ante” que también “comparece-hacia”, y comparece-ante un “algo”, el cual, pese a comparecer en el mundo, como uno de los elementos que lo integran, “no comparece”, porque niega la mismidad del comparecer del mundo.

El “comparecer-hacia” los otros que “comparecen no-compareciendo” adopta dos manifestaciones fundamentales. La primera estriba en la absolutización de la alteridad de los que “comparecen no-compareciendo”. En este caso, el “otro” es afirmado, incondicionalmente, en su mismidad, como si consistiera en un mero objeto del mundo. Se olvida, así, que el “otro” evoca también carencia, una palpable contradicción, por lo que no responde al verdadero alcance de su “comparecer no-compareciendo” tratarlo como un “radicalmente otro”, absolutizado en su mismidad. En cuanto partes integrantes del mundo, todos los “otros” que “comparecen no-compareciendo” se hallan, indisolublemente, ligados. Este *hermanamiento* no se circunscribe tan sólo a su condición de “lo que comparece” (esto es, a su posicionamiento como partes integrantes que pueblan el mundo, las cuales se justifican mutuamente, como elementos que molduran la mismidad del comparecer del mundo), sino que reverbera también en su dimensión de “no-compareciendo”.

La segunda reside en la relativización de la alteridad: la alteridad sólo se constituye como tal por cuanto el “comparecer-hacia” el mundo y los otros, así como el “comparecer-ante” los otros ejercido por los distintos seres que “comparecen

no-compareciendo”, son recíprocamente irreductibles. Ningún individuo agota la contradicción que encarnan los demás, porque ésta goza, por su propio concepto, de una infinitud potencial. El individuo representa, entonces, una mismidad inasible, pero nos engañaríamos si anhelásemos convertirla en un absoluto. Lo infinito, si se absolutiza, se transforma en un presente perpetuo, “finitizado”, aprisionado detrás de una serie de márgenes que extinguen su brío inaugural. Lo absoluto no puede divergir de esa contradicción tan fragorosa en cuyas garras incurrirán todos aquéllos que “comparecen no-compareciendo”: una contradicción ilimitada, la cual no requiere de justificación alguna, lanzada hacia la proyección temporal, esto es, hacia el futuro; carente de meta, de un horizonte nítido, y cuyo ser se labra, fatigosamente, en cada “comparecer-hacia”, es decir, en el pensar el mundo y a los otros (acto que implica, concomitantemente, un actuar). No cabe absolutizar la alteridad que dimana del “otro”; de lo contrario, el “otro” se demuda en un mero objeto de cuantos aderezan el mundo, cuya existencia contribuye a consolidar el mundo en su mismidad. Se transforma, así, en un simple objeto, incapaz de desafiar el mundo y de retarse a sí mismo. La alteridad del “otro” ha de entenderse como una perenne legitimidad para desafiar el mundo y retarse a sí mismo, esto es, como la posibilidad de devenir en una relatividad pura que, como tal, no precisa de justificación: si el mundo, en su mero comparecer, incoaba su propia justificación, el individuo, en su retar el mundo y en su desafiarse a sí mismo, se erige también en su justificación más genuina, pero (y a diferencia de lo que ocurre en el primero de los casos) lo logra de tal manera que *nunca* alcanza una justificación definitiva. Por ello, adolece de una irrestricta pero fecunda y bella indeterminación.

3.3. El temor y la esperanza

La particularidad del individuo humano reside en su interpelación al mundo: en virtud de su “comparecer no-compareciendo”, niega, taxativamente, la autosuficiencia del mundo como un “comparecer sin más”. Subsiste un “algo” dentro del mundo que no se limita a comparecer, sino que interroga la mismidad del comparecer, tal que, en el ejercicio de semejante acto, inaugura ya la posibilidad de una proyección, esto es, de un “ir más allá” del mundo simplemente dado en su comparecer. La indigencia del preguntar humano toma ahora el relevo a la absolutidad del mundo, para desafiarla drásticamente, aunque nunca llegue a desprenderse de su condición de “lo que comparece”, esto es, de objeto del mundo. El ser humano se perfila como un dios, pero desprovisto de omnipotencia: como una deidad que contempla el universo, y a la cual el orbe se le antoja ahora un *objeto* de percepciones que suscitan una respuesta, un reto. Desvela, sin embargo, el rostro de una divinidad inderogablemente frágil, porque continúa ligada al mundo, incapaz de despojarse de este carácter mundano que le es inherente. Su naturaleza deífica se asienta, precisamente, en encarnar la contradicción, en alzarse como un “comparecer no-compareciendo”, el cual desafía el mundo y, de alguna manera, trasciende su ser (sí, por “trascendencia”, convenimos en referirnos al

hecho mismo de que el mundo ya no se baste). El individuo humano expresa una insuficiencia radical. El mundo no le satisface, pese a que él persista en el mundo, como parte que moldea el mundo, y no cese de comparecer junto a los restantes objetos que configuran esa vasta diversidad que embellece el cosmos. Se yergue como un *más* al mundo, aunque ese “más” dimane del propio mundo.

En cuanto objeto del mundo, el ser humano cae bajo el dominio de la ciencia, cuyo desarrollo revela, escalonadamente, tras un arduo pero gratificante camino, cómo el mundo constituye un “lo que comparece” sin más: cómo se basta a sí mismo. Lo consigue porque este proceso se puede esclarecer desde el propio mundo, como una totalidad que comparece en el presente dado. Sin embargo, y en cuanto negación del mundo, en su “no-comparecer” en el mundo (que desafía, radicalmente, el mundo mediante el pensar, cuya enunciación más eminente estriba en la interrogación, en el preguntarle al mundo), el ser humano sólo se comprende desde sí mismo. Se ha instaurado una nueva mismidad, que coexiste, problemáticamente, con la del mundo. El ser humano comporta, de hecho, una problematicidad suma y elocuente: problematiza el mundo; por tanto, se problematiza, inexorablemente, a sí mismo. No le basta el mundo, pero tampoco él mismo. Traumatizado por esta problematicidad, que impone en él una onerosa carga, frente a la que es inútil refugiarse en la plácida mismidad ofrecida por el comparecer (en cuya profunda intelección se afana, denodadamente, la ciencia), sólo le queda convertirse en un perenne portador de preguntas, dotadas de un impulso que nunca se colma por entero.

Caben dos actitudes principales y divergentes en lo que concierne a la asunción del carácter de desafío al mundo, desde el mundo, manifestado por el ser humano. La primera se condensa en el *temor*, y en todo cuanto se deriva de él. El mundo ya no se interpretará como una morada para la humanidad, sino como una instancia hostil, gélida e inhóspita: como un mero objeto que verifica la incompletitud ínsita a nuestro ser, así como el hecho de que simbolicemos la flagrante y voraz contradicción no solventada. El temor conduce a la angustia, al recelo del mundo y a la búsqueda de instancias ajenas a él, las cuales, en el fondo, reproducen la “mismidad presente” que poseía el mundo antes de la aparición de la estirpe humana. Los dioses alabados por las grandes religiones se conciben, en no pocos casos, como gloriosos “mundos” subsistentes en sí mismos, como excitaciones de la mismidad del comparecer por cauces profusos. Remiten, en definitiva, al mundo⁹⁹. Al igual que el mundo, los más regios dioses comparecen sin

⁹⁹ A nuestro juicio, la religión constituye una expresión cultural de la convicción básica de que la verdad sobre el mundo no se agota “en lo dado”, en la realidad que palpan los sentidos, en el ámbito espacio-temporal, sino que responde a una instancia trascendente (la “divinidad”). La diferencia principal entre la religión y cualquier otro ámbito humano en cuyo seno también se perciba ese atisbo de trascendencia (el arte, la filosofía...) reside en su dimensión *práctica*: no existe tradición religiosa sin el elemento ético-ritual, clave para ganar acceso a la “convivencia” con ese plano divino y sobrenatural. Digamos que, en las religiones, el contacto con lo divino no se reduce a un puro “juego” especulativo, a una disquisición filosófica, sino que se “vivifica” en la práctica de una serie de normas (rituales, éticas...) que nos “religan” a lo divino. Sin embargo, la religión jamás se constriñe a esa esfera práctico-ritual: hunde sus raíces más pro-

más. No es legítimo retarlos, cuestionarlos radicalmente, para así inquirir por qué comparecen, pues exceden, y con creces, la capacidad humana de interrogación, y no condescienden a convertirse en objetos de la contemplación de ese “comparecer no-compareciendo” que es el ser humano.

Sin embargo, el individuo humano nunca cesa de constituir una negación, un “no-comparecer”, incluso cuando cree haber alcanzado la más ferviente comunión con la mismidad del comparecer (ahora atribuida a los dioses). Por ello, ninguna religión satisfará jamás el ímpetu más profundo que exhala el espíritu humano, ni sanará su abisal indigencia. Aun con los dioses, el ser humano se alza, todavía, como un “comparecer no-compareciendo”. Extrapolar la mismidad del comparecer del mundo al reino de los dioses dilata, “prolonga” el problema fundamental, que atañe, precisamente, al desafío que evoca el ser humano para toda “mismidad”, para todo comparecer presente que resulte, hipotéticamente, idóneo para justificarse a sí mismo. Si los dioses se bastan, al habitar en ellos su propia justificación, tampoco calmarán, entonces, las candentes ansias humanas, como tampoco el mundo es capaz de extinguir esa noble y vigorosa llama irradiada por el reto que supone lo humano.

La segunda actitud posible se corresponde con la *esperanza*. El individuo humano se convence, definitivamente, de que representa un reto al mundo desde el propio mundo, tal que el mundo comparece ante él como un objeto. El mundo ha abandonado su estatus de mero compareciente, y se ha transfigurado, para nosotros, en un “comparecer-ante”, y el ser humano en un “comparecer-hacia”. Pero esta percepción de indigencia (por cuanto personifica la contradicción del “comparecer no-compareciendo”, esto es, del hecho de no ser ya un “comparecer sin más”) no le desasosiega irreparablemente, sino que le brinda el calor de la esperanza. En su unicidad yace su mayor riqueza. En su condición de “comparecer

fundas en la insondable intimidad de la persona, en un recóndito “meollo” del sujeto que ningún sistema social explica exhaustivamente, al menos en su núcleo más hondo, porque se relaciona con la percepción de nuestra impotencia, de nuestra finitud, de nuestra fragilidad, capaz de suscitar actitudes tan divergentes, pero en el fondo tan similares, como el miedo o el entusiasmo ante lo desconocido. La religión mantiene una llama imbuida de esperanza, pero en todo proyecto histórico, en toda creación fraguada en el tiempo y erigida en el espacio, ésta queda restringida, “atemperada”, al horizonte de la historia, el único sobre el que nuestro intelecto logra adquirir algún conocimiento, algún uso sopesado de la razón para la consecución de los fines susceptibles de hermanar, universalmente, a los seres humanos. Pero en la medida en que la vida humana no se consume en la razón, sino que remite también al radiante sentimiento, a la vibrátil pulsión, no hemos de suprimir, imprudentemente, el aspecto emocional asociado a toda religión, sino que hemos de propiciar que florezca en superabundancia, siempre y cuando no se oponga al sueño humano por edificar un mundo más justo. Queremos ampliar el horizonte del ser, pensar más, conocer más, interrogar más, disfrutar más, amar más...: si las religiones contribuyen a esta meta, serán amigas de la humanidad, pero si se oponen, y repliegan, agresivamente, la energía humana, al robar nuestros más bellos y briosos ímpetus, habrán de ser confrontadas, no con la fuerza ciega, con ese odio tan desazonar que transporta en sí el germen de una mayor violencia, sino con el inexpugnable poder que exhalan el propio amor, el propio conocimiento y el propio arte. Europa parece cansada, o más bien extenuada, de la religión, y en particular del cristianismo, cuyo mensaje ha sido escuchado durante demasiados siglos, pero no cesa de anhelar entender el contenido más profundo de esta religión, si bien desea también expandir las fronteras de su reflexión más allá del discurso establecido por toda religión “positiva”. Lo cierto, en cualquier caso, es que Europa solicita, febrilmente, novedad.

mundano”, esencialmente idéntico al comparecer de los demás objetos que conforman el mundo, el individuo se reduce a un ente más, sometido a las insobornables leyes que gravan el comparecer del mundo, las cuales no hacen sino justificar la mismidad de ese comparecer. Sin embargo, y en cuanto un “algo que comparece no-compareciendo”, el individuo desafía el mundo, y posee, en sí, el fulgor que esparce la *novedad*. La mismidad del mundo se ha conculcado definitivamente, porque ha amanecido un modo diferenciado de comparecer, cuya pujanza niega la autosuficiencia de todo cuanto comparece. El individuo se define, por tanto, desde esa posibilidad tan inspiradora de novedad que él introduce. Si el mundo consistía, ante todo, en mismidad, esto es, en un presente que simplemente comparecía, sin requerir de instancia ulterior alguna para justificarse, en el individuo, en cuanto “comparecer-hacia”, que convierte el mundo en un “comparecer-ante”, para desahuciarlo de su propia mismidad (exilio que destierra todo cuanto comparece hacia un estado de ruptura consigo mismo, de contradicción infranqueable), se ha posado la sugerente luz de la novedad.

Todas las transformaciones que acontecen en el comparecer del mundo contribuyen a apuntalar la propia mismidad del mundo, la cual nunca se somete a un cuestionamiento auténtico. La fascinante proliferación de formas, esa inabarcable y colorida miscelánea de estructuras que ornamenta la naturaleza, se limita a consolidar la mismidad del comparecer del mundo. Incapaces de interpelar, críticamente, el mundo, perseveran, fortalecidas, en su raso comparecer. Sólo con el individuo abolimos el “sin más” y establecemos un “más”, un modo esencialmente distinto del comparecer. El propio mundo, por mecanismos que sólo la ciencia descubrirá (quizás en un horizonte remoto), ha logrado romper con su mismidad, para abrirse a un doloroso calvario teñido de indigencia, de contradicción, de falta de autosuficiencia, el cual posibilita, sin embargo, que destelle el ardor de la novedad. Si el individuo se percatara de que ampara la antorcha de la novedad, participará de la esperanza, y se afanará en impulsar el comparecer (en la dirección marcada por el surgimiento de esa posibilidad de novedad). De lo contrario, sucumbirá ante la apatía o claudicará ante el temor, abrumado por la responsabilidad que ahora conlleva su “comparecer no-compareciendo”, es decir, su desafío a la mismidad del comparecer del mundo.

La pregunta por el ser del comparecer, a la que Heidegger confiriera un primor irresistible, sólo tiene sentido cuando aflora un “algo” que “comparece no-compareciendo”, esto es, desde el instante en que emerge, desde el mundo y en el mundo, el individuo humano. El mero comparecer del mundo no autoriza a formular el interrogante sobre el ser. El mundo se restringe a comparecer, y su ser gravita en torno a su propio comparecer. La mismidad absorbe todo el potencial latente a la pregunta sobre el ser: el mero comparecer eclipsa el ser. Sólo cuando el individuo humano, en cuanto desafío a la mismidad del comparecer del mundo, interroga el mundo en su comparecer, y, por tanto, deviene en un “algo” que comparece, mientras que, al mismo tiempo, no comparece (y por ello niega el mundo), adquiere la cuestión sobre el ser su validez y su importancia.

4. MISMIDAD Y CONTRADICCIÓN

La conciencia contradice la mismidad del mundo, y se erige en su desafío más radical. La conciencia jamás se limita a constatar lo “dado” del mundo, su mero manifestarse, su carácter fenoménico, sino que interroga el mundo en su mismidad, para así ensanchar el horizonte del propio mundo. El mundo no se agota ya en su verdad, sino que se define por su provisionalidad, por su susceptibilidad de convertirse en objeto de cuestionamiento. El mundo deviene, así, en carencia, en parcialidad. El mundo no lo subsume todo en sí mismo, porque la conciencia se alza como reto perpetuo a la mismidad del mundo. La totalidad ha sido quebrantada, y no basta con reconciliar mundo y conciencia en una conciencia absoluta que unifique objetividad y subjetividad, para coronar la cúspide que se arroga la mayor altura posible. No existe algo así como “lo más elevado posible”; no existe algo así como una totalidad absoluta; no existe algo así como un “término”. La conciencia ha sido abandonada a su propio afán creativo, a su voluntad de cuestionar al mundo para forjar el *novum*. Por ello, la verdadera cima no consiste en la unificación de lo ya dado, sino en la *creación*, en lo inesperado, en lo sorprendente, en lo flamante, en lo auténticamente libre: en la intuición pura, nívea, aquilatada, irreductible.

4.1. Parménides y la tiranía de la mismidad del mundo

En pocas obras ha brillado, de manera tan sucinta y primorosa, el genio metafísico de la humanidad como en el brevísimo poema (al menos a tenor de los concisos fragmentos que nos han llegado) *Sobre la Naturaleza*, de Parménides. En tan corto escrito se condensa la esencia de un pensamiento que atraviesa y “permea” la práctica totalidad de la gran filosofía de Occidente. Más allá de las alabanzas y de las denuncias que Heidegger formulara a propósito del texto parmenídeo (desde su idea del olvido del ser y de la confusión entre el ser y el ente), lo cierto es que, en los versos precursores de esa luminaria de Elea, resuena la centralidad de la mismidad del comparecer del mundo, a la que nos hemos referido en las páginas anteriores.

Para Parménides, el ser se limita a ser. En este límite, en ésta, su única “acción”, reside, sin embargo, su infinitud latente, su inabarcabilidad. El ser es, y, en virtud de ello, el ser es la mismidad pura. La distinción entre el ser y el no-ser emerge, de este modo, como la percepción básica que guía el quehacer filosófico. De ella brota la no menos relevante dualidad entre verdad y falsedad, porque, para reconocer lo verdadero y lo falso, es imprescindible advertir la primacía del ser y la ausencia del no-ser. El ser es y el no-ser no es; por ello, del no-ser nada se puede predicar: tan sólo cabe negar. No existe verdad en referencia al no-ser, la cual queda circunscrita al ámbito del ser. El ser resplandece, así, como la verdad, como lo único sobre lo que es posible sostener algo, afirmar algo. Evoca, en consecuencia, la presencia por antonomasia, la cual acontece en el pensamiento: el pensamiento se percata de que el ser es y el no-ser no es (y no puede jamás llegar

a ser). Así, el ser y el pensar se identifican: he aquí la igualdad parmenídea entre *einai* y *noein* (3,1), que, en realidad, comprende también la verdad y la presencia. Ser, pensar, verdad y presencia convergen inexorablemente. El ser es lo pensado, porque no se puede pensar lo que no es, siempre esquivo a todo discurso. Lo que es, lo ente, es el ser, es la totalidad, un continuo indivisible (8,22) que todo lo vincula en la suprema unidad del ser ingénito (*ageneton*), imperecedero (*anelethron*), completo (*oulomeles*), imperturbable (*atremes*), carente de fin (*ateleston*). He aquí la más lograda formulación del concepto de mismidad: el ser es lo que es, es él mismo, es un sí mismo, es eternamente igual a sí mismo. Es, así pues, la pura necesidad (*anagke*), que se contiene a sí misma y da razón de sí misma. Nada la desafía, nada es capaz de conculcar su primacía radical, pues el no ser, por cuanto no es, le resulta enteramente ajeno.

La alusión al pensar, dentro de la temática de la mismidad del ser, quizás se nos antoje una concesión antropocéntrica, pues el ser que piensa es el hombre, como si Parménides aseverase que en nosotros fulgura la plenitud del ser. Sin embargo, la noción de “pensar” que se deduce del poema es bien distinta. El pensar constituye, en realidad, la expresión de la mismidad del ser. El pensar es, ante todo, lo pensado (*noema*), más allá del acto de pensar (*noesis*). Lo que se piensa (por encima del poder de pensar, del pensar como *potencialidad*, como *dinamismo*, como un acto que no se agota en concreción alguna, en pensamiento alguno) descuella como trasunto de la inmutabilidad y unicidad que presiden el ser. Lo pensado es el ser, cuya primacía rige también en ese arcano mundo que envuelve el intelecto humano. Al pensar, al vernos obligados a no conculcar la diferenciación primigenia entre el ser y el no-ser, a no poder atribuirle al ser que no sea y al no-ser que sea, manifestamos el imperio del ser, también en el inasible ámbito de la mente. La mismidad del mundo, esa necesidad hierática y opresora que perdura desde la eternidad, la extrapola Parménides a la inteligencia humana. El pensamiento comporta mismidad, entraña un comparecer puro que se basta y autojustifica, en analogía con el cosmos. El pensar se corresponde, después de todo, con el propio mundo. No palpa Parménides la primicia del reto que el pensar supone para el mundo, porque lo subsume dentro de la identidad inquebrantable del mundo, de su eterna mismidad como lo que simplemente comparece, como la rosa que se limita a florecer, para desplegar, en su raso florecer, su propia justificación.

Para Parménides, el ser es la mismidad pura, el llano comparecer que se explica a sí mismo. El pensamiento ha de postrarse ante esta mismidad eterna, que ni ha surgido ni perecerá, pues simplemente es, y no puede proceder de nada ni confluir en nada, si no es en sí misma. El pensamiento ha de identificarse, ineluctablemente, con el ser, porque nada escapa a la mismidad del ser. Lo que simplemente es no exige justificación alguna, ni accede a cuestionamiento alguno. En el pensamiento, en lo que podríamos contemplar como la fuente nutricia de cuyas aguas dimana ese poder interrogativo que nos faculta para desafiar el mundo, cristaliza, en realidad, un correlato del mundo, de la mismidad, del ser, de acuer-

do con la concepción parmenídea. Esclavo de su ciega servidumbre al principio de no-contradicción, el pensamiento no se erige en reto al mundo, en desafío a la mismidad, en cuestionamiento de lo que Parménides entiende, en esta rígida acepción, por “ser”, sino que se somete, devotamente, a la mera constatación de lo que es. Preso de lo eterno, rehén de lo inmutable, sumiso a lo incuestionable, el pensamiento, en la óptica parmenídea, abdica de su responsabilidad de suscitar un desafío incesante al mundo. El ser humano desiste, en realidad, de ser hombre, y se convierte en mundo, en aciaga prolongación de la mera mismidad del cosmos que lo alberga y constituye. El hombre se prosterna, piadosamente, ante la majestad que exhala el ser en su imperturbabilidad. Renuncia a poseer una historia, un tiempo, un espíritu que amplíe los horizontes del ser, pues no cabe nada allende la mismidad del ser, al igual que es inconcebible un más allá al espacio infinito. No se perfila horizonte alguno para el ser, pues éste se contiene infinitamente a sí mismo. Nada se alza más allá de la mismidad del ser. De nada sirve, entonces, vivir o morir, porque, en la vida o en la muerte, pertenecemos a la eterna mismidad que entroniza el ser, la cual no requiere de nada más, si no es de sí misma, y a la que nada añadimos con nuestro vivir o con nuestro morir: ninguna experiencia, ninguna negación; ningún desafío, en definitiva.

El todo (*pan*) del ser de Parménides, esto es, el ser como totalidad, conduce, sin embargo, a un profundo nihilismo. El eco de la agria voz de Mefistófeles reverbera con inusitada franqueza, porque el espíritu que siempre niega no yerra al constatar, quizás no privado de lamento, que todo lo que nace ha de fenecer, por lo que mejor sería que nada germinara, si todo se encuentra condenado, irrevocablemente, a diluirse en el vasto y desconsolador abismo de la nada; de una nada no eterna, no infinita, no absoluta, pero tan eterna, tan infinita y tan absoluta como el ser de Parménides, que todo lo contiene en su mismidad, todo lo gobierna, sin dejar resquicio alguno para el desafío, para la libertad, para la historia.

Parménides caracteriza el ser como la mismidad, pero ésta remite, en realidad, al mundo, y el mundo no agota el ser. El mundo se reduce a lo que simplemente comparece, a lo que está ahí, como espacio y como tiempo, y cuya razón de existir mora en sí mismo, en su mero ser mundo. El cambio refuerza su propia necesidad, su propia mismidad. Lo que se modifica reafirma la vigencia del mundo como mundo. Se transforma la energía, pero ni se crea ni se destruye. Las configuraciones forjadas en las más diversas mutaciones que experimenta el mundo lo afianzan en su mundanidad. Sólo el pensamiento desafía el mundo, porque no se justifica a sí mismo como pensamiento, sino que precisa de un cuestionamiento continuo, tanto del mundo como de sí mismo. Jamás reposa el pensar. La serenidad es exclusiva de la mismidad del mundo, aunque subyazca a ese frenético proceso de variación que acaece en su seno, porque toda mutación responde, después de todo, a la preservación del fundamento del mundo como mundo, de su raso “ser mundo”. El pensar, por el contrario, nunca respira el aroma del sosiego. No se justifica a sí mismo, ni se satisface a sí mismo, ni se contenta consigo mismo. El pensar palpita en una perenne necesidad de un más allá a sí mismo, y

no puede conformarse con su mero ser como pensar: rubrica, por su propia constitución, un desafío a todo lo dado, a todo lo que simplemente comparece, a toda mismidad.

El pensar es y no es. El pensar centellea como contradicción, y, por ello, brinda la posibilidad de formular preguntas, las cuales franquean, aun tímidamente, el vedado pórtico que separa el ser del no-ser. Al cuestionar la mismidad del mundo, el pensar incoa ya una negación a esa mismidad, un pujante desafío. El pensar no puede limitarse a reproducir la mismidad del mundo: el mundo no es el pensar, porque el pensar estampa el desafío a la mismidad del mundo.

En cualquier caso, y si la idea de ser que late en el poema parmenídeo se despoja de las cadenas de una mismidad mundana que se autojustifica, debemos admitir que Parménides esbozó una gran verdad en su identificación entre ser y pensamiento: el ser es el pensar, porque el ser no es, sin más, la mismidad del mundo, aquello justificado en su propio y eterno permanecer, sino un más allá a esa mismidad. El ser es, ahora, el sí mismo en cuanto negado, el mundo en cuanto desafiado, y en ello entiba, precisamente, el pensar. El pensar se halla entonces en la vanguardia del ser: el pensar guía el ser, al mostrarle sus posibilidades latentes. No se vislumbra síntesis alguna, una *Aufhebung* que devuelva el ser a su inmutabilidad primigenia, a su mero carácter de mundo como mismidad que se autojustifica. El pensar ha roto, definitivamente, el rígido dominio ejercido por la mismidad, y ha quebrantado la eternidad. Ha irrumpido la historia, ha eclosionado el tiempo real, el cual no se reduce a un simple medio para apuntalar el mundo en su mismidad incorruptible, sino que desafía toda mismidad. El “comparecer no-compareciendo” resplandece ahora como el horizonte del ser: es ahora el ser.

Por otra parte, y frente a toda contraposición precipitada entre el pensamiento de Parménides y el de Heráclito, parece claro (como ya advirtiera, con suma clarividencia, Heidegger) que no existe una diferencia tan honda entre ambos filósofos de la antigüedad, como quizás cabría suponer *prima facie*. Ciertamente, y frente a la unidad estática del ser parmenídeo, Heráclito vislumbra una unidad dinámica: “en el mismo río entramos y no entramos, pues somos y no somos”¹⁰⁰. La tajante divisoria que Parménides estableciera entre el ser y el no-ser no puede ocultar que, en todos los ámbitos de la naturaleza, incluido el humano, despuntan indicios de afirmación y atisbos de negación, huellas del ser y vestigios del no-ser. La convivencia simultánea de los opuestos podría estimarse como un sinsentido lógico, el cual violaría el principio de no-contradicción, pero resulta fácil comprobar la vulnerabilidad de la ley del tercio excluso, por ejemplo en la formulación de un interrogante, en cuyo enunciado “mentamos”, al mismo tiempo, la afirmación y su negación.

Sostener que “somos y no somos” equivale a aseverar que no es posible alcanzar un concepto final, resolutivo, del ser del mundo ni del ser del hombre.

¹⁰⁰ Cf. Diles-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B12.

Si es verdad que “todo fluye”, entonces nada permanece, pero la característica esencial del ser, como expusiera Parménides, radica en su estabilidad suprema, en su permanencia eterna e insondable, en su equilibrio, en su mismidad. Nada en el mundo es, en sentido estricto, lo mismo. Nada, por tanto, es igual a sí mismo en el mundo. Emerge, así, una trágica tensión entre lo que la experiencia nos comunica (a saber, que nada es plenamente idéntico a sí mismo, por lo que nada es, en lata acepción, un sí mismo) y cuanto la inteligencia nos revela (lo que es ha de ser igual a sí mismo en un momento dado, según proclama el principio de identidad). Si se desvanece la identidad, si se difumina toda mismidad en los seres que componen el tejido del universo, si todo se basa en un perpetuo dinamismo, cuya meta subsiste, incognoscible (quizás porque no exista, y todo responda, sencillamente, al dinamismo por el dinamismo, al movimiento que se autojustifica en cuanto movimiento), habremos de aceptar que el ser y el no-ser copan, ambos, el espacio ontológico de nuestra naturaleza como seres en el mundo.

Sin embargo, es fácil percatarse de que si el dinamismo posee su razón de ser en cuanto dinamismo, entonces representa ya una mismidad. Así, la discrepancia entre Parménides y Heráclito, a propósito del fundamento ontológico de la realidad, no se reviste de tintes tan dramáticos como creíamos a simple vista: para Heráclito, existe, sí, una unidad dinámica en el seno de los distintos seres que integran el cosmos, pues se constituyen a partir de un cambio incesante, pero persiste la mismidad. No concibe el pensamiento como una negación de la mismidad, sino que lo recluye a su dominio.

Desde la perspectiva heideggeriana, podría percibirse aquí un trazo, quizás el más arcaico, del olvido del ser en la tradición metafísica occidental. Sin embargo, una noción tan inasible, tan esquiva a todo intento de comprensión, como la del ser de Heidegger, situada, de continuo, en una irresoluble distinción con el ente, tal que rehúye toda caracterización analítica, para emplazarse en una esfera de inefabilidad, para encaramarse a una atalaya sumamente sospechosa (pues lo inmuniza frente a toda categorización, como si intensificara, de modo intencionado, su distinción con el ente, para así lograr un resquicio inexpugnable, que lo mantuviese, inmarchitable, al margen del tratamiento racional), difícilmente será susceptible de un acercamiento sistemático. ¿Qué es el ser? Si le planteáramos (con absoluta legitimidad) esta pregunta a Heidegger, constataríamos que, a juicio del filósofo alemán, toda eventual respuesta habría de cruzar el exigente tamiz del examen analítico-existencial del ente que alumbraba tal interpelación (el *Dasein*). Esta *porta angosta* confina el ser a los estrechos cánones que cubren un ente particular (por elevadas virtualidades metafísicas que detente a ojos de su hermeneuta metafísico), pero Heidegger nos advertirá, de inmediato, que el ser se diferencia siempre de todo ente, por lo que centrarse en el análisis de los entes conduce, inexorablemente, al olvido del ser. De hecho, toda definición del ser, toda acotación dentro de unas categorías determinadas e ineluctablemente incompletas, rubricará ya un signo nítido y doloroso de ese abandono que, para Heidegger, surca la práctica totalidad de la tradición metafísica de occidente.

El observador crítico acusará a Heidegger de falta de honestidad, por haber avivado irresponsablemente, con su denuncia del olvido del ser, un aparatoso fuego, sin tan siquiera proporcionar las claves que nos capacitarían para sofocarlo, para suplir semejante carencia, y así poner término, tarde o temprano, a tan desafortunada obliteración. Mediante las reiteradas alusiones al “ser” (la pregunta por el ser, ¿no cosifica ya el ser? ¿No lo “entifica”? ¿Tiene, por tanto, sentido la distinción fundamental entre ser y ente?), Heidegger habría buscado un refugio místico, un escape perenne a toda indagación racional; un “más” inagotable, cuya oscuridad evocaría, en todo momento, las limitaciones de nuestras reflexiones filosóficas, condenadas a otear un horizonte infinitamente vasto y profundo, el del ser, que siempre se sobrepondría a toda eventual comprensión. Sin embargo, no nos habría otorgado un método válido de comprensión de la realidad; tan sólo un correlato filosófico de una intuición luminosa: la de la infinitud potencial del horizonte que se yergue ante nuestro intelecto.

Según Heidegger, para esclarecer el sentido del ser es preciso determinar el ser del *Dasein*: “el *Dasein* es el ente que debe ser primariamente interrogado”¹⁰¹, y “la analítica del *Dasein* así concebida está orientada por entero hacia la tarea de la elaboración de la pregunta por el ser, que le sirve de guía”¹⁰². La pregunta por el sentido del ser la profiere, en definitiva, un ente, y “a este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*”¹⁰³. La pregunta por el sentido del ser urge a formular un interrogante parejo, referido al ser de un ente, el *Dasein*, que bosqueja la cuestión sobre el sentido del ser, tal que “el *Dasein* es de manera que, siendo, comprende algo así como el ser”¹⁰⁴. Para Heidegger, la respuesta al interrogante sobre el sentido del ser no se dilucida si, previamente, no se suscita la pregunta en torno al *Dasein*, acto que implica emprender una analítica de su existencia como “ser-en-el-mundo”, cuyo más genuino horizonte reside en la temporalidad.

¿Por qué hemos de subordinar la pregunta por el sentido del ser al interrogante sobre un ente, el *Dasein*, que pondera dicha incógnita? ¿Qué legitimidad posee el *Dasein* para erigirse en epicentro de cualquier hermenéutica del ser? ¿Confiere la mera posibilidad de plantear una pregunta bañada de tan hondo alcance –como la que concierne al sentido del ser– la primacía hermenéutica en toda determinación potencial encaminada a contestarla? Quizás no exista respuesta a la pregunta por el sentido del ser. Por ello, la simple facticidad de incoarla no ha de comportar un privilegio hermenéutico. El sentido del ser no se esclarece, en definitiva, desde la elucidación del sentido de un ente, el humano, que muestra

¹⁰¹ M. Heidegger, *Sery Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997, 37.

¹⁰² *Op. cit.*, 41.

¹⁰³ *Op. cit.*, 30. La traducción de J.E. Rivera opta por no traducir el término heideggeriano *Dasein*. La versión de J. Gaos, más antigua, leía “ser-ahí”, aunque quizás hubiera sido más correcto emplear la fórmula “estar-ahí”, que recoge mejor la distinción entre ser y estar, propia de la lengua castellana.

¹⁰⁴ *Ibid.*

una capacidad extraordinaria para alumbrar nuevos interrogantes. La pregunta no gravitará en torno al sentido del ser (máxime si toda eventual respuesta exige circunscribir la reflexión al sentido del *Dasein*, esto es, al significado de la existencia humana), sino que se referirá a por qué el *Dasein* se constituye en un ente que no cesa de entonar preguntas, muchas de las cuales permanecerán, seguramente, inasequibles a todo viso de resolución. Resultará inexorable analizar, entonces, qué características atesora un ente cuyas preguntas, por su propia naturaleza, probablemente carezcan de respuesta. ¿No radicará la esencia de ese ente en el ímpetu mismo que dimana de todo acto interrogativo: en cuestionar lo dado, en rebelarse contra la mera mismidad, contra el mero comparecer?

La apelación heideggeriana a la necesidad de denunciar, por una parte, y de superar, por otra, “el olvido del ser” puede interpretarse, desde el enfoque que anunciamos, como la protesta contra la preponderancia de una sutil tiranía que ha avasallado la tradición metafísica occidental: el despotismo de la mismidad. Ya prevalezca la posición de Parménides, con su ser armónico e inmutable (el cual impera, triunfalmente, en su sitio eterno, ajeno a todo dinamismo, a toda negación), o ya rija una concepción filosófica inspirada en la visión dialéctica de Heráclito, el pensamiento continúa plegado ante la mismidad. Quizás, y en sintonía con Heráclito, no debemos contemplar los entes individuales como mismidades, dado que “*panta rhei*”, pero sí la totalidad del mundo: la mecánica del mundo obliga a atribuir la mismidad absoluta, plena, auténtica, al universo como un todo, y no a los entes particulares que lo integran. Sin embargo, es importante reparar en un dato: el pensamiento no se considera, en esta óptica, un desafío a esa mismidad, ni se entiende como una negación que conviva, problemáticamente, con la afirmación ínsita a la mismidad. No se concibe, en suma, una ampliación del ser, pues éste se halla ceñido a unos márgenes que, tanto en Parménides como en Heráclito, vienen fijados por la idea de mismidad, ya sea en el ámbito del ser verdadero que, más allá de toda apariencia, persiste incluso en el nivel de los entes particulares (como en Parménides), o en la aproximación radicalmente dialéctica adoptada por Heráclito, según la cual acontece, en el cosmos, una lucha irredenta entre los opuestos, sin que aflore la paz y refulja la pureza en el seno de la realidad. También para Heráclito existe un *logos* en el universo, el cual gobierna su devenir; un *logos* inmanente tanto al cosmos como al ser humano. Acaece, después de todo, un eterno retorno, porque todo fluye, pero de esta evidencia no hemos de colegir que no haya nada (asombrados por la comprobación de que nada se conserva en su estado inicial, “en sí mismo”), porque lo que fluye no es sino la eterna mismidad, que es lo que es, un sí mismo, y los entes particulares alimentan esa mismidad, aun en su imparable dinamismo.

El pensamiento reta toda mismidad, ya sea la ostentada por un universo estático o la exhibida por un cosmos dinámico, la que brote de la armonía o la que se origine desde la dialéctica. El pensamiento instauro, así, un nuevo espacio ontológico, y expande el horizonte del ser. En cuanto pregunta, incorpora, al unísono, el ser y la nada, la afirmación y la negación, y subsiste como “comparecer

no-compareciendo”. Esta especie de fase interrogativa del ser, la cual adviene con la emergencia del pensamiento, no puede examinarse desde los angostos cánones impuestos por la idea de mismidad, porque no existe un “sí mismo” en el pensamiento, una identidad a la cual deba conmensurarse. No resta unidad superior que resuelva la contradicción. No corusca una meta a otear, aun en la más recóndita lejanía; por ello, tiene cabida la historia, el lugar de lo inesperado, la apertura real al futuro. El inasible ser de Heidegger se contemplará, desde estas lentes, como la ausencia de frontera final a la vista, como una ampliación sin límite aparente, como la posibilidad inagotable. Hay algo, entonces, porque en esa infinitud, previa al ser y al no-ser, es posible que haya algo, al igual que lo es que todo desaparezca y nada perdure.

4.2. Aristóteles y la primacía de la no-contradicción

Aristóteles identificó, como primer principio del entendimiento, no el *ego cogito*, como más tarde propondrá Descartes (la fundamentación absoluta de toda certeza en la indubitable evidencia del *yo* que duda), sino la no-contradicción. El principio de no-contradicción se alza, así, como la ley suprema, como la regla “áurea” de la inteligencia. Tal y como leemos en *Metafísica*, IV, 3, 1005 a 19-b 18:

“Aquél principio que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis, sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento. Así pues, tal principio es evidentemente el más firme de todos. Cuál sea éste, vamos a decirlo ahora. Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido”.

El principio de no-contradicción, primer principio de todo razonamiento, según el Estagirita, condensa, así pues, un fundamento universal, necesario y evidente, el cual precede a todo razonar discursivo, para aprehenderse como objeto necesario. En virtud de ello, todo pensamiento de lo contingente lleva implícito el principio de no-contradicción, como condición de posibilidad de lo contingente *qua* contingente. El principio de no-contradicción, en cuanto universal, nos muestra la índole misma de la realidad y del pensamiento, y, a tenor de su evidencia, nos revela el condicionamiento necesario y previo para todo pensar. Para Aristóteles, existe una conexión intrínseca entre el principio de no-contradicción y la configuración de la realidad, tal y como se manifiesta, formalmente, en los requisitos y en las consecuencias que se infieren de esta ley fundamental del pensamiento.

En la filosofía de Aristóteles, el principio de contradicción, al no poder negarse (por constituir el sentido mismo de toda negación posible), representa un objeto necesario, pero no el único. De hecho, toda tentativa encaminada a demostrar que, en el principio de contradicción, cristaliza un objeto necesario exige establecer una hipótesis, además de emplear la reducción al absurdo, método que presupone ya el principio de contradicción, así como la imposibilidad de que

en un sujeto subsistan, analíticamente, dos atributos opuestos¹⁰⁵. El principio de no-contradicción se yergue como expresión formal del modo de ser de lo contingente, de lo que puede ser y no ser, y es susceptible de cambio. El principio de no-contradicción no impera sobre sí mismo: en su carácter de principio innegable, cae fuera de la negación, y, por ende, fuera de su propio objeto. Pertenece, de manera inherente, al ámbito de lo necesario, a un terreno no explorado, adecuadamente, por el principio de no-contradicción.

Cabe, por tanto, preguntarse si un único principio (en este caso, un objeto necesario) es suficiente para fundamentar la realidad y el pensamiento de lo contingente *qua* contingente, y, más aún, si puede considerarse como el principio supremo de todo juicio, ya verse sobre lo contingente o trate sobre lo necesario. El concepto de “estructura” del principio de no-contradicción se nos antoja, en sí mismo, problemático, porque, en rigor, un objeto necesario no se halla estructurado: toda estructura responde a una organización posible de lo diverso conforme a un principio unificador, pero, en un objeto necesario, no aflora ningún atisbo de multiplicidad, sino que prima la más pulcra y diáfana unicidad. En él, la noción de estructura queda sustituida (o, más bien, precedida) por la de “constituti-vidad” del principio en la esfera de lo necesario. Un objeto necesario, en cuanto principiado por lo absolutamente necesario, habita, “a su modo”, en el plano de la necesidad. Es legítimo hablar, entonces, en términos de *habitatio principii* en lo necesario. La estructura de un objeto necesario sólo es válida *quoad contingentiam*, en cuanto al modo de ser de lo contingente y a sus características propias, pero no es aplicable, estrictamente, a un objeto necesario en cuanto tal.

Lo cierto es que el principio de no-contradicción no parte de la pureza originaria, de la limpidez, de lo radicalmente *a priori*, de la intuición incondicionada: se basa ya en la diferenciación entre el ser y el no-ser. La contradicción no rubrica la imposibilidad: somos el “comparecer no-compareciendo”, la estampa misma de la más potente y desgarradora de las paradojas, de la insoslayable tendencia a la contradicción. La no-contradicción afianza la mismidad del mundo, pero nosotros buscamos desafiar esa mismidad, contradecirla. En el devenir, resplandece la pujanza de la contradicción. El principio de no-contradicción rige sobre la mismidad en cuanto mismidad, mas no sobre el reto dirigido contra la mismidad

¹⁰⁵ El principio de contradicción constituye, para Kant, el principio supremo de los juicios analíticos. Entendemos que el principio de contradicción también representa el juicio supremo de los juicios sintéticos si, en su formulación, se incluyen las variables espacial y temporal, que efectivamente recoge Aristóteles en su célebre definición: “lo mismo no puedo ser y no ser lo mismo en el mismo sentido de lo mismo simultáneamente”. Kant criticará duramente (*Crítica de la Razón Pura*, B192) la introducción de una síntesis de orden temporal en la enunciación del principio, pero semejante cláusula no comporta, en principio, ningún problema de vigencia, porque la universalidad en el plano sintético implica contemplar la variable temporal como uno de sus elementos constitutivos. Un problema distinto, pero de insoslayable importancia (al menos a nuestro juicio), remite a la determinación de dos sucesos simultáneos, y a si el concepto mismo de simultaneidad es aplicable, realmente, a un juicio sintético, o, por el contrario, no existe instante temporal alguno, pues todo instante resulta, potencialmente, infinitésimo. Esta cuestión nos obligaría a profundizar en la referencia y en la absolutidad en los juicios.

en cuanto reto, en cuanto cuestionamiento de lo “dado”. Ante el brío exhalado por la pregunta, sucumbe la fuerza del tercio exclusivo¹⁰⁶. Lo originario estriba en el *poder* como *posibilidad* del *novum*, pero el *novum*, si goza de autenticidad, si no se limita a desplegar lo ya incoado en lo precedente, ha de contradecir, de alguna forma, aquello que lo antecede. El *novum* ha de “quebrar” la continuidad que establece la razón, mas ha de insertarse también en lo “dado”, en aquello que comparece, en la mismidad ya deparada. El *novum* verdadero no puede concebirse como un posible más, suspendido en la claridad de una mente absoluta, cuya inteligencia infinita albergue, como en la filosofía de Leibniz, la totalidad de los posibles, para así escoger, iluminada por la luz de su inabarcable sabiduría, el óptimo: el *novum* ha de dimanar de la *posibilidad* no intuita, no alumbrada previamente, ni eternamente subsistente en un *kosmos noetikós* divino, en cuya gloria moren, jubilosamente, todos los posibles. Ha de ser posible el *novum* en cuanto ruptura, en cuanto voluntad, en cuanto *imposibilidad*: ha de ser posible la libertad, la conciencia creadora, lo flamante, la juventud, la áurea primavera.

5. EL DEVENIR DE LA MISMIIDAD EN SU ESPACIO-TEMPORALIDAD: LA EVOLUCIÓN DE LA VIDA

5.1. La posición ontológica de la vida

Al caracterizar al ser humano como aquél que “comparece no-compareciendo”, hemos establecido una dicotomía, en cierto modo insalvable, entre la mismi-

¹⁰⁶ La nada no es, el ser es: el *categoriaumen* expresa la síntesis de la espacialidad ontológica del ser y de la no-espacialidad nultiva del no-ser: de lo que es y de lo que no es. Toda determinación lleva inherente un cierto tipo de negación (recogida en la célebre sentencia de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*). Pero la trascendencia de toda determinación es el absoluto mismo, considerado como absolutización de todo ser y de todo no-ser: el absoluto unifica y no unifica, integra y no integra el ser y el no-ser: trasciende, infinitamente, toda contradicción posible; permanece, por tanto, inalcanzable para el pensamiento humano, incapaz de prescindir de los modos alternativos. La nada ampara una negación del no-ser, una carencia de modo de no-ser que le es propio. La nada carece de un no-modo de no-ser, y, al vernos obligado a negar todo verbo, toda atribución y, en general, todo predicado sobre la nada, resulta inasible para el lenguaje. La nada no se opone al ser en cuanto tal, porque se define en términos de no-oposición; estrictamente, deberíamos hablar de no-definición: la nada no es. No cabe, por tanto, enfrentar lo que es a lo que no es, pues toda oposición se aplica al ámbito del ser. El absoluto, en cuanto mismidad del ser, integra también el no-absoluto, ya que todo no-absoluto determina, no-absolutamente, toda realidad: lo vacío, lo nultivo, es subnulentidad de toda entidad. La inteligencia humana comprende que, bajo toda apariencia o actualidad de ser, late la ausencia del no-ser; y, al constituir la carencia el modo propio del no-ser, en todo ser se ausenta la carencia, la cual es, a su vez, el modo propio del no-ser. Así, en el absoluto, en la transfinitud de toda infinitud potencial, lo no-absoluto y lo absoluto se identifican, como derivables, necesaria y no-necesariamente, el uno del otro. Si el no-ser no es, el ser es. El absoluto absolutamente considerado (en oposición al absoluto contemplado como principio supremo de lo relativo) excluye la nada no-absolutamente considerada, de modo que el absoluto absolutamente considerado alberga el ser en su absolutidad, y excluye el no-ser en su no-absolutidad. De ello despunta la identificación formal entre absoluto y no-absoluto en el *categoriaumen*, en lo que es y en lo que no es, contemplados desde la perspectiva del mutuo condicionamiento del ser y del no-ser. Que el ser sea exige que el no-ser no sea: quizás destelle aquí la más sencilla deducción de la igualdad fundamental entre el ser y el no-ser, a la que tanta importancia atribuyera Hegel al comienzo de su monumental *Ciencia de la Lógica* (“*Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist*”, *Wissenschaft der Logik* I, 67).

dad del mundo y la no-mismidad del ser humano. Por “insalvable” no nos referimos a la imposibilidad de discernir, eventualmente, una explicación que permita esclarecer cómo la mismidad del mundo ha sido capaz de desafiarse a sí misma, para suscitar, tras un largo proceso evolutivo, una “no-mismidad” en su seno (meta hipotéticamente factible dentro del horizonte de las ciencias de la naturaleza, dados los notables avances experimentados en la comprensión del funcionamiento de la mente en su base cerebral). Semejante hito contribuiría a afianzar, de manera extraordinaria, la visión científica del mundo, y constituye, sin lugar a dudas, uno de los retos más apasionantes que encara nuestra época. De lograrse, proporcionaría una imagen unitaria del cosmos material, cuyo hilo conductor engazaría, en una senda única, el surgimiento de la materia con la emergencia de la vida y de la conciencia, e integraría, de este modo, perspectivas tan exitosas como la de la evolución de las especies, en el plano biológico, y la del desarrollo del universo en el terreno de la cosmología y de la física subatómica.

Muy al contrario, por “insalvable” aludimos al carácter primario, y por ende irreductible, que exhibe la contradicción. De forma análoga a como no cabe subsumir la distinción entre ser y no-ser en un orden previo, sino que dicha diferenciación obedece al fundamento del pensar mismo (y el pensar, como tal, condensa un *factum* dentro de la naturaleza, el cual no puede soslayarse), no es viable (ni siquiera plausible) disolver el elemento de “no-comparecencia” en el de la mismidad del comparecer del ser humano en el mundo. En otras palabras: se nos antoja insuficiente tratar al ser humano simplemente como un “ser-en-el-mundo”, porque, en virtud de su propia esencia, lo “humano” se alza como desafío al mundo, como cuestionamiento de la mismidad del mundo, como el mundo que se niega en cuanto mundo. Que la ciencia desentrañe la vasta madeja de mecanismos que han permitido que el ser humano se establezca como un desafío al mundo no refuta, en absoluto, el hecho de que el ser humano rete el mundo, sino que elucida el proceso exacto a través de cuyos sofisticados engranajes el propio mundo ha generado, en su seno, un ente que comparece como parte del mundo, al tiempo que se rebela frente a ese carácter mundano. La ciencia quizás conquiste un entendimiento de la génesis material de la subjetividad humana, para así ensanchar, clarificadoramente, nuestro concepto de materia (al igual que la mecánica cuántica, gracias a la posición central en el universo teórico de la física que, a instancias suyas, adoptó la dualidad onda/partícula, obligó a reconocer que una idea puramente mecanicista y determinista de la materia no era apta para dar cuenta de la naturaleza más profunda que envuelve los fenómenos subatómicos). Es de esperar, asimismo, que la ampliación progresiva de la noción de materia (ya no contemplada, únicamente, desde crasas posturas deterministas) abarque también, como colofón, ese esquivo territorio en cuyas misteriosas provincias habita la mente humana.

Sin embargo, el problema fundamental al que nos referimos no es el que acabamos de esbozar, el cual, en todo caso, pertenece a otro ámbito de discusión (al debate sobre el alcance del conocimiento científico). La explicación del na-

cimiento de la contradicción al mundo desde el mundo no niega que, en efecto, exista tal contradicción. Por tanto, la explicación objetiva de la génesis de la subjetividad no podrá rebatir la existencia de la subjetividad misma, al igual que la justificación (eventual) del origen de la vida no confutará la existencia de la propia vida, como si la dilucidación analítica de los procesos que han propiciado que de la materia inerte aflore la vida implicase que esta última equivaliera, después de todo, a la no-vida. Aun si se desvela la base material completa que sustenta la vida, resulta patente que ésta, en cuanto organización material específica, difiere de la no-vida. La subjetividad consiste, precisamente, en el límite teórico posible de la no-mundinidad. La subjetividad representa, por ende, el desafío al mundo, el “no-estar-en-el-mundo”, aunque para ello se necesite comparecer en el mundo (de lo contrario, no destellaría ningún opuesto que negar). La dualidad objeto/sujeto quizás haya sido producida por el propio mundo (frente a planteamientos de tipo dualista), pero permanece ahí, y resulta irreductible a la mismidad del mundo, la cual se ha fragmentado, ineluctablemente, desde su propio seno¹⁰⁷.

Subsiste, por tanto, un “*semper plus*” a toda explicación científica: la ciencia quizás desentrañe los mecanismos subyacentes a la subjetividad, pero no mi propia subjetividad (y menos aún el uso que puedo otorgarle). Si, para Kant, las preguntas fundamentales de la filosofía (¿qué puedo saber?, ¿qué puedo hacer?, ¿qué me cabe esperar?) se resumían en una, “¿qué es el hombre?”, la labor de la filosofía se halla condenada (o bendecida) a una irresolución perpetua. Nadie entenderá nunca qué es el hombre, porque incluso en el remoto supuesto de que se descifrara el enigma que concierne al género humano, persistiría el arcano encarnado por cada subjetividad, encapsulado por cada conciencia, personificado por cada individuo que integra nuestra especie. Ni las ciencias naturales, ni las sociales (incapaces de dar cuenta de mi subjetividad, si no es mediante su encuadre en patrones inevitablemente insatisfactorios, pues nunca pueden agotar mi experiencia del mundo y de mí mismo), ni siquiera la tentativa de remontarse a la subjetividad trascendental de un espíritu universal hegeliano que se despliegue en la historia, y de cuyo desarrollo yo constituya un momento más (pues ese espíritu no puede ser yo mismo y a la vez ser otro: nuestras subjetividades perecerían, disueltas en una letal red de objetividades), coronarían semejante cima. Esta carencia irreparable abre, sin embargo, un campo de reflexión potencialmente infinito para el quehacer filosófico, y conecta, profundamente, con la expresión artística, porque existen infinitas experiencias subjetivas posibles, las cuales se plasman, de manera privilegiada, en las obras estéticas. La ciencia esclarecerá lo objetivo de la subjetividad (como proceso cuya cúspide jerárquica acontece en el sistema nervioso central), pero se requiere también de la cultura, no tanto para comprender su génesis y su funcionamiento como para interpretar esa subjetividad.

¹⁰⁷ Para dar cuenta de mi subjetividad, el científico debería convertirse, enteramente, en mí mismo, pero, en ese instante, dejaría de ser él mismo, y entonces sería incapaz de explicar su propia subjetividad. Ni siquiera un clon de mi persona bastaría, pues nunca se solaparía, plenamente, con mi situación existencial en el espacio-tiempo.

La empresa intelectual humana destapó una auténtica caja de Pandora, que nunca podrá cerrarse. El dualismo objetividad/subjetividad, o mundo y conciencia, lejos de comprometer la empresa científica, la salvaguarda más allá de todo principio, de toda ley, de toda evidencia dada. La protege de toda tentación de anticipar una resolución totalizante, cuyas cláusulas clausuren, dramáticamente, la posibilidad de un continuo cuestionamiento y de una perenne ampliación de horizontes intelectuales. Cada nueva adquisición para el acervo de conocimiento de la humanidad suscita nuevos interrogantes, en una cadena virtualmente infinita, cuyo entrelazamiento inextinguible garantiza que todas las generaciones venideras tengan algo que decir en el sueño humano por entender. Y como ninguna explicación científica atesoraría nunca completitud¹⁰⁸, poseemos un margen infinito de cuestionamiento: los avances científicos, en lugar de arrinconar, progresivamente, la filosofía, avivan su fascinante llama.

No sabemos qué busca el ser humano: tan sólo más, un perpetuo y desbocado espacio que brinde ulterioridad sobre lo dado, un torrente rebosante de más experiencias, de más placer, de más amor, de más ciencia... La ácida apatía, ese tedio desconsolador ante la vida, dimana no tanto del enflaquecimiento de las fuerzas físicas, consustancial a la edad y al envejecimiento del cuerpo y del espíritu, como de la constatación de la desmesura de ese anhelo de “más” con respecto a lo que el mundo y la historia nos ofrecen. La persona sabia se corresponde, justamente, con aquélla que aprende a distanciarse, aun tenuemente, de ese “más”, de esa ulterioridad, y logra aplacar sus ansias infinitas con el deleite esparcido por lo finito y efímero: con la *creación* (que incoa lo infinito, el *novum*) volcada al ‘*hic et nunc*’ de la historia. La vida exige, ya en sus manifestaciones más elementales, el pago de un alto precio para su ejercicio: el de un desequilibrio insanable, cuya descompensación desemboca en la inexorabilidad de la muerte. El coste se incrementa conforme aumenta la complejidad de la vida, porque vivir supone privarse de gozar de un equilibrio pleno: demanda el abandono de la cómoda “mismidad”, para luchar con el mundo. Es este ímpetu lo que ha impulsado al ser humano, la más compleja forma de vida, a forjar mundos que desafían la mismidad del mundo. El hombre instaura mundos para conquistar esas “patrias” añoradas, con cuya fruición la naturaleza no le obsequia. Porque el ser humano nunca alcanza el equilibrio, existe la historia, y aflora el tiempo propiamente humano.

Explicar, en suma, la génesis de un concepto no agota su potencial semántico: esclarecer cómo alumbró la mente humana, por ejemplo, la idea de infinitud no resuelve el problema relativo al significado de esta noción, al igual que entender cómo funciona un determinado código lingüístico no resuelve, automáticamente, la pregunta por el sentido de lo que expresa (la sintaxis no da cuenta plena de la semántica, como subrayara John Searle con su célebre experimenten-

¹⁰⁸ Aunque se nos antoje una extrapolación no exenta de dificultades, el teorema de Gödel parece apuntar en esta dirección.

to mental de la habitación china)¹⁰⁹. La explicación infraestructural no apura la comprensión de la superestructura, máxime cuando esta última influye también, de manera dinámica y retroactiva, sobre la infraestructura (por lo que muchas veces resulta imposible, en la práctica, discernir en qué consisten la una y la otra, más allá de sutilezas epistemológicas)¹¹⁰. El esclarecimiento de la naturaleza de la infraestructura tan sólo dilucida el origen de la superestructura, pero no su contenido específico, y menos aún su destino. Desentrañar el mecanismo que, en todos los niveles (genético, molecular, neuronal, sináptico...), permite que el cerebro humano albergue la idea de infinitud, ¿oculta acaso la diferencia cualitativa tan importante que se establece entre la finitud y la infinitud, no tanto en la esfera de su génesis material (en la hipótesis de que fuera susceptible de dilucidación, como prometen los notables progresos ya protagonizados en la comprensión neurobiológica del psiquismo humano), sino en el ámbito de su alcance semántico? Un símil didáctico para ilustrar estas consideraciones lo encontramos en la distinción entre etimología y semántica: proporcionar una explicación etimológica no siempre aporta una luz valiosa a la hora de entender el significado del concepto de infinito. Limitarse a afirmar que la infinitud se define como “la negación de la finitud” no clausura, en absoluto, el vigor latente implícito a una pregunta: ¿qué hemos de colegir, en realidad, de la idea de infinito? Por esta razón, la conciencia, aun cuando llegáramos a explicar su origen y funcionamiento en el plano analítico-estructural, todavía constituiría, a nuestro juicio, un nivel cualitativamente distinto con respecto a los órdenes físico-químico y biológico.

Parece subsistir en el cosmos una tendencia hacia la novedad. Es cierto que, en términos estrictamente científicos, toda alusión a una teleología carece de legitimidad. La reticencia a admitir una teleología en la naturaleza, y su circunscripción a los dominios del mundo humano, promovió, en gran medida, la consolidación de la revolución científica en el siglo XVII, y subyace también a la teoría de

¹⁰⁹ Véase J. Searle, “Mind, brain, programs”, *Behavioral and Brain Sciences* 3/3 (1980), 417-457.

¹¹⁰ De lo contrario, en sociedades poco diferenciadas internamente, sus ideas respectivas deberían tender hacia la homogeneidad en las más dispares facetas de la vida social (política, económica, artística, religiosa...), fenómeno que, desde luego, no siempre se cumple (ahí resplandece la variedad del mundo humano, así como la capacidad de las distintas culturas para modificarse, muchas veces impelidas por las presiones que ejercen “individuos” en su seno, quienes se alzan contra la uniformidad social). Por otra parte, si la superestructura se hallara determinada, ineluctablemente, por la infraestructura, no se comprendería que un individuo (cuyo horizonte existencial discurre, necesariamente, por las sendas que marca una cierta superestructura) pudiera desprenderse de la máscara impuesta por la superestructura, para así desentrañar ese “engaño”. ¿Cómo puedo rebelarme contra una superestructura, y adquirir, siquiera, “conciencia de mi falsa conciencia”, si la superestructura determina, inexorablemente, mi pensamiento? ¿Qué empírea gracia, qué divino don se posaría sobre las afortunadas mentes de unos cuantos individuos, capaces de franquear la barrera inabordable de la superestructura, para descubrir sus más genuinas raíces y arrear a edificar un mundo nuevo, liberado de esas ataduras? El problema fundamental de la humanidad no reside en esclarecer la relación entre infraestructura y superestructura, y en edificar una sociedad liberada de toda alienación material: subsiste una carencia irresoluble, que remite a la falta de sentido, cuyo dolor no puede redimirse si no es mediante la creación. No cabe cerrar la historia. No existe meta para el decurso histórico. Esta consideración, lejos de desalentar nuestras vidas y de paralizar nuestras luchas, nos exhorta a mirar siempre al futuro, a no cesar de abrir nuevos espacios para el ser.

la evolución, base de las ciencias de la vida. La naturaleza no se mueve por fines, pero esta evidencia¹¹¹ no confuta otra no menos palmaria: el cosmos podría no haber suscitado nuevas formas, esto es, podría (¿o quizás no?) haberse mantenido en su estructuración material más simple posible, la cual le habría proporcionado el equilibrio por vías más sencillas, sin necesidad de emprender ese arduo y doliente proceso (tanto a nivel cósmico como biológico) que nos ha conducido, de modo azaroso, previsible o enigmático, hasta donde ahora nos encontramos.

Apelar a presiones evolutivas, cuya lógica “selecciona”, en numerosas ocasiones, conformaciones biológicas dotadas de mayor sofisticación, no contesta a un interrogante: ¿por qué el universo no perseveró en su “mismidad inicial”, en su estatismo primigenio, en su manifestación más elemental, sino que discurrió por la senda de generar, paulatinamente, estructuras más complejas? ¿Por qué la variación? ¿Ha resultado acaso inexorable, determinada, ineluctablemente, por la disposición inicial de las constantes fundamentales de la física, de los constituyentes elementales de la materia y de sus interacciones básicas? ¿Habremos de admitir que el cosmos posee una inclinación inherente hacia la novedad, hacia la fragua de formas retoñadas, tal que, en ese sugerente escenario, nosotros representamos un mero momento, en el contexto de un proceso irrevocable que se autojustifica (al igual que, en la mismidad del cosmos, reside su propia *raison d'être*)? ¿De dónde, en definitiva, dimana la inestabilidad congénita al universo, cuyas oscilaciones parece “forzarle” a alcanzar nuevos estados de equilibrio, revestidos, gradualmente, de una mayor complejidad, pero despojados de una finalidad aparente? ¿Complejidad por complejidad? ¿Transformación por transformación? ¿Era inevitable la variación? Evolutivamente, cabe sostener que la adaptación a nuevos ambientes exige ciertas modificaciones, de índole estructural y funcional, que capaciten los vivientes para colonizar esos nuevos medios, pero esta explicación no responde al interrogante más primoroso y acuciante: ¿por qué ha de conquistar la vida nuevos hábitats? ¿Sólo en virtud de constricciones evolutivas? ¿Por qué no ha permanecido todo en su disposición más sencilla, menos costosa energéticamente, más “probable”? ¿Acaso la competencia entre los primeros moradores de la Tierra exhibía tal intensidad que obligó a los vivientes a adaptarse a nuevos espacios?

Ni la ciencia ni la filosofía despejan adecuadamente (al menos por el momento) las incógnitas que acabamos de enunciar. En todo caso, no las formularíamos si, en el seno del propio cosmos, no hubiera despuntado un desafío, un reto

¹¹¹ La exclusión de las causas finales del acontecer del mundo puede ser calificada de “estrategia metodológica”: si queremos cultivar el método hipotético-deductivo, el cual ha demostrado poseer un potencial tan fecundo, hemos de suponer que las causas finales son ajenas a la dinámica de las estructuras materiales. Un problema distinto, pero no por ello desdeñable, estriba en la posibilidad de que esas causas finales existan, en cuanto intencionalidad, en un objeto de la naturaleza como es el ser humano. Incluso si se negara la intencionalidad de las acciones humanas (en aras de una perspectiva puramente causal, como en el materialismo eliminativista de P. Churchland), resultaría problemático justificar el *factum* de que los seres humanos se conciben a sí mismos como agentes que actúan en relación a fines: ¿por qué lo hacen? ¿Cómo puede un proceso a-teleológico suscitar, desde su propio seno, un elemento que se concibe a sí mismo como sujeto de fines? ¿De qué arcanas fuentes dimanaría esta “ilusión”?

a su mismidad, un cuestionamiento del mundo, cristalizado en el ser humano como conciencia. Los avances jalonados en el estudio de la mente, tanto a nivel científico (gracias a las neurociencias cognitivas) como filosófico (pensemos, por ejemplo, en la hondura desplegada por el tratamiento fenomenológico de la percepción), nos enseñan que la idea de un “yo consciente” hipostasiado, reconocible como una unidad permanente (que se erige en polo antitético al mundo), dista mucho de la evidencia empírica disponible. Ese *yo* adquiere conciencia de sí mismo en su interacción con el mundo, en su corporalidad, en su mundanidad (aunque, para ello, hayamos de suponer que atesora, implícita, *la facultad de la conciencia*, la “configuración” oportuna para percatarse de su individualidad). Sin embargo, estas consideraciones no pueden obviar el hecho de que, con el nacimiento de la especie *Homo sapiens sapiens*, es posible concebir, al menos como límite teórico (el cual quizás no acontezca, como tal, en la práctica), una oposición al mundo, una conciencia en sentido estricto, una *res cogitans* cartesiana, un “para sí”. Pese a que semejante *res cogitans* no tome conciencia de sí misma si no es como “ser-en-el-mundo”, es innegable que, en el plano teórico, cabe concebir la conciencia, esto es, la pura reflexividad, el “volver hacia sí” que contradice la mismidad del mundo, al no someterse a esa vasta tela de mecanismos perentorios que enhebran el universo (armoniosa o caóticamente), para establecerse como instancia “contra” el mundo... Reiteramos que este enfrentamiento nunca deviene, en la realidad, absoluto, porque el sujeto nunca se desprende de su condición de objeto: si se despojara de ella, no lograría entenderse como sujeto; pero la mente humana concibe la subjetividad en cuanto tal, la idea de conciencia como puro y destilado “para-sí”, cuya autonomía no cede ante las presiones ejercidas por el “en sí” del mundo, sino que se alza como “centro” alternativo. Adolezca o no esta idea de rasgos “ilusorios”, se funde o no en la evidencia empírica, es *posible como concepto*, por lo que *es ya real, evoca ya una posibilidad factible y sustanciada de la mente humana el concebir lo “para sí”*.

Ciertamente, la subjetividad nunca comparece como tal, suspendida en su “pureza” (cabe, al menos, sospechar que jamás se produzca, “positivamente”, esta situación, del mismo modo que la abstracción quizás se reduzca, en la mayoría de los casos, a un simple proceso de tintes asociativos, como ya adujera Hume), pero resulta innegable que estas ideas (tanto la de conciencia como la de abstracción) *son pensables*, en su más genuina y aquilatada limpidez, como conceptos límite. Por ello, deberemos explicar cómo es siquiera posible que surja, en nuestras mentes, ese concepto en su pureza teórica, si carece de base empírica. El misterio referido al conjeturado “apriorismo” de la mente humana, así como a la subsistencia de un ámbito trascendental, cuya independencia actúe como condición de posibilidad de nuestro conocimiento de lo empírico, persiste, y el fantasma del idealismo no se espanta fácilmente. Desdeñarlo todo como un cúmulo atávico plagado de “meras ilusiones”, como espejismos confeccionados por una psicología pre-científica, quizás procure una explicación *sintáctica, genética, estructural*, mas no aplacará la voraz llama espoleada por el *significado*, diseminada por lo semántico, avivada por

la posibilidad fehaciente de concebir lo infinito en cuanto tal, lo consciente en cuanto tal, lo libre en cuanto tal: el “no-comparecer” en cuanto tal.

La distinción fundamental entre exterioridad e interioridad, a la que Descartes concediera tanta importancia (para canonizarla mediante su dualismo de *res extensa* y *res cogitans*), ha sido foco de críticas constantes en los últimos tiempos, pero semejante vehemencia filosófica y científica no se tradujo en una alternativa sólida, verosímil. Nadie se confiesa dualista, pero, en la práctica, se nos antoja sumamente complicado, por no decir imposible, huir, honestamente, de este paradigma: ¿cómo soslayar la dimensión del “yo consciente”, de la reflexividad, de ese “no-comparecer” en el mundo que incoa un desafío al mundo, al negar el mundo en cuanto mismidad? Al menos como límite teórico, ese polo consciente es plausible. Lo infinito no se constituye en objeto de la ciencia, pero emerge como idea de la mente. Su “no-localizabilidad” material no debe inducirnos a desestimar el significado de lo “infinito”, en su carácter de entidad mental. Ese ser, emanado del mundo, que ha evolucionado hasta alcanzar el complejo estatus de “humano”, se piensa, en lo recóndito de su espíritu (gracias a procesos que la ciencia habrá de esclarecer convenientemente), como una criatura consciente, y este acto implica, a nivel ontológico, la “eclosión” de un desafío a la mismidad del mundo, como ya hemos enfatizado con anterioridad.

Estas consideraciones no pretenden apelar a un hipotético privilegio detentado por la especie humana, cuya atribución la invistiera de una posición especial, “honorífica”, en seno del universo. Tan sólo revelan una de las direcciones posibles (no podemos saber si se trata de una orientación necesaria) por cuyos cauces podía discurrir el ser en su progresiva “auto-ampliación”. La evolución nos catapultó, tras un fatigoso caminar que se prolonga durante millones de años, teñido por un reguero de sufrimiento estremecedor, hasta el “para sí” de la conciencia (todavía no plenamente desarrollado, desde luego), hasta la subjetividad, hasta la negación del mundo por el propio mundo. Sin embargo, no podemos excluir que, en un futuro, el ser corone otros órdenes de manifestación de sus posibilidades latentes, más allá de la dualidad entre mundo y conciencia. Esta posibilidad nos apremiaría a reformular, en términos que ahora no imaginamos cabalmente, el célebre interrogante kantiano: ¿qué es el hombre?

En cualquiera de los casos, no hemos de olvidar que la luz de la conciencia, el “no-comparecer” en la mismidad del mundo, sólo parece despuntar en un tipo concreto de ser vivo. Es en el ámbito de la vida donde aflora la conciencia. Ahora bien, ¿qué características de la vida la auspician? ¿Agrega la vida, sobre la materia inerte, únicamente un mayor grado de complejidad? ¿Es legítimo sostener que, al jalonar un cierto umbral de complejidad material, emerge, automáticamente, la vida, o ésta merece un estatus ontológico propio, cuyas condiciones establecen una frontera nítida con la esfera abiótica?

La reflexión sobre el ‘locus’ ontológico de la vida, en no pocas ocasiones asociada (como aceptación o reacción) al auge del vitalismo como teoría biológica y

filosófica, gozó de gran fecundidad a finales del siglo XIX y en la primera mitad del XX. Entre sus protagonistas, cabe destacar a autores como Henri Bergson, Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen y Hans Jonas¹¹².

Plessner¹¹³ proporcionó un impulso notable a la antropología filosófica, gracias a su reflexión sobre el puesto que ocupa el ser humano en el universo de las formas orgánicas. Este pensador entabló un diálogo crítico tanto con las posiciones vitalistas de autores como Hans Driesch (quienes atribuían la vida al concurso de un principio vital, que trascendería los cánones consagrados por las fuerzas fisicoquímicas ínsitas a la materia) como con el mecanicismo, tesis que niega la existencia de formas sustanciales (inasequibles, a su juicio, al análisis científico) que determinen, como “cualidades ocultas”, la estructura funcional de los seres vivos. Los presupuestos metodológicos del mecanicismo lo impelen a buscar explicaciones “reduccionistas”, capaces de “filtrar” la vasta multiplicidad exhibida por los fenómenos naturales desde una serie de elementos fundamentales (de carácter fisicoquímico, en último término), sin necesidad de apelar a “causas” superiores, cuyo surgimiento escaparía al control de las leyes básicas contempladas por la fisicoquímica. El vitalismo, por su parte, concede al fenómeno de la vida una singularidad tan radical que se ve obligado a postular un principio de intelección “superior”, ajeno al mero proceder fisicoquímico de la materia.

De acuerdo con Plessner, la clave de la vida reside en la asunción de una “posicionalidad [*Positionalität*]”¹¹⁴ específica alrededor de un centro. La vida se halla más “localizada” en torno a sí misma que la materia inerte. No se trata de un centro ubicado espacialmente, sino de un “mundo interno” vital, cuya autonomía establece una delimitación clara con respecto al orbe externo. Esta perspectiva había sido incoada por Jakob von Uexküll al diferenciar entre “*Umwelt*” e “*Innenwelt*”, y late, ya con anterioridad, en la noción de “*milieu intérieur*” de Claude Bernard. El gran fisiólogo francés había expuesto la idea de la constancia del “medio interno”, como propiedad esencial de los sistemas vivientes, de manera que toda variación externa resultase compensada internamente, para así preservar un equilibrio “homeostático” (término acuñado por Walter B. Cannon), cuya nivelación confiriera al ser vivo un grado de autonomía con respecto al medio externo. Bernard se percató de que la consecución de esa constancia en las condiciones del medio interno de los vivientes precisaba de una regulación activa y continua¹¹⁵.

¹¹² Las consideraciones que expondremos a continuación sobre las características fundamentales del fenómeno de la vida las hemos desarrollado también en el artículo “Vida, interioridad, lucha: para una definición de la vida en diálogo con Helmut Plessner y Hans Jonas” (*Ideas y Valores*, agosto 2013).

¹¹³ El libro principal de Plessner no ha sido traducido al castellano. Citaremos directamente de la edición italiana, *I Gradi dell'Organico nell'Uomo: Introduzione all'Antropologia Filosofica*, Bollati Boringhieri, Turín 2006. Para el texto alemán, cf. *Die Stufen des Organischen und der Mensch; Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter, Berlín 1928.

¹¹⁴ Cf. H. Plessner, *I Gradi dell'Organico nell'Uomo: Introduzione all'Antropologia Filosofica*, 156.

¹¹⁵ Cf. F.L. Holmes, “Origins of the concept of ‘*milieu intérieur*’”, en F. Grande – M.B. Visscher (eds.), *Claude Bernard and Experimental Medicine*, Schenkman, Cambridge MA 1967.

Para Plessner, la idea de interioridad, que, en la perspectiva cartesiana, quedaba restringida a la *res cogitans* (frente a una *res extensa* puramente externa, de cuyo seno se habría ausentado todo atisbo de “vuelta sobre sí misma”, del “para sí” que describe la conciencia), se aplica incluso a las formas menos desarrolladas de la vida, en las que acontece ya una insoslayable duplicidad de aspectos entre la interioridad y la exterioridad. Dicha distinción corresponde, objetivamente, al ser de los vivientes¹¹⁶, los cuales poseen, en contraste con los seres inertes, un mundo propio. Esta dualidad entre interioridad y exterioridad distingue también los vivientes de la mera “coseidad [*Dinglichkeit*]” de las cosas. La *Gestalt* de la vida no estribaría, por tanto, en una *entelequia* oculta, invisible para el análisis científico, sino en la subsistencia de una doble dimensión, de un desdoblamiento entre interioridad y exterioridad, cuya bifurcación otorgaría a los seres vivos una independencia con respecto al ambiente.

Los vivientes *limitan* ellos mismos su relación con el medio. Poseen unidad funcional, organizada en torno a su “centro interno”. Erigen, así, una especie de mundo en paralelo al ambiente circundante. Resplandece aquí una afirmación esencial para Plessner: aquellos objetos corpóreos de la intuición en los que inter venga una relación interno-externa, por principio divergente, la cual pertenece, de modo objetivo, a su ser, habrán de considerarse entidades vivas¹¹⁷. La delimitación entre el mundo del viviente y el cosmos externo no se explica por una mera yuxtaposición de posiciones relativas: no entraña una limitación recíproca, sino unilateral por parte del viviente. El viviente constituye su propio límite. El cuerpo viviente “se pone”, adquiere posicionalidad¹¹⁸. El cuerpo viviente, para Plessner, se “emplaza” en relación consigo mismo: se encuentra “vuelto” hacia sí mismo, y se sitúa también más allá de sí mismo¹¹⁹, a tenor de esa dualidad infranqueable entre su mundo interno y el cosmos externo. Para Plessner, la filosofía está conminada a reflexionar sobre qué condiciones de posibilidad permiten que, en virtud de una relación particular con el medio a través de un límite, quepa atribuirle el carácter de “vida” a una determinada entidad.

En Hans Jonas nos topamos con observaciones bastante similares a las detalladas por Plessner, pues el autor de *El Principio Responsabilidad* se afanó también en presentar “una interpretación ‘ontológica’ de los fenómenos biológicos”¹²⁰. Esta tentativa de esbozar una “metafísica” de lo vivo se realiza en clara contraposición tanto al existencialismo heideggeriano (el cual, a su juicio, no habría prestado la suficiente atención al fenómeno de la vida, al haber caracterizado al ser humano como la clave para dilucidar la pregunta por el ser, lo que evocaría una nueva expresión de antropocentrismo) como al biologicismo naturalista, teoría que pa-

¹¹⁶ Cf. H. Plessner, *I Gradi dell'Organico nell'Uomo*, 115.

¹¹⁷ Cf. *op. cit.*, 125.

¹¹⁸ Esta tesis guarda ciertas resonancias con la filosofía de Johann Gottlieb Fichte en su *Wissenschaftslehre* (1810), para quien el fundamento de la realidad es el yo que “se pone [*setzen*]” a sí mismo.

¹¹⁹ Cf. H. Plessner, *I Gradi dell'Organico nell'Uomo*, 159.

¹²⁰ Cf. H. Jonas, *El Principio Vida. Hacia una Biología Filosófica*, Trotta, Madrid 2000, 9.

rece borrar la frontera entre lo animado y lo inanimado, al negar la especificidad ontológica de la vida. Por otra parte, sistemas filosóficos anteriores, como el idealismo y el materialismo mecanicista, plasmarían, en opinión de Jonas, productos fallidos de la descomposición del dualismo cartesiano. Ambos habrían intentado superar la dualidad entre “sustancia extensa” y “sustancia pensante” a través de su “*Aufhebung*” en una unidad superior, lo que desemboca, inevitablemente, en un monismo, cuyos pilares heredan, en realidad, el binomio dualista básico (ya sea en forma del “en sí/para sí” en el idealismo y en la filosofía de Jean-Paul Sartre¹²¹, o como “estructura/función” en el materialismo). El cuerpo orgánico, sin embargo, “representa la crisis latente de toda ontología conocida”¹²².

Para Jonas, esa “gradación” que existe en el seno de la naturaleza entre lo inerte y lo vivo no puede contemplarse como el resultado de un proceso ciego, guiado por mecanismos azarosos, cuyo desenvolvimiento haya propiciado, fortuitamente, la emergencia de la vida en el cosmos material. En cualquier caso, el vislumbre de “destellos” de teleología en el arduo cauce que ha llevado desde lo inmaterial hasta el nacimiento del ser humano no exige, como nuestro autor advierte, asumir un optimismo que, en sintonía con la filosofía “ascendente” de Teilhard de Chardin, subestime, en exceso, los “riesgos” que se han tomado y las dificultades que han irrumpido a lo largo del dilatado sendero de la evolución de las formas orgánicas. No presenciamos, en suma, un camino lineal, sino una senda plagada de altibajos, la cual, en último término, ha suscitado un mayor grado de libertad en la naturaleza. Esta libertad no se circunscribe a la conciencia humana, sino que Jonas detecta ya indicios suyos en las formas más elementales de la vida. La sustancia viva “se enfrenta” al mundo¹²³, lo que sugiere que se produce, incluso en las fases más tempranas de la evolución, una tensión entre el ser y el no-ser, entre la supervivencia y la aniquilación. La vida consiste en una entidad material, pero no cesa de oponerse al entorno material que la circunda, por lo que se expone, de continuo, a desaparecer. Esta vulnerabilidad condensa una característica esencial, inherente a la totalidad de las manifestaciones de la vida. Un electrón no muere; una ameba sí. La vida busca “afirmarse” a sí misma, ganar su propio ámbito de autonomía con respecto al mundo, de modo que no se vea sometida, únicamente, a la conjunción de azar y de necesidad que gobierna la dinámica del cosmos. Esta tensión entre libertad y necesidad no se palpa en la esfera de la materia inerte.

La vida, al demarcar una frontera entre lo interior y lo exterior, establece, para Jonas, una individualidad autocentrada. El ser vivo se alza como una unidad

¹²¹ Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant, Essai d'Ontologie Phénoménologique*, Gallimard, París 1943.

¹²² H. Jonas, *El Principio Vida*, 34. Aunque Jonas menciona, expresamente, el idealismo, como manifestación de una perspectiva antropocéntrica, cabe objetar, sin embargo, que esta corriente filosófica (al menos en el caso de Hegel) no toma al hombre como centro del universo, sino que, de hecho, se afana en situarlo en un plano superior, el del espíritu universal, para esclarecer su lugar ontológico en el contexto del vasto proceso experimentado por el espíritu.

¹²³ *Op. cit.*, 17.

orgánica, irreductible a la mera suma de sus partes, pues obedece a una disposición concreta de sus elementos, cuya configuración legitima a diferenciar, nítidamente, el mundo interno de la célula del cosmos externo a ella, entre los cuales se instaura una relación de intercambio.

5.2. La vida como lucha por la preservación de la autonomía

Parece una constatación innegable que el viviente goza de un límite más definido con respecto al ambiente que los seres inertes, virtualidad ésta que le proporciona una mayor autonomía. La limitación de un inerte (de una piedra, por ejemplo) se nos antoja puramente espacial y pasiva. La vida, en cambio, se limita activamente con el medio, “lucha” con él, para así satisfacer, de manera más eficaz y provechosa, el abanico de sus intereses. No asistimos a una mera disposición espacio-temporal de la materia, porque la vida “posee” su espacio y su tiempo. Es la propia vida la que “se dispone” a sí misma, y establece una relación dialéctica con el ambiente, la cual no se aprecia en la materia inerte.

Sin embargo, surgen no pocas observaciones críticas a colación del énfasis con el que Plessner y Jonas resaltan la importancia desplegada por el mundo interno de la vida. ¿Se trata, sencillamente, de la consecución de un mayor nivel organizativo en torno a un centro (cuya manifestación más elevada residiría en la primacía que exhibe el sistema nervioso central en los vertebrados superiores), con estratos crecientes de complejidad, o se produce una delimitación real con el mundo, la cual nos permita hablar de “interioridad” en los vivientes?

Comprobamos, en efecto, que un ser inerte no se halla configurado en torno a un “centro”, cuyo eje ostente una primacía reguladora. Por lo general, un ser inerte responde a una estructuración homogénea, no en cuanto a la composición de sus partes (susceptible de variar notablemente), sino en lo que concierne a la función desempeñada por cada una de ellas. Es, precisamente, esta carencia de una organización (por primitiva) lo que lastra, gravemente, la funcionalidad atesorada por los seres inertes. En lugar de resultar “activa”, su funcionalidad se convierte en una realidad pasiva. Una estrella emite energía, y este hecho podría interpretarse como una “función” de la estrella, pero no es el propio astro el que regula dicha producción, sino una serie de procesos que acontecen en su núcleo (tendientes a adquirir el mayor nivel posible de equilibrio energético), incontrolables para el “todo” de ese cuerpo celeste. Un compuesto químico, inorgánico u orgánico, posee una serie de funciones, dependientes de su estructura, pero, nuevamente, no contemplamos una función “gestionada” por el compuesto químico en cuanto tal, porque no existe un “centro” operativo que lo capacite para ello. Esta deficiencia provoca que el potencial de su “unidad funcional” no se explote convenientemente.

En cualquier caso, de estas observaciones cabría inferir que la potencia autorreguladora de la vida representase el fruto de la evolución progresiva de determinadas formas materiales, hasta acariciar un mayor nivel organizativo en torno

a un centro, sin que, en definitiva, fuera legítimo apelar a un “mundo interno”, el cual constituyese una especie de “sustancia paralela” a la materia ordinaria (en la línea de la *res cogitans* cartesiana, ahora ampliada a la vida en general).

La fisicoquímica ha conquistado, en las últimas décadas, más y más espacios de comprensión en lo que respecta al fenómeno de la vida, como si los mecanismos físicos y químicos bastasen, por sí solos, para dar cuenta de esa vasta riqueza que permea la esfera biológica. El descubrimiento, en 1953, de la estructura del ADN por James D. Watson y Sir Francis Crick, y la demostración de que en esta molécula reside la clave de la capacidad de la vida para transmitir la información genética, destila la evidencia más palmaria de los éxitos jalonados por una aproximación fisicoquímica a la vida. Al analizar la vida, ¿no presenciamos, simplemente, una organización estructural más compleja, cuya sofisticación faculta los vivientes para desempeñar distintos tipos de funciones, los cuales rebasan el alcance de las ejercidas por los seres inertes, pero no una diferenciación cualitativa, que obligue a reconocer en la vida un “*plus*”, inasible para el análisis fisicoquímico? La autonomía de la vida, esa *autoergía* que le es característica, ¿no es acaso explicable en términos puramente fisicoquímicos?

La autorregulación de la vida, la espontaneidad que le es atribuible, se ha esclarecido progresivamente, gracias a los avances protagonizados en una comprensión científica que opera desde presupuestos fisicoquímicos. No existe una “forma vital” que la distinga, irrevocablemente, del resto de la materia¹²⁴. Parece que la vida consiste, únicamente, en una clase de materia, la cual ha coronado mayores cotas de complejidad que las sustancias inertes, pero cuyo análisis no requiere de instrumentos conceptuales que diverjan, netamente, de las herramientas que nos brinda un acercamiento llanamente fisicoquímico¹²⁵.

La “centralización” de la vida (que limita su “espacio vital” con respecto al medio), el mayor grado de unidad que exhiben sus componentes, el cual los capacita para funcionar como un todo orgánico, que persigue un elenco de “fines” propios, se justificaría desde la óptica de un nivel más elevado de orden, de organización, de concentración. Esta mayor centralización fomentaría una mayor “descentralización” funcional, que desembocaría, concomitantemente, en una

¹²⁴ El ya citado Claude Bernard mostró, frente al vitalismo, que los sistemas vivos no violan las leyes de la física y de la química. Es cierto que en su *Introduction à l'Étude de la Médecine Expérimentale*, Bernard enfatizó la existencia de propiedades emergentes en los sistemas biológicos, frente a un enfoque más nítidamente reduccionista (como el que pudieron haber asumido sus contemporáneos Hermann von Helmholtz y Émil du Bois-Reymond), pero Bernard no admitió, en ningún momento, una especie de “principio vital”, que escapase a los cánones de la ciencia. Cf. C.G. Gross, *A Hole in the Head. More Tales in the History of Neuroscience*, MIT Press, Cambridge MA, 2009, 190.

¹²⁵ Tanto la física como la química reconocen la existencia de “puntos críticos” en las disposiciones materiales, cuyo tránsito suscita la emergencia de propiedades que no comparecían, con anterioridad, en la sustancia en cuestión. Sin embargo, los examina a nivel cuantitativo, no meramente cualitativo, y es capaz de entender, también cuantitativamente, por qué emergen esas propiedades, en respuesta a nuevas configuraciones de los elementos que componen un determinado objeto material. El gran reto de una aproximación puramente fisicoquímica al fenómeno de la vida radica, precisamente, en esclarecer, con minuciosidad, los mecanismos que auspician ese “salto” de lo abiótico a lo biótico.

división del trabajo más eficiente entre los distintos sistemas que componen el organismo. En los seres vivos más desarrollados, prevalece uno (el sistema nervioso central) como centro organizativo de todos los demás. Ya en las formas menos sofisticadas de vida se verifica que una célula dotada de núcleo (caso de los eucariotes) ha obtenido niveles de organización más complejos que una célula que carezca de él, y cuyo material genético se halle disperso por el citoplasma. La célula provista de núcleo logra, así, adaptarse a una mayor variedad de medios¹²⁶. Las necesidades adaptativas propician que muchas especies evolucionen hacia formas más complejas de organización estructural y funcional, lo que conduce a una asignación más eficaz de tareas, cuya distribución confiere una mejor capacidad de reacción y una mayor autonomía sobre el medio.

Si la existencia de un “mundo interno” en los seres vivos no explica, por sí sola, la especificidad de la esfera biológica con respecto a la materia inerte, ¿en qué categorías habremos de sustentar la diferenciación entre lo biótico y lo abiótico? A nivel puramente material, en la vida tan sólo cristaliza una evolución de la materia orgánica hacia pináculos de mayor complejidad, en un proceso que suscita también una mayor sofisticación funcional. En cualquier caso, creemos que una definición puramente filosófica de la vida, cuyos términos no atiendan a los descubrimientos “positivos” realizados por las ciencias biológicas, adolecerá siempre de circularidad o evocará vaguedad¹²⁷.

A nuestro juicio, existen tres características fundamentales que sintetizan lo que la biología nos enseña, a día de hoy, sobre la vida. Subrayan su especificidad frente a la materia inerte no mediante la apelación a una supuesta “forma vital”, sino a partir de una disposición concreta de la materia, que erige una frontera insoslayable entre lo abiótico y lo biótico. Se trata de tres notas básicas de todo ser viviente, de las que dimanen las propiedades y funciones más relevantes ostenta-

¹²⁶ Estas consideraciones no implican apelar a una supuesta “superioridad” de los eucariotes sobre los procariotas, sino tan sólo reconocer su mayor grado de complejidad estructural y funcional. Existen criaturas que habitan en medios extremos, como las arqueas sulfolobales, las cuales se han especializado en obtener energía a partir de la oxidación del azufre (cf. Th. D. Brock – K. M. Brock – R.T. Belly – R.L. Weiss, “*Sulfolobus*: A new genus of sulfur-oxidizing bacteria living at low pH and high temperature”, *Archives of Microbiology* 84/1 (1972), 54-68). Estos organismos logran un nivel de adaptación a ambientes adversos del todo extraordinario. Este éxito evolutivo viene confirmado por el dilatado período de tiempo que han sobrevivido en lugares tan hostiles. Los eucariotes, en virtud de su mayor complejidad estructural y funcional, han sido capaces, eso sí, de adaptarse a una mayor diversidad de medios.

¹²⁷ Desde la perspectiva de la teoría de sistemas y de los estudios sobre la complejidad, Stuart Kauffman entiende el viviente como un agente autónomo, capaz de realizar al menos un ciclo de trabajo termodinámico (cf. *Investigations*, Oxford University Press, Oxford 2000). Parece claro que la alusión a la idea de “autonomía” evoca las penetrantes reflexiones sobre la “*autopoiesis*” de los organismos vivos y sobre su autoconsistencia, elaboradas por numerosos filósofos de la biología en las últimas décadas. Pero la pregunta persiste: ¿de dónde, específicamente, dimana esa posibilidad de autonomía? ¿En qué dimensiones biológicas concretas estriba? Sin apelar a los descubrimientos “positivos” obtenidos por las ciencias biológicas, este interrogante carece de solución. Sin referirse, por ejemplo, al ADN o a la organización celular, todo conato de contestación se nos antojará o sumamente genérico o inevitablemente circular. El misterio reside en explicar de dónde procede esa “autonomía” que, ciertamente, define el dinamismo de los seres vivos.

das por los organismos biológicos (como la nutrición, la motilidad, la capacidad de reproducción...).

La primera se refiere a la unidad estructural y funcional de todo ser vivo: la célula. Todo viviente se halla integrado por células (como ya propusieran Schwann y Schleiden en la primera mitad del siglo XIX). Su diferenciación con respecto a lo inerte no reside en gozar de una composición química exclusiva, ausente en la materia abiótica, sino en la disposición particular que ésta adopta: la organización celular de los seres vivos. La segunda característica fundamental de todo ser viviente consiste en su habilidad para almacenar y transmitir información de generación en generación: en la posesión de un genoma. La tercera evoca el marco más amplio en cuyo seno se integra todo viviente: el vasto lienzo dibujado por la evolución de las especies¹²⁸, que vincula todas las criaturas vivas entre sí, como ramas que brotan de un mismo árbol, y consagra la interacción adaptativa con el medio y con otros vivientes como factor esencial en la dinámica que teje la vida a lo largo del tiempo.

La pertenencia a una historia común, en constante evolución hacia situaciones que impliquen una mejor adaptación al medio, refleja una de las características más importantes que atesora la vida, por no decir la principal. La vida es capaz de adquirir mayores grados de complejidad de manera activa, en lucha afanosa contra el mundo, no en cuanto contienda entre los individuos para alzarse con el trofeo de la supervivencia (como pudiera colegirse de una posición malthusiana).

¹²⁸ El concepto de selección natural constituye una de las categorías más poderosas de la ciencia. Pocas nociones poseen una fuerza explicativa tan destacada como ésta. La aplicación de la idea de selección natural a la historia de la vida permite justificar por qué algunas especies han evolucionado hacia otras, por qué otras muchas han permanecido sin experimentar modificaciones sustanciales y por qué otras tantas han desaparecido de la faz de la Tierra. Sin recurrir a causas externas al propio proceso de la naturaleza (como a una inteligencia que interviniera en el diseño de cada incremento de "complejidad" detectado en la evolución), nos capacita para extender la visión científica del mundo al ámbito de la historia natural. Bien es cierto que los desarrollos más recientes en la biología evolutiva han puesto de relieve que la selección natural constituye, más que una "fuerza activa" *stricto sensu*, un "filtro", una rúbrica de eficacia biológica, cuyas constricciones discriminan qué variaciones persistirán, dado su carácter favorable para la supervivencia de la especie, y cuáles no, al no conferir una ventaja adaptativa diferencial. Por otra parte, enfoques como el modelo endosimbionte de Lynn Margulis, el cual explica la formación de determinados orgánulos eucariotas (como las mitocondrias y los cloroplastos) a través de la simbiosis o colaboración entre procariontes, apuntan a la importancia desempeñada por la "cooperación", esto es, a la faceta "activa" en la dinámica evolutiva, sin que medie, necesariamente, una "lucha" afanosa con el medio o con otros miembros de la especie. La selección natural se alza todavía como el mecanismo conocido más relevante en la evolución de las especies, pero esta observación no impide admitir la existencia de numerosos "flecos" y desafíos aún latentes, así como de interrogantes sin respuesta, en la biología evolutiva. No puede descartarse, por tanto, que desarrollos posteriores en la teoría de la evolución presten mayor atención a factores de, por ejemplo, índole epigenética, aunque se preserve la centralidad ostentada por la selección natural. El propio Darwin reconoce, en *El Origen del Hombre*, que no se puede explicar todo proceso de adaptación biológica en términos de selección natural de las variaciones heredadas, sino que admite (en una perspectiva bastante próxima a la de Lamarck) que "es muy difícil decidir en qué medida estas modificaciones correlativas son el resultado de la selección natural y en cuál lo son de los efectos heredados del creciente uso de determinadas partes o de la acción de una parte sobre otra" (Ch. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, en P.H. Barrett - R.B. Freeman (eds.), *The Works of Charles Darwin*, vol. 21, William Pickering, Londres 1989, 57).

na, así como de las ideas más tempranas albergadas por el propio Darwin), sino como esfuerzo por salvaguardar la autonomía vital del individuo, en un ambiente que no cesa de desafiarlo, dada su extrema vulnerabilidad¹²⁹. El universo también evoluciona, “consta” de una historia, como revela la cosmología contemporánea, pero ésta no germina desde la lucha enarbolada por una parte de sus elementos contra otros, desde un “reto” insistente, que haga peligrar la supervivencia de determinados seres, sino que se origina en re-equilibrios internos acaecidos en el seno de la propia materia, cuyas modificaciones generan estructuras distintas, a fin de alcanzar niveles revestidos de una mayor estabilidad energética. La materia viva no se resigna a que la conformen fuerzas ajenas: se configura activamente a sí misma, de acuerdo con la “lucha” (entendida no sólo como “competencia” entre los vivientes por unos recursos escasos, como pugna por la supervivencia, sino como tentativa de preservación de “su mundo”, de su autonomía, frente a un cosmos hostil a la vida) que subyace al proceso evolutivo. En la materia inerte, a toda acción le sucede una reacción (tercera ley de Newton); en la materia viva, la reacción es informada, esto es, la acción suscita una reacción en el viviente que se muestra transformadora con respecto a lo inicialmente dado.

La contestación al célebre interrogante planteado por el físico Erwin Schrödinger en 1943, en un ciclo de conferencias pronunciadas en el *Trinity College* de Dublín, a saber, “¿qué es la vida?”¹³⁰, exige, por tanto, prestar atención a estas tres dimensiones fundamentales que envuelven todo organismo vivo: su disposición estructural y funcional con base en células (las “unidades últimas” de lo viviente); la posibilidad de almacenar y transmitir información a lo largo del tiempo, gracias a la posesión de un genoma; y su capacidad de evolucionar en el contexto de una “lucha”, de un esfuerzo tenaz por la subsistencia, ante la inherente fragilidad que aflige la vida. La centralidad asumida por la variación diacrónica de las formas vivas obliga a examinarlo todo, en las ciencias biológicas, “*sub specie evolutionis*”, pues, como afirmara, sabiamente, Theodosius Dobszhansky, autor que desempeñó un papel clave en la formulación de la teoría sintética de la evolución: “nada tiene sentido en la biología si no es a la luz de la evolución”¹³¹.

De las tres características básicas de la vida, no resulta arriesgado sostener que la más significativa remite a la lucha activa con el medio, como garantía de la supervivencia de la especie, porque en ella se condensan los aspectos más relevantes de la genética, de la teoría de la evolución y de nuestro conocimiento sobre la or-

¹²⁹ La denominada teoría de la “variación facilitada [*facilitated variation*]”, de Marc Kirschner y John Gerhart, refina la síntesis neodarwiniana (su binomio variación/selección), al otorgar un papel más relevante al “control” que el organismo, en su desarrollo y en su interacción con el ambiente, ejerce sobre las variaciones genéticas que acaecen, en especial en lo que concierne a la expresión fenotípica de esos cambios genotípicos. Cf. Cf. M.W. Kirschner – J.C. Gerhart, *The Plausibility of Life: Resolving Darwin’s Dilemma*, Yale University Press, New Haven 2005.

¹³⁰ Cf. E. Schrödinger, *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, Cambridge University Press, Cambridge 1945.

¹³¹ Cf. Th. Dobszhansky, “Nothing in biology makes sense except in light of evolution”, *The American Biology Teacher* 35 (1973), 125-129.

ganización celular de los seres vivos. La dimensión de “interioridad” de la vida, a la que tanta importancia atribuyeran Plessner y Jonas, se traduce en una disposición estructural y funcional concreta de los vivientes: la célula. La célula establece una “barrera” con respecto al medio externo, en cuyo seno se realizan las operaciones esenciales para todo ser vivo (expresión génica, síntesis de proteínas...). Sin embargo, lo específico de la vida no reside tanto en ese “mundo interno”, en esa delimitación con respecto al ambiente circundante, como en “el enfrentamiento” con el medio, para satisfacer sus intereses y asegurar su supervivencia. La frontera que escinde el mundo interno del externo existe también, de alguna manera, en la materia inerte. Un átomo no se diluye en el espacio, sino que se constituye en unidad autocentrada, pertrechada de un núcleo y de una corteza. Los distintos átomos intercambian materia (por ejemplo, electrones) y energía (por ejemplo, fotones) entre sí, lo que sugiere, aun subrepticamente, la presencia de una cierta “frontera” entre el sistema interno y el externo. Dicha divisoria sólo se convierte en una realidad activa en el caso de los organismos vivos, porque éstos se “enfrentan”, hacendosamente, al mundo, y no se restringen a interaccionar, pasivamente, con el cosmos circundante: se esmeran en aprovechar los diversos fenómenos que comparecen en el ambiente, para así responder a sus propios intereses (los cuales se resumen en el mantenimiento de un grado de independencia funcional con respecto al medio y en la búsqueda de la supervivencia).

La lucha por la vida se manifiesta en la tentativa constante por preservar un ámbito de autonomía, reflejada en la organización celular: las células se hallan dotadas de una membrana, cuyas capas separan el medio interno del externo, y a través de cuyos canales se produce el intercambio energético con el exterior. Todo ser vivo se ve sometido, de continuo, a una cadena de desafíos, que amenaza su independencia como viviente. Esta vulnerabilidad desemboca en una disputa sin cuartel, que lo enfrenta tanto con el medio como con las demás formas de vida. Mientras que un electrón no lucha contra el mundo para sobrevivir, sino que sencillamente surge, como producto de la evolución cósmica, y compone el mundo de acuerdo con un acontecer ineluctable, marcado por leyes promulgadas inexorablemente¹³², incluso las formas más elementales de vida blanden ya la espada de una lucha activa contra el ambiente. Una ameba pugna con el medio para sobrevivir, y reacciona selectivamente ante los estímulos que le llegan del mundo externo; por ello, no es fácil presagiar cuál, de entre las distintas posibilidades que se contemplaban en la marcha del cosmos, habrá de prevalecer ahora. La ameba no capitula a las presiones ejercidas por el mundo, sino que las encara, para proteger su autonomía con respecto al medio (su supervivencia, en realidad), aun a costa de asumir una gran vulnerabilidad.

La variabilidad en el seno de la vida excede, como consecuencia de esta lucha incesante, la detectada en el contexto de la evolución cósmica. El ser vivo, al reaccionar, selecciona el modo que satisface, de manera más eficiente, sus propios

¹³² Una temática diferente, y de colosal envergadura, es la referida al origen de estas leyes.

intereses. Alcanza, al igual que la materia inerte, el equilibrio, pero sólo aquél que favorezca su perpetuación; de lo contrario, morirá. La idea de “lucha” añade una diferencia ontológica capital con respecto a la materia inerte. La relativa (y nunca absoluta) autonomía con respecto al medio incrementa el número de posibilidades de interacción con el ambiente. Persiste, eso sí, una cuestión abierta: la “novedad ontológica” que incoa la vida con respecto a la materia inerte, ¿se reduce a un mero aspecto estadístico, esto es, al *factum* de que, fruto de su capacidad para reaccionar según un mayor número de posibilidades que la materia inerte, la vida logra adquirir un grado más elevado de autonomía, o constituye una diferencia cualitativa? No existiría, en el primero de los casos, una “frontera ontológica” entre vida y no vida, sino tan sólo un aumento de complejidad en las estructuras orgánicas, el cual fomentaría, por pura arte combinatoria, mayores cauces de interacción con el medio; en el segundo escenario, sin embargo, el *novum* ontológico esbozado por la vida resplandecería palmariamente.

6. LA LUCHA RADICAL CONTRA LA MISMIIDAD: LA CONCIENCIA

6.1. Subjetividad, límite y conciencia

Los problemas más acuciantes que encara la neurociencia, como el “*binding problem*” (esto es, el enigma de cómo se unifican los distintos estímulos para generar una percepción unitaria, una “forma” integradora, no descomponible en elementos básicos, en “átomos de percepción”, yuxtapuestos por mera asociación, como ya demostrara la psicología de la *Gestalt* a comienzos del siglo XX, frente a las tesis clásicas del empirismo de Locke y Berkeley) o la comprensión de la conciencia, evocan, en último término, el enigma de la subjetividad. La diferencia entre sensación y percepción radica, precisamente, en la presencia de un hipotético sujeto, que capte ese oscilante flujo de información como *suvo*. Pero percibir implica, de alguna manera, tomar conciencia de lo percibido, esto es, “volver” sobre lo sentido para aprehenderlo como propio, como algo referido al agente de la sensación, y no a otro. Esta dimensión subjetiva constituye el núcleo último, la quintaesencia del problema mente-cerebro, así como de muchas de las grandes cuestiones neurocientíficas y filosóficas pendientes de resolución.

Ahora bien, ¿qué es un sujeto? Conocida es la sentencia prontuaría redactada por Wittgenstein: “el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo”¹³³. Si por “sujeto” entendemos aquella realidad capaz de volver sobre sí misma, esto es, de erigirse en instancia “metadiscursiva”, la cual “se detiene” ante lo dado, pondera sobre su significado y logra, por tanto, remitir lo dado a una instancia externa (la proporcionada por el propio sujeto), parece lógico pensar que, de alguna manera, en el sujeto, el propio mundo “retorna” sobre sí mismo, como si la evolución de la materia se hubiese topado con un confín, con una divisoria

¹³³ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.632.

nítida que la conminase a “regresar”, no en un plano espacial, sino temporal (el orden del despliegue de la funcionalidad en el tiempo).

Cada sujeto individual encarnará entonces un límite¹³⁴ en la complejidad conquistada por el mundo: un cerebro dotado de en torno a ochenta mil millones de neuronas, con una media de mil conexiones sinápticas por cada célula nerviosa, se alza como una cúspide de complejidad verdaderamente fascinante, más maravillosa que esa pléyade de galaxias y constelaciones que puebla el universo¹³⁵. Es necesario aprender a entusiasmarse, con viveza, ante el asombro que produce este hito en la exuberante evolución de la vida. Subyugarse ante la grandiosidad que exhibe el cerebro genera, de hecho, un valioso estímulo para no desistir de comprenderlo, un bello aliciente para desentrañar su constitución y sus mecanismos más profundos, y así acentuar la intrínseca relación que se establece entre su estructura y su funcionalidad. No obstante, no menos sorprendente resulta reflexionar sobre una evidencia empírica: esa complejidad tan excepcional no se ha coronado mediante innovaciones estructurales significativas, sino gracias al poder de la simplicidad, “dilatada” (o “exprimida”) al máximo. Para suscitar esa versatilidad tan intrigante que manifiesta el psiquismo, el sistema nervioso no se ha visto obligado a emplear procesos bioquímicos sustancialmente distintos a los ya aplicados en otras regiones (estructurales y funcionales) del organismo. Análogamente, a nivel genético, los “materiales” empleados se nos antojan relativamente sencillos, pues la información genética la transmiten las moléculas de ADN, cuyo elenco consta de “sólo” cuatro bases nitrogenadas (adenina, guanina, citosina y timina). Sin embargo, esa “simplicidad” constitutiva propicia el vasto fenómeno de la síntesis proteica. En el sistema nervioso, lo más sofisticado requiere, indudablemente, de estructuras complejas, pero la “materialidad” subyacente no se obtiene a través de “innovaciones bioquímicas” netas. La electrofisiología demuestra que la transmisión del impulso nervioso no precisa de un “lenguaje” nuevo, que alumbrase mecanismos desconocidos en otros sistemas del organismo (la bomba de sodio potasio es buena prueba de ello). Como escribe Kandel, eminente estudioso de las formas de aprendizaje en invertebrados, “la evolución no requiere de moléculas nuevas y especializadas para producir un nuevo mecanismo adaptativo”¹³⁶.

La naturaleza, también en sus formas más complejas, optimiza, por lo general, el uso de los recursos disponibles: los aprovecha exhaustivamente, para extraer todo su jugo, su máxima eficiencia (favorecida por la selección natural). La naturaleza se afana en ejercitar el mayor número factible de funciones con la menor “carga estructural”. Es difícil resistir la tentación de proponer (pese a reconocer sus diferencias tan ostensibles) una analogía con el modo de operar del lenguaje humano: “uso infinito de medios finitos”, tal y como lo definiera Wil-

¹³⁴ E. Trias ha desarrollado una serie de penetrantes reflexiones sobre el “límite” en su libro *Los Límites del Mundo*, Ariel, Barcelona 1985.

¹³⁵ Sugestivo es, a estos efectos, el título de un libro del inmunólogo y neurocientífico G. Edelman: *Wider than the Sky. The Phenomenal Gift of Consciousness*, Yale University Press, New Haven 2004.

¹³⁶ Cf. E. Kandel, *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*, 234.

helm von Humboldt¹³⁷. La *potencialidad* que se deriva de maximizar las interacciones posibles entre estructuras enormemente complejas, pero confeccionadas por un número limitado, y relativamente sencillo, de elementos básicos, se muestra extraordinaria. Ese “dar más de sí” de lo “dado”, gracias a la capacidad de interacción entre los elementos que lo integran, permea la evolución de la materia y de la vida, el “ensanchamiento” de las fronteras de todo cuanto comparece en el espacio y en el tiempo.

Esa frontera en la complejidad del universo a la que hemos aludido se franquea constantemente, como pone de relieve la evolución de las formas vivas, pero en todo momento existe un “límite” de complejidad en el seno de la vida, el cual se alza también como límite de complejidad de la propia materia. Es tal el “exceso” de complejidad logrado por la evolución de los sistemas vivos que se produce una descompensación entre, por un lado, la estructura material y, por otro, la capacidad funcional que ella auspicia. Este “exceso”, este “desbordamiento” de la funcionalidad sobre la estructura (cuya desmesura ha de verse, imperiosamente, sobre la propia esfera estructural, pues la funcionalidad no constituye un mundo en paralelo a las estructuras materiales, sino la disposición de estas últimas en su interacción recíproca, en su dinamismo), “es devuelto”; por así decirlo, “regresa” (nos topamos aquí con el más severo de los límites: el decretado por el lenguaje, el fijado por su clamorosa falta de precisión –al menos para los rigurosos estándares que predominan en las ciencias naturales–), en virtud de su propio “rebasamiento” de las constricciones que impone la estructura material. Este “retorno”, necesariamente temporal (somos conscientes porque reflexionamos sobre el conjunto de estímulos que se presentan ante nuestros sentidos, sobre las memorias apiladas, sobre conceptos y entidades imaginarias..., pero la conciencia exige un previo “llegar a ser consciente”, gracias a haber enfocado la atención sobre algo concreto; este proceso demanda siempre un lapso temporal, por ínfimo e inapreciable), se corresponde con la conciencia, apela a la subjetividad, remite a la consecución de una instancia que se separa, fehacientemente, del mero proceder de lo dado, para embarcarse en un “cuestionamiento” de lo que acontece.

¹³⁷ Citado por N. Chomsky, “Language and freedom”, *Resonance* 4/3 (1999), 101. Sin embargo, de esta consideración en torno al lenguaje humano (contra la que, *a priori*, poco cabe objetar) surgen no pocos interrogantes. En efecto, si los medios son finitos, jamás podremos utilizarlos infinitamente: incluso en un tiempo infinito, en algún momento se repetiría alguna combinación (en una especie de inexorable “eterno retorno a lo mismo”). Los acoplamientos posibles entre las letras son ingentes, incalculables..., pero finitos; la aparente infinitud del pensamiento resulta entonces ilusoria: en algún momento reiteraremos una idea, un párrafo, una secuencia, una reflexión. ¿Cómo explicar, entonces, que podamos pensar el concepto de infinitud, aun dentro de los angostos cánones establecidos por la finitud? No le faltaba razón a Hegel al suponer que, en todo lo finito, resplandece, latente, lo infinito, y que en lo infinito vibra lo finito. Eventualmente, la sintáctica absorbería la semántica, fagocitada por esta agria e insoslayable carestía de medios. Si combinásemos, en su máximo número de formas posibles, todas las letras extraídas de cualquier alfabeto, ¿no obtendríamos el número total de ideas concebibles? Deberíamos ampliar el elenco de letras, de fonemas..., pero éste se nos antojaría siempre finito, porque finita es la estructura neurobiológica de quien los profiere. ¿De dónde, por tanto, brota la intuición de lo infinito?

El límite lo establece el elevado nivel de complejidad conquistado. Los “límites del mundo” anteriores a la aparición del *Homo sapiens* representaban, ciertamente, cimas en la complejidad escalada por la evolución de la materia, pero aún no se había alcanzado una disparidad tan profunda entre el desarrollo de la estructura material y la *potencia funcional* derivada de ella. En una fase de la evolución, y de manera no abrupta, sino (seguramente) gradual, una especie adquiere un exceso funcional (expresado, paradigmáticamente, en esa expansión tan asombrosa que experimenta la superficie de la corteza cerebral humana con respecto a etapas filogenéticas antecedentes), un nivel tan insólito de complejidad material, que la capacidad de ejercer funciones desborda, por completo, lo referido a lo inmediatamente dado, a las funciones propias del viviente (incluso de los más desarrollados) y de la especie (como pueda ser la supervivencia). El individuo deviene en una entidad material tan sofisticada, tan susceptible de desplegar funcionalidades heterogéneas, que esa “energía”, esa “potencia funcional”, “retorna”, “se desprende” sobre el propio sistema material. Este aspecto se manifiesta, de forma privilegiada, en la creciente pérdida de especificidad que tiene lugar en algunos órganos del cuerpo humano.

Como han destacado numerosos antropólogos (Arnold Gehlen en particular)¹³⁸, características como la liberación de las extremidades superiores de tareas locomotoras o la oposición entre el pulgar y la palma de la mano (cuyo “antagonismo” nos permite asir objetos, esto es, concebirnos como “enfrentados”, de algún modo, al mundo, que ahora se convierte en objeto de aprehensión por parte de una instancia distinta al propio mundo: la que se condensa en el sujeto) nos confieren una notable “indeterminación” con respecto al medio. La funcionalidad anatómica del ser humano no tiene que concentrarse ya, inexorablemente, en las relaciones con el medio, sino que se “vierte” también sobre el propio individuo. La elevadísima complejidad que atesora el individuo “repercute”, “revierte” sobre él mismo. Él deviene en objeto de su propia acción, de su propia “intra-relación”. Él se transforma en su propio medio, con el cual ha de relacionarse constantemente. En esta dualidad entre el individuo como viviente en relación al medio y en relación consigo mismo (el viviente como “su propio mundo”) resplandece, de manera incipiente, lo que entendemos por subjetividad. Emancipado de ataduras demasiado específicas, cuya angostura constriña su funcionalidad a tareas concretas, adquiere tal grado de inespecificidad que su funcionalidad rebasa el marco de la interacción entre el individuo y el medio. La funcionalidad sirve para “más”, y ya no se “consume” en mejorar la adaptación del individuo al medio. El individuo se erige en su propio medio. Los sentidos no se vuelcan sólo a lo exterior, sino que derraman sus virtualidades también sobre “la intimidad” del propio individuo: palpase, verse, olerse, gustarse, escucharse... evocan tareas que, en un ser dotado de tal nivel de complejidad, y bendecido, concomitantemente, con semejante gra-

¹³⁸ Cf. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Athenäum Verlag, Bonn 1940.

do de inespecificidad adaptativa, pueden focalizarse sobre el propio individuo, y no sólo sobre el ambiente.

Este “retorno”, este “desprendimiento” del exceso de funcionalidad sobre la propia materialidad del individuo, apunta a su subjetividad: al “para-sí”, el cual, inasible como “entidad” espacial (la función nunca se cosifica en un “compuesto espacial”, experimentable en el ámbito tridimensional, sino que alude a la *potencialidad* ínsita a esa entidad espacial, aspecto que sólo se capta en su faceta temporal), sólo se entiende como un desenvolvimiento temporal, esto es, como el “regreso” de ese exceso de funcionalidad (la complejidad jalonada por el sistema nervioso humano) sobre sí mismo, para diseminarse sobre el propio sistema nervioso. Es interesante notar que este exceso de funcionalidad lleva parejo un nivel de complejidad tan elevado que las fuerzas evolutivas, cuyos mecanismos operan sobre la estructura material de las especies (lo que desemboca en sendos cambios en el orden de la funcionalidad), le ceden su prevalencia. Ya no priman ellas, sino que se impone ese exceso funcional, cuya pujanza se vierte sobre los propios individuos de la especie humana. He aquí la génesis de la cultura, y el inicio de la “sustitución” (lógicamente no absoluta) de la evolución natural por el desarrollo cultural, ostensible en el despliegue de ese exceso de funcionalidad a lo largo del tiempo (tanto individual como colectivo), así como en el “retorno” del individuo sobre sí mismo.

Con el nacimiento del lenguaje articulado (a través de dinámicas aún no esclarecidas, las cuales probablemente nunca se eluciden por completo, dada la naturaleza hipotética inherente a la mayoría de las afirmaciones sobre psicología evolutiva de la especie humana, provocada por la carestía de evidencias fehacientes que las apoyen), la conciencia, antes incipiente y primaria, provista de un grado de reflexividad escasamente sofisticado, dispone, desde entonces, de un *espacio ontológico* propio. El lenguaje edifica la *morada de la conciencia*, porque en él cabe la contradicción. El carácter más profundo de la conciencia como “comparecer no-compareciendo” se plasma en el lenguaje. El lenguaje, en cuanto mundo (*sintaxis*, combinación de signos, elaboración de fórmulas bien formadas), es capaz de contradecir el mundo (*semántica*, comprensión, posibilidad incluso de “pensar lo imposible” y de “pensar lo contradictorio”, como en el caso de las interrogaciones: en una pregunta asumo, “simultáneamente”, la afirmación y su negación). Gracias al lenguaje, la conciencia puede desplegar su potencial. No podemos descartar la plausibilidad de una conciencia sin lenguaje, pero el *medio* por antonomasia de la conciencia, y en especial de la percepción de la propia subjetividad, nos lo brinda el lenguaje. El lenguaje no restringe el ejercicio del pensamiento (frente a lo sugerido por planteamientos como la hipótesis de Sapir-Whorf y posturas similares), sino que lo canaliza. Su flexibilidad, esa maleabilidad según las necesidades que exhiba el pensamiento, lo convierte en un vehículo extraordinario, y quizás indispensable, para el pensar consciente.

El exceso de funcionalidad se concentra, por tanto, en el propio sujeto, en la propia individualidad, e, indisolublemente, en la especie. A partir de ahora, no son las fuerzas ciegas de la naturaleza las que guían, en exclusiva, las vicisitudes padecidas por la especie, sino que esta última, impelida por circunstancias externas o conminada por imposiciones que brotan de ella misma, se erige en protagonista de su propia evolución. Sin embargo, este hito lo posibilita el nivel de complejidad material tan alto que se ha coronado, sobre todo en el sistema nervioso: un grado tan elevado que propicia que la función se “emancipe”, paulatinamente, de su sustrato material (la función se corresponde con las modalidades de “despliegue” del sustrato material en el tiempo), con tanta nitidez e intensidad que, de alguna manera, “toma las riendas” de la estructura, la cual se ve ahora capacitada para volver sobre sí misma como conciencia, esto es, como exceso de complejidad funcional prolongado en el tiempo. La subjetividad remite a la concentración de ese exceso de complejidad funcional dilatado en el tiempo en el cerebro, en la confluencia de sus distintas regiones (será preciso examinar, neurocientíficamente, cuál goza de un papel preponderante, y cómo gobierna las otras, o si todas se rigen recíprocamente).

Asistimos, en cualquier caso, a un “centro deslocalizado”, ya que no existe (al menos si nos basamos en los conocimientos neurobiológicos disponibles) un sistema específico, dentro del cerebro, que desempeñe la función de “conciencia”, de “subjetividad”, para dirigir los restantes sistemas. Al aludir a un “centro deslocalizado”, no pretendemos reproducir el esquema de Karl Lashley¹³⁹ (anticipado por Flourens¹⁴⁰ casi un siglo antes, en sus críticas a la frenología de Gall y Spurzheim¹⁴¹), según el cual todas las regiones cerebrales participarían, de manera equivalente, en las funciones psíquicas de orden superior, pues existen evidencias incontestables de que determinadas áreas corticales se han especializado en unas funciones y facultades psíquicas y no en otras. El “centro deslocalizado” no apela a la equipotencialidad de las áreas cerebrales, sino a la posibilidad de que la subjetividad dependa de un sistema de procesamiento en paralelo a los que operan en las zonas particulares del cerebro, el cual no se “ubique” en región alguna, sino que se halle “deslocalizado” en la totalidad del córtex cerebral. La subjetividad humana exige, por sus elevadas características, un sistema lo suficientemente complejo como para “centralizar” el procesamiento de la información (eferente y aferente) de todo el organismo, así como de la relación entre este último y su entorno; pero, al tiempo, el “centro que presida ese centro”, es decir, el “núcleo de la subjetividad”, ha de liberarse, de alguna forma, de una localización específica,

¹³⁹ Cf. K.S. Lashley, “In search of the engram”, *Symposia of the Society for Experimental Biology* 4 (1950), 454-482.

¹⁴⁰ Cf. P. Flourens, *Recherches Expérimentales sur les Propriétés et les Fonctions du Système Nerveux dans les Animaux Vertébrés*, Chez Crevot, París 1824.

¹⁴¹ Cf. F. J. Gall – G. Spurzheim, *Anatomie et Physiologie du Système Nerveux en General, et du Cerveau en Particulier, avec des Observations sur la Possibilité de Reconnaître Plusieurs Dispositions Intellectuelles et Morales de l'Homme et des Animaux, para la Configuration de leur Têtes*, 4 volúmenes, Schoell, París 1810.

para así integrar lo procesado por los distintos sistemas que configuran el psiquismo y sustentan su estructura neurobiológica.

El espíritu, el “para sí” de la filosofía, evoca ese exceso de funcionalidad que fomenta que la materia “vuelva sobre sí misma”. Constituye, por tanto, un nivel elevadísimo de complejidad en el tiempo (el cual se manifiesta en la actuación *sincronizada* de distintos sistemas cerebrales), cuyo despliegue se “topa” con un límite material, espacio-temporal (no sabemos si definitivamente infranqueable, como si vetara el surgimiento futuro, desde otras líneas evolutivas, de especies más complejas que la humana)¹⁴²; esta “colisión” provoca que dicha funcionalidad “revierta” sobre el propio sistema material encarnado por ese individuo. Lógicamente, tal “desmesura” de funcionalidad supone una cierta “emancipación” con respecto al sustrato material, un “desbordamiento”, sólo concebible temporalmente (el tiempo como “sentido interno”, idea de resonancias kantianas: el tiempo como *vis intensa*, frente a la pura extensión estructural)¹⁴³, pero legítima al filósofo para atribuirle una “entidad de suyo”. Haber conquistado un nivel tan patente de complejidad, tal que la funcionalidad atesorada por el individuo “revierta” sobre él mismo (no en el sentido de aplicarla a cubrir sus necesidades y apetencias, sino de destinarla a “poseerse” a sí mismo, a “percibirse”, a devenir en

¹⁴² Teilhard de Chardin quizás pecó de un excesivo “celo antrópico”, al creer discernir un finísimo hilo de Ariadna en la trama evolutiva, cuyos filamentos progresarían, gradualmente, no sólo hacia mayores cimas de “energía tangencial” (esto es, hasta cotas crecientes de complejidad física), sino hacia una mayor “concentración”, hacia niveles superiores de interioridad, de conciencia, de “energía psíquica o radial” (por emplear su terminología). De hecho, su planteamiento evoca, en cierto modo, una óptica de tintes pampsiquistas, según la cual la conciencia no emerge, abruptamente, en una etapa concreta de la evolución, sino que se halla incoada ya en formas más elementales de vida, para desplegarse paulatinamente. Para Teilhard, ese “ascenso” sostenido se sustentaba, de manera eminente, en el desarrollo del sistema nervioso: “entre las infinitas modalidades en que se dispersa la complicación vital, la diferenciación de la sustancia nerviosa se desprende, tal y como la teoría lo hacía prever, como una transformación significativa. *Ella da un sentido, y, por consiguiente, prueba que existe un sentido en la evolución*” (*El Fenómeno Humano*, Taurus, Madrid 1967, 178 –el subrayado no es nuestro–). Sin embargo, no queda claro por qué la evidencia de que una determinada línea evolutiva haya conducido la vida hacia niveles más elevados de complejidad, puestos de manifiesto en el creciente desarrollo experimentado por el sistema nervioso, ha de implicar que la dinámica de la vida (el movimiento “expansivo” de la vida, al que se refiere Teilhard) “apunte”, teleológicamente, a ellos como su destino inexorable. Las líneas evolutivas dimanarían de necesidades adaptativas, no de una hipotética “teleología”. Indudablemente, el surgimiento de la conciencia prueba *que ésta era posible*, pero no demuestra que se tratara de la única orientación viable en la trama evolutiva. Aceptar lo “fortuito”, lo “inopinado”, lo “asombroso” (mas no por ello ajeno, por completo, a una eventual explicación científica), lo “improbable”, en definitiva, no entraña negar que, en el orden del poder-ser fundamental, en el plano de la capacidad creadora del ser, una de las direcciones factibles desembocara en el nacimiento de la conciencia. Maravillarse ante el carácter tan extraordinario que posee la conciencia en el seno del universo físico, admirar su condición de cúspide evolutiva de complejidad, nos exhorta, en realidad, a contemplarla como un “obsequio”, como un “don”, y nos apremia, por tanto, a desplegar al máximo todo ese potencial que nos ofrece, para así impulsar, aún más, esa expansión de las energías de la vida, esa “creación”.

¹⁴³ De la centralidad de la dimensión temporal (como elemento de “síntesis”, el cual no requiere de un proceso “espacial” concomitante) se hace eco el gran neurofisiólogo británico Sir Charles Sherrington en sus *Gifford Lectures*: “*I am confined to doing at any moment just one main act. From my fancy’s plurality of possibles there emerges my de facto singleness of act (...). There is no evidence that the mind-brain correlation requires in any of these combinings the brain to provide spatial conjunction of the two component processes. All that is wanted is their concurrence in time*” (*Man on His Nature*, Cambridge University Press, Cambridge, conferencias octava y novena, respectivamente).

sujeto) entraña una proeza del todo insólita, un pináculo en esa vasta trama que ha hilvanado la costura que teje los pormenores de la evolución de la vida.

El “quién”, el “sujeto”, representa el resultado de poseer una dotación genética exclusiva en unas circunstancias dadas. La extraordinaria plasticidad que exhibe el cerebro, su susceptibilidad de modificarse desde la experiencia, desde la “trayectoria biográfica”, desde el aprendizaje¹⁴⁴, junto con la presencia constante de un cuerpo, de “mi cuerpo”, que yo palpo como mío, como expresión de mi propia subjetividad (como “prolongación” de un centro recóndito que, sin embargo, percibo como “realizado”, fácticamente, en mi corporalidad), me permiten desarrollar una identidad, una percepción: una relación subjetiva con el mundo, distinta de la experimentada por los demás individuos.

Existe un “sujeto” permanente, por cuanto el individuo difícilmente dejará de ser él mismo, ni perderá su dotación genética, ni se desprenderá de las memorias apiladas (su cúmulo de experiencias), ni se despojará de su “cuerpo”, de su expresión corpórea (referida a un “centro” intangible, el cual se comprende como “prolongado” en la materialidad del cuerpo). Claro está que ese sujeto no siempre goza de conciencia, y ni siquiera se percata, en todo momento, de que constituye un sujeto. Para lograrlo, es preciso que el grado de complejidad inherente a todo miembro de su especie en esa etapa evolutiva (revelado en el nivel de sofisticación que preside su sistema nervioso) se exprese adecuadamente, fenómeno que, por lo general, acontece en condiciones normales (no sometidas a deficiencias, enfermedades, etc.).

¹⁴⁴ Los estudios sobre la plasticidad de las conexiones sinápticas en formas elementales de aprendizaje en *Aplysia*, llevados a cabo por Eric Kandel y su equipo, muestran que, ya en seres vivos poco evolucionados, las memorias apiladas se traducen en modificaciones en las conexiones sinápticas interneuronales (por vía de su reforzamiento o debilitamiento), e incluso pueden desencadenar procesos a nivel genético en el seno de la célula nerviosa, los cuales desembocan en síntesis de proteínas y en generación de nuevas sinapsis (para una exposición detallada del trabajo de Kandel, remitimos a L. R. Squire- E. R. Kandel, *Memory: from Mind to Molecules*, Scientific American Books, Nueva York 1999). Esta plasticidad propicia, por tanto, que la exposición al ambiente desempeñe un papel clave en la configuración de nuestra “identidad”, en la conciencia de nuestra subjetividad, en la percepción de quiénes somos. La posible centralidad de la plasticidad neuronal en el proceso de aprendizaje ya la había barajado el gran neurohistólogo español Santiago Ramón y Cajal en la *Croonian Lecture* que pronunció en 1894 (“La fine structure des centres nerveux” (*Croonian Lecture*), *Proceedings of the Royal Society of London. Biological Sciences*, 55 (1894), 444-467). A juicio de Cajal, “el dinamismo cerebral depende verosímelmente (a parte de otras condiciones que hoy por hoy no cabe puntualizar), de dos factores: primero, de la herencia, en cuya virtud recibimos un cierto número de células cerebrales con determinada propensión a asociarse y constituir lo que podríamos llamar la personalidad natural; segundo de la influencia del medio (padres, maestros, libros, consejos, ambiente físico, etc.) por cuya virtud reforzamos en ciertos puntos y contrariamos en otros las asociaciones naturales hereditarias, y establecemos, a menudo, conexiones enteramente nuevas; de este modo se produce la personalidad de adaptación, que puede mejorar notablemente la organización encefálica, si las sugerencias del ambiente están fundadas en la ciencia positiva, pero que la desvían y deforman cuando son debidas a la ignorancia, la rutina, el fanatismo, o el odio de razas, clases y personas” (S. Ramón y Cajal, *Consideraciones Generales sobre la Morfología de la Célula Nerviosa* (1894), citado por J. de Felipe, “Cajal y la plasticidad cerebral”, en A. Gamundí – A. Ferrús, *Santiago Ramón y Cajal Cien Años Después*, Ediciones Pirámide, Madrid, 2006, 265).

6.2. La soledad de la conciencia

La conciencia se ensimisma cuando circunscribe su esfera de acción a la lucha contra la mismidad del mundo. Su heroísmo sucumbe ahora ante el ansia desbocada y unilateral de diferenciación con respecto al mundo. Sin embargo, tampoco puede limitarse a reconciliarse con una mismidad, la del mundo, que permanece ajena a las ansias más profundas que ella alberga. Ha de proseguir, mas ¿hacia dónde? ¿Existe siquiera un “hacia”?

La conciencia que únicamente se afana en pugnar contra el mundo, en afirmarse en cuanto conciencia, se erige ella en mismidad. Encerrada en sus angostos límites, sólo puede invadirla la soledad. La soledad de la conciencia constituye el más amargo de los aislamientos, porque se trata de una reclusión advertida y evitable. La soledad de una conciencia ensimismada se manifiesta, en lo fundamental, de las siguientes maneras:

La conciencia autosuficiente:

La conciencia se ha percatado, con tanta agudeza, de su diferenciación con respecto a la mismidad del mundo, de su capacidad de retar todo lo dado “ahí”, que se cree absoluta. Llegará a pensar, presa en su ufanía, aherrojada por su *hybris* irredenta, que cuanto ya atesora le basta, por lo que no ha de esforzarse más en conocer. Ha coronado ya la cúspide de la vida, y no necesita saber más, esto es, ahondar más, cuestionar más, ensanchar aún más el horizonte de sus interpretaciones, para así captar lo puro, lo incondicionado, esa luz inmaculada que nada ni nadie “posee”, pues resplandece en su propia belleza, en su propia sabiduría, en su propio amor. La conciencia autosuficiente no adolece de apatía: fluye por sus venas un exceso de confianza en sí misma. La historia se detiene en ella, porque ha alcanzado la verdad, la plenitud, el poder. “Detenta” esa verdad, en lugar de servir a un fin que trascienda su ser y lo rescate de su propia obnubilación.

La conciencia autosuficiente ha caído sobre sí misma, se ha ahogado en su propia infinitud potencial. No ha descendido hasta el fondo abisal de su hondura impulsada por el anhelo de ganar un espacio de libertad, sino movida por el deseo de afirmarse a sí misma. En su “abajamiento” hacia sí misma, se ha olvidado de que no basta con negar el mundo, sino que ha de edificarse un cosmos nuevo. Ya no percibe el don, la magia exhalada por la vida, esa frescura que la irreversibilidad del tiempo le ofrece a la existencia, porque se halla contagiada de un exceso de optimismo en sus propias capacidades, cuya candidez la deslumbra con su densa luz. Se engeguece ante la vasta riqueza que esparce el pensamiento, ante la posibilidad de sacrificarse, auténticamente, en el altar de la creación. La conciencia autosuficiente ha trabajado con tanto denuedo por transformar y por comprender el mundo, esto es, por desafiarlo en su mismidad, que ahora se siente conquistada por su propio conformismo. No mira con pureza, con entrega, con entusiasmo el mundo y a la humanidad, sino que, transida de su propia altivez, no profesa fe en la existencia de un escenario ulterior, en cuya obtención valga

la pena afanarse. En los rostros ajenos no palpa un desafío, un don, una sorpresa que le permita crecer, porque sólo su propia subjetividad, sólo su propia libertad y su propia fuerza le resultan sugerentes. Su mundo agota el mundo; su historia encapsula la historia; su verdad consuma la verdad. Todo viso de novedad se ha extinguido con ella misma.

La conciencia apática:

La indiferencia subyuga la fuerza de la conciencia apática, que se muestra “neutral” ante la vida. No se esfuerza ni en desafiar el mundo ni en retarse ella misma: se encuentra satisfecha con lo que otros han pensado y con lo que otros han obrado. No se ufana de nada, porque el suyo representa un conformismo puro ante lo dado en la vida humana. Todo se le antoja vano, todo desfallece, todo se amustia. Se sumerge en el anonimato más oscuro. No aspira a pensar, ni a crear, sino tan sólo a “sobrevivir”, a valerse de los resortes que le brinda la vida, aun en el breve lapso bajo cuya luz perdure su don. La brisa de la ilusión no se respira en la conciencia apática. Todo es gris, y todo se halla, en realidad, vacío, porque la vida resulta indiferente: ni siquiera reniega de la existencia, convencida de la inutilidad de vivir, sino que capitula ante la acedia más corrosiva, ante un sentimiento teñido de inexpresión, imbuido de vacuidad, ensombrecido por la indolente vaguedad que lo envuelve. Vivir entraña reaccionar ante aquello que me adviene. Vivir implica, por tanto, resistir, mientras vibre la pulsión que nos capacita para caminar hacia una meta ignota. No existe la posibilidad de un horizonte vital. No se descubre novedad ni en el reino de la naturaleza ni en los dominios de la historia. La mirada del mundo y los ojos de los demás causan indiferencia, neutralidad, insignificancia. Nada le sugieren. Todo exhala ambigüedad, disemina indefinición...: irradia nihilidad. Hemos de vivir sin razón aparente, porque ni la vida ni la muerte merecen que les consagremos nuestro tesón. Nada es digno de encomio. No existe pasión, no palpitan destellos de entusiasmo, no brota la flor que contiene el bálsamo de la esperanza. Sólo imperan las tinieblas, una nebulosidad intensa que todo lo cubre con su amarga espesura. La conciencia apática incoa la muerte en vida, la renuncia a la creación, a la búsqueda: la negativa a embarcarse en una nave que nos lleve allende lo dado; el rechazo a insertarse en una empresa que trascienda sus frágiles fronteras.

La conciencia angustiada:

La desesperación ha inoculado su letal veneno en la conciencia angustiada. Una profunda agonía, el más hondo de los temores, asalta su ser. La vida se le antoja incomprensible y, más aún, amenazadora. Vivir representa un constante sinsentido, y no se vislumbran visos de creación de un significado, cuya luz nos entregue a una pureza no ensimismada, a un reino presidido por la libertad. Se teme la vida, pues ya no se la contempla como fuente de posibilidades, sino como manantial que esparce negatividad, dolor, mal. No se busca, sin embargo,

la muerte, pero no por apego irracional hacia la vida, sino por falta de audacia: la muerte produce un pánico aún más atroz que el infligido por las esquivas sendas de la existencia. Por ello, la conciencia angustiada ha de resignarse a vivir, sumida en un continuo y punzante desasosiego, cuya lobreguez le impide captar la frescura, la creatividad, el futuro. Inquietud, miedo, oscuridad, dolor, remordimiento, recelo, crispación...: no se han inventado palabras lo suficientemente expresivas como para describir, cabalmente, el tormentoso vacío que emponzoña toda conciencia angustiada.

La conciencia angustiada se flagela incesantemente, porque la abruma el peso de la vida, pero no se dispone a privarse de ella. No se palpa poseedora del don de la valentía, sino que se siente secuestrada por un miedo insanable hacia la vida, por una angustia muy profunda ante la ausencia de sentido, ante la incomprendibilidad de todo cuanto la circunda. Su tribulación dimana, más aún, del vértigo que impone su propia interioridad, ahora experimentada como un abismo infinito, transido de una oscuridad desgarradora. Pero la muerte la aterrera aún más que la vida. La conciencia angustiada se halla encarcelada, por tanto, por la más densa de las negruras, por la más espesa de las sombras: por el miedo tanto a la vida como a la muerte. Le resulta enteramente ajeno el coraje, el arrojo para caminar, el ansia de impulsar la vida y la historia, así como de ensanchar los horizontes de la humanidad (ni siquiera del mundo que la circuye de modo más inmediato). No atisba pureza alguna: todo se reduce a un encadenamiento interminable impregnado de mediaciones, saturado de máscaras que encubren la nada, el vacío sideral, el sinsentido radical. No se aprehende nada digno de nuestra entrega. Hemos de vivir, sí, porque la muerte es aún más ingrata, pero la vida constituye un suplicio. Se vive tiznado de amargura, de aspereza, de desdén, imbuido de un desánimo hiriente, cuyo resquemor se proyecta hacia los demás. Se recela, hasta el grado más extremo, no sólo de las conciencias autosuficientes y de las apáticas y pusilánimes, sino, y más aún, de las conciencias que se aventuran a pensar y a obrar. Late una voluntad de destruir, de reprimir la irrupción de la novedad, para así prohibir que se desplieguen la frescura y el anhelo de creatividad.

La conciencia angustiada entraña, así, el mayor de los peligros: no ama la vida, pero tampoco busca la muerte. Se ha ausentado de ella toda ilusión; se ha difuminado todo vestigio de apasionamiento y fascinación, cuyas resonancias aún podían vibrar en las conciencias autosuficientes y en las apáticas, si se despertaban con la necesaria intensidad. Como la vida es fuente de temor, ha de lucharse no contra el mundo, esto es, contra la mismidad que se yergue ante nosotros y nos veta intuir lo libre, sino contra la existencia misma, contra la búsqueda humana de la libertad y del *novum*, de lo "otro" al mundo. La conciencia angustiada se ve corroída por la ira: destila cólera hacia la vida humana. Esta aspereza tan dañina puede adoptar la forma de envidia, de resentimiento hacia la alegría ajena, hacia el palpito de su frescura y de su optimismo: hacia la percepción de que los otros sí aman la vida y no la temen, sino que ansían entregarse a expandir sus energías y a ganar espacios de libertad, mediante el pensamiento y la creación. Ha de difundir

el veneno de la sospecha, del desánimo, del pesimismo, de la inanidad: no hay nada. En realidad, para la conciencia angustiada sí hay algo: un temor insanable, un miedo profundo e incommensurable, que la anega en su propia lóbreguez. Extrapola, mediante su proyección sobre los demás, sus inquietudes más hondas, y disemina la suspicacia de que toda búsqueda es vana, todo esfuerzo infecundo, toda ansia infructífera. El amor, la belleza y la sabiduría las interpreta como realidades vagas, como enteleguías inexistentes, como sueños infantiles y delirios románticos que una conciencia madura jamás albergaría en su espíritu. Ella reniega de la vida, pero también ambiciona que los demás rehúsen sacrificarse en aras del amor, de la belleza y de la sabiduría.

Codicia propagar una aspereza análoga a esa sequedad que intoxica su ser. Afirma la imposibilidad de hallar el amor, la belleza y la sabiduría, pues para ella no destella nada puro, nada inmediato, nada verdaderamente libre, por cuanto todo enmascara una voluntad de dominio, un disfraz colmado de ansias irredentas de poder, y no resplandecen los “fines en sí”. Sin embargo, no tolera que los demás se desvivan por descubrirlas. No puede permitir que los demás sí se desvelen por edificar un mundo, aun inalcanzable, en cuyo seno florezca la novedad, la frescura, la creación genuina. Se refugia en nuestra incapacidad para palpar la huella del amor, de la belleza y de la sabiduría, al constatar que todo obedece a intereses mediados, a impulsos primarios, ingobernables e irracionales: a la mismidad del mundo, en definitiva; pero ni siquiera alienta la búsqueda de un escenario nuevo, quizás inasible, donde al menos despunte un hábito de lo incondicionado, de lo puro, de lo apriorístico, de lo “otro” al mundo. Inmersa en la agrura inyectada por su propia conturbación, no contempla nada puro, pero tampoco transige a que los demás se esmeren, aun cándidamente, en discernirlo.

“Nada se hizo en la historia sin pasión”, proclama Hegel¹⁴⁵: ciertamente, nada grande, ninguna obra del arte, de la filosofía o de la ciencia que enorgullezca la posteridad, habría sido alumbrada sin un apego “ilusorio” hacia la vida, sin un anhelo profundo de entregarse a una luz que nos trascienda, de construir un *novum*, de crear, de rehusar someterse a esa interminable concatenación de mediaciones que nos inunda. La conciencia angustiada se siente esclava de la necesidad que rige mundo y de la inexorabilidad ínsita al sinsentido, pero pretende que todas las conciencias sucumban a su mismo estado servil. No irradia la luz de la libertad, la arenga a alzarse contra la opresión ejercida por las causas instrumentales, por las mediaciones, por los condicionamientos, por la impureza. Tan ahogada se encuentra por la oscuridad que exuda su agonía, su falta de ilusión, su recelo de la vida, que, a diferencia de la conciencia apática, no acepta que existan conciencias que sí deseen entusiasmarse ante la vida, para extender los horizontes del ser mediante la creación.

¹⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid 1997, 83.

La mirada alegre, el alma ávida de un *novum*, la enfurece, la enoja intensamente. No soporta contemplar en otros ojos el brillo del entusiasmo, del apasionamiento, el reflejo cristalino del fervor por la vida y de la voluntad de creación. La tortura más agria que ha de sufrir estriba, precisamente, en observar, en otros semblantes, la rúbrica tornasolada de una ilusión, esa reverberación cuya luz evoca un anhelo de entrega, un deseo volcado hacia lo puro e incondicionado. La conciencia angustiada padece inenarrablemente, porque palpa, en la mirada ajena, chispas de felicidad, asomos de compromiso, de arrojo, de ardor. Encharcada en sí misma, apesadumbrada por su propia soberbia y por su propia acrimonia, la única solución que otea reside en atacar, coléricamente, a quienes manifiesten el fulgor de la alegría, las ansias de creación. El sentido de su vida no lo descubre en emprender su propia búsqueda, en consagrarse a una tarea honorable, a una luminosidad que trascienda su angostura y su egoísmo, sino en embestir, violentamente, contra quienes aspiren, henchidos de decoro, al amor, a la belleza y a la sabiduría. Ha renunciado, dramáticamente, a poseerse a sí misma, a conquistar un espacio de libertad con respecto al mundo y a su propia estrechez, para dejar que la dominen el odio y la esclavitud ante lo externo: la incapacidad de actuar movida por ella misma, y no en virtud de la animadversión hacia lo ajeno. La suya estampa la más trágica de las servidumbres, porque la conciencia angustiada ha sido subyugada, letalmente, por el rencor, por la inquina, por aquello que sólo destruye, sólo niega, sólo disuade. Su alma ha expirado ya, pues ha claudicado ante una espiral plagada de negatividad, y su soberbia le proscribía asirse a esa mano noble y desprendida que suspira por rescatarla.

La conciencia suicida:

En la conciencia suicida, el temor hacia la vida no viene acompañado por un miedo parejo hacia la muerte. El dolor que dimana de la vida nos sobrecoge con tanta intensidad, nos atrapa con las garras de una negatividad tan punzante, nos encadena con los grilletes de una angustia tan inasumible, nos cubre con retazos de una desventura tan injusta, que la conciencia suicida, dotada de suficiente audacia, se priva de la vida. La existencia constituye una carga demasiado onerosa como para continuar con ella. La vida representa una lápida insufrible, y no merece la pena acarrearla sobre nuestras resignada espaldas y nuestros maltrechos hombros, pues se encamina, de modo ineluctable, hacia sus exequias fúnebres: hemos de anticiparnos a ese sombrío destino, y ponerle nosotros término, en un acto de libertad, en un ejercicio heroico que venza el apego innato hacia la existencia, la inclinación hacia la preservación de la autonomía vital (tendencia de honda raigambre fisiológica, cuya proclividad nos vincula a los demás vivientes). Debemos adueñarnos de la vida y apoderarnos de la muerte.

Desprendida del impulso a mantener la vida, despojada de esa necesidad inveterada que la biología nos impone, de esa conminación a transmitir el germen de la vida a las generaciones venideras (cuya obediencia nos convierte en meros

eslabones, disipados en una vasta concatenación de criaturas sacrificadas para propagar la semilla de la existencia, volatilizados en un entrelazamiento compuesto por seres aciagamente desposeídos de su individualidad, transformados en simples medios hacia un fin desconocido) y a tolerar, abnegadamente, las inclemencias infligidas por un mundo hostil, la conciencia suicida escoge la muerte. En el morir, encuentra el sentido de una vida oscura, carente de significado, doliente y aterradora. La conciencia, que le brinda la posibilidad de rebelarse contra la mismidad del mundo, también contra la necesidad decretada por una biología que parece obligarnos a “vivir”, manifiesta aquí su carácter más genuino: afirmarse frente al mundo. No quiere más miradas: ansía el silencio, la oscuridad, la *nada*. Rehúsa tanto los ojos del mundo como los de la humanidad. Prefiere el vacío, el sumergimiento en esa afonía milenaria que permea la naturaleza, para hundirse, definitivamente, en la ausencia, en la debilidad insanable, en la flaqueza irreversible, evaporada en el sigilo más profundo. No desea luchar más, buscar más, contemplar más, amar más, deleitarse más, comprender más: tan sólo implora “dejarlo todo”; suspira por fugarse de la realidad de la vida, e impetra desvanecerse inexorablemente. Renuncia a impulsar el ser, a tomar las riendas de la vida, porque opta por desaparecer, por abdicar de su individualidad, por sumirse en la indiferencia cósmica. No desea sobrellevar el peso de la existencia, de la subjetividad, de la responsabilidad de ser ella misma y no otra. Siente que las fuerzas de la vida la han abandonado, y ningún padre celestial llega en su auxilio. No vislumbra razones ni atesora voluntad para perseverar en las arduas sendas de la vida.

6.3. Soledad y ‘novum’

Las cuatro formas de conciencia que acabamos de describir comparten una misma condición: la *soledad*. La conciencia se halla tan ensimismada, tan centrada sobre sí misma, que no se abre a nada. Su horizonte de posibilidades se difumina severamente, y sólo queda la propia conciencia enfrentada consigo misma. Sin embargo, la conciencia que se convierte en mismidad cae presa de su propia finitud. Incluso si se cree autosuficiente, y piensa que se basta a sí misma, por ocultar un fondo potencialmente infinito, inagotable, una luz inextinguible que podría iluminarla en cualquier escenario, ella encarna su único referente. No se alza un foco externo. Todo se reduce a mediación, porque todo ha de atravesar el exigente filtro de una conciencia insaciable. No destella el don, no reverbera la entrega, no fulgura la pureza, no despunta la libertad, no brilla la creación. La conciencia deviene en mera prolongación del mundo. Se desaprovecha, en definitiva, la oportunidad de vivir, el don inusitado de la vida, lo insólito de la existencia. La individualidad se desvanece, porque no ha sido ofrecida a nada, a expandir nada, a ensanchar nada: se ha transformado en mera mismidad, en un simple elemento inmerso en esa voraz dinámica que preside el mundo, pero no se ha erigido en un desafío fascinado, cuyo entusiasmo busque crear, inspirado en el amor, en la belleza y en la sabiduría. No se ha brindado a sí misma a la búsqueda del *novum*.

El poder del futuro ha seducido, intensamente, el espíritu de la modernidad, en especial con el advenimiento de la Ilustración. La imaginación renacentista se hallaba aún cautivada, absorbida por el mundo clásico, en cuya luz veneraba los más altos ideales de armonía, de ciencia y de belleza. Cuando Europa superó a los griegos en ímpetu matemático, astronómico y estético; cuando Europa se emancipó, de modo definitivo, de la pesada losa de sentirse “decadente” con respecto a la magnificencia atribuida al esplendor heleno; cuando Europa se contempló, a sí misma, investida de un vigor y bañada de un apasionamiento tan elevados como para permitirle rebasar esas cúspides tan sublimes coronadas por Grecia y Roma, consagró entonces sus energías, su pensamiento, sus ensoñaciones, su capacidad para fraguar una pléyade que acrisolara nuevas fantasías, hacia el ignoto e inagotable porvenir. La edad dorada no se confinaría, nunca más, a un pretérito lejano, a una época colmada de hitos nunca emulados, sino que la vocación reservada a la humanidad entibaría, desde ese momento, en exceder toda cima ya escalada: en una continua superación, en una infatigable carrera que auspiciaría nuestro crecimiento, nuestro *progreso*, en una especie de trasunto de esa divinización, de esa *theosis* que proclaman las religiones monoteístas, pero ahora restringida a dimensiones intrahistóricas.

La escatología futurista profesada por algunas religiones, como el zoroastrismo y el judeocristianismo, se encontraba aún demasiado apegada al paradigma de un porvenir transhistórico. Su contenido de cara al *hic et nunc*, a cómo orientar la imaginación hacia la forja de la historia, hacia la edificación del mundo social y hacia el avance de nuestro conocimiento sobre la realidad física, permanecía velado. Fue con el alba de la modernidad, y en particular con la aurora de la utopía ilustrada (cuyos fundamentos condensan, de alguna manera, toda la energía latente a la filosofía moderna) en el poder del conocimiento para iluminar un futuro ya no oscurecido, ya no pavoroso, sino dulcificado por la “teleología” deparada a la humanidad (su encaminamiento tenaz hacia una mejora irrestricta, como supusiera Condorcet)¹⁴⁶, cuando el torrente de posibilidades de la humanidad se diseminó hacia el porvenir. El futuro se interpretaría, desde ese instante, como escenario de novedad, como el trono en cuya majestad se asientan nuestras ilimitadas virtualidades, como un paraíso inundado de belleza y anegado de embeleso. “Miremos entonces al futuro, y deleitémonos con el vislumbre de lo imposible”: esta exhortación encerraría el alma de la esperanza del Siglo de las Luces.

Sin embargo, ese futuro no evoca lo “radicalmente abierto”, el verdadero *novum*, el oasis de la creación, sino que (como se acentuará, con toda su crudeza, en la filosofía de Hegel) el porvenir esbozado por la modernidad se resigna a realizar aquello que se despliega, inexorablemente, en la historia, gracias a atravesar una serie de etapas y jalonar un culmen ineluctable. La libertad se subordina, de esta manera, a la consecución de un fin prefijado por la razón, incoado ya en la idea: el

¹⁴⁶ Cf. Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*, Éditions Sociales, Paris 1966.

destino de la humanidad estriba en conquistar el sueño presagiado por la razón, y en elevarse, paulatinamente, sobre toda adversidad, sobre toda determinación, sobre todo atisbo de servilismo, de esclavitud, mediante el poder que exhala el intelecto. La razón moderna, recapitulada, máximamente, en la lógica de Hegel (la idea que se desenvuelve, para regresar a sí misma como concepto absoluto), alaba el futuro, y pospone la verdad sobre el pasado y el presente al porvenir, a la realización, a la completitud (la verdad-totalidad); pero, en ella, no amanece el *novum*, no se derrama la luz de la creación, de lo incondicionado, cuya esencia no se limite a desarrollar lo “en-sí”, hasta consumir el “para-sí” absoluto y augurado (la humanidad que se posee perfectamente a sí misma), sino que desafíe toda mismidad en la *entrega*, en la abnegación, en la tríada de amor-belleza-sabiduría, en la intuición pura que se define a partir de su autotrascendencia permanente.

La desconfianza en el poder del futuro, la sospecha ante la utopía ilustrada de materializar, plenamente, las capacidades intrínsecas al ser humano en un porvenir siempre nebuloso, aureolado, sí, con el nimbo de la gloria, y bendecido con un conocimiento creciente sobre la estructura y el funcionamiento del mundo, pero teñido también de oscuridad, regado de desazón, tizado de desánimo, impregnado de destrucción, ha generado no pocas suspicacias sobre la viabilidad de hipotecar el pensar filosófico a la reflexión sobre el futuro, sobre un porvenir que ennoblezca el depósito de nuestras expectativas. Foucault ha instado a resistir lo que él denomina el “chantaje” de la Ilustración: el aparente abocamiento a posicionarse a favor o en contra de este movimiento del siglo XVIII, pese a admitir que no se puede comprender la filosofía moderna sin preguntarse por el significado de las Luces. Frente a esa actitud, Foucault propone¹⁴⁷ un *ethos* filosófico menos ambicioso, cuyo andamiaje entiende el espíritu de la Ilustración como una disposición permanente a efectuar una crítica de nuestro ser histórico. Foucault sugiere, por tanto, una intelección “negativa” de la Ilustración: centrarse en la *pars destruens*, para suspender, al menos por el momento, toda pretensión constructivista.

Sin embargo, parece legítimo plantearse si esta postura es plausible, esto es, si resulta factible, para el pensamiento humano, mantenerse en un estado de crítica interminable, cuya asunción no desemboque nunca en la rotundidad de un proyecto vertido hacia el futuro. Coincidimos con Foucault en un punto: es preferible un discurso menos pretencioso, pero susceptible de obtener adelantos reales, a las altisonantes promesas de un hombre nuevo. Con todo, no hemos de olvidar que nada logrará encubrir la pretensión humana de totalidad, porque ahí yace el género humano, ahí continúa una colectividad que trasciende la suma de los individuos que la integran, por problemático que se nos antoje el concepto de “humanidad”. El deseo de transformación (las ansias de una sociedad nueva) cabe interpretarlo como una actitud límite, como una expresión de audacia, como un compromiso valeroso con la perspectiva de la totalidad, en lugar de inclinarse por

¹⁴⁷ Cf. M. Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières”, en *Philosophie. Anthologie*, Gallimard, París 2004.

una óptica circunscrita a la parte. La totalidad, en cualquier caso, adolece siempre de finitud; por ello, ningún proyecto de solidaridad (como concordia de libertad e igualdad) podrá despojarse del horizonte de finitud que le es intrínseco, y del cual nunca escapará.

La dificultad más acuciante que encara toda ontología histórica, como la bosquejada por Foucault, es nítida: su decantación incorregible a examinar, diacrónicamente, cómo nos constituimos en sujetos de conocimiento, de ética y de poder (por retrotraernos a las tres preguntas kantianas), en seres humanos en definitiva, no siempre recuerda que la mente humana es incapaz de esclarecer, cabalmente, el pasado. Ni podemos ni debemos limitarnos a descubrir el auténtico sentido del pasado, ni a escrutar cómo hemos devenido en lo que ahora somos. Buscar las raíces más profundas que nutren un determinado discurso entraña una tarea, a la larga, vana, marchitable y desconsoladora. Con ella se dilapidan valiosas energías. Nos aprisionarán discusiones que no conducirán a ningún puerto, cuando la humanidad necesita, incesantemente, *pensar, innovar, forjar*: hemos de atrevernos a acariciar el *novum*; debemos osar concebir el futuro y afanarnos en *crear*.

¿Puede, en suma, renunciar la humanidad a la elaboración de una teoría que no se refugie sólo en un pasado mayéutico (para mostrar sus carencias y emprender una inexcusable tarea deconstruccionista, “purificadora” de los recuerdos mediante la crítica –en sintonía con Dilthey–)¹⁴⁸, sino que se preste a edificar el futuro, aun consciente de los múltiples e implacables riesgos que comporta? Además de la genealogía como fin y de la arqueología como método, que tanta brillantez han exhibido en manos de autores como Nietzsche y Foucault, ¿por qué no una reactivación del trascendentalismo constructivista, capaz de asumir el peligro tan evidente que conlleva la parcialidad, el *factum* de que nunca abdicuemos de nuestro precario carácter de seres históricos, de frágiles habitantes de un escenario contingente y no de otro? ¿No merece acaso la pena, siempre y cuando mantenemos un futuro abierto, cuya inconclusión nos prevenga frente a toda tentativa de “clausura” precipitada del acontecer histórico? Y, más aún, ¿no responde el inconformismo a la naturaleza de nuestra mente, al fondo mismo de la condición humana, nunca satisfecha con la mera crítica del pasado, sino irreformablemente anhelosa de dedicar su reflexión al porvenir? La “inexistencia” del futuro, ¿no nos incita, de alguna manera, a cincelarlo, a tallarlo con desvelo? La perspectiva histórica nos confiere un distanciamiento con respecto al presente, una separación que propicia relativizarlo todo a la luz de la experiencia pasada. Por ello, hemos de aprovecharla convenientemente; debemos exprimir todo su potencial liberador, para así cimentar un futuro más humano. Instalarnos, cómodamente, en una actitud de crítica, ¿no nos situaría en las antecámaras de una capitulación temeraria ante el orden injusto? Hemos de promover, por el contrario, un *humanismo pluralista*, henchido de suficiente coraje como para exponerse a la parcialidad. Un hu-

¹⁴⁸ Cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 324.

manismo abierto, sí, a la historia y a las culturas, pero un impostergable humanismo, cuyo ímpetu se canalice hacia la edificación de una historia en la que nadie se sienta extranjero, moradores todos de la común patria humana.

El pasado se hallará siempre sujeto a disputas, y penderá de ese asfixiante hilo que hilvana una madeja inextricable, enredada por las eternas controversias en torno a su significado (cuya irresolución emite, después de todo, una señal de sana vitalidad intelectual)¹⁴⁹. A nosotros no nos compete clarificar el pretérito, inderogablemente confuso, sino dilucidar el sentido del presente y preparar el del futuro, por lo que la relevancia de un constructivismo trascendental aún hoy persiste. Hemos de volcar el pensamiento hacia el porvenir, y no secuestrarlo en un pasado que anquilosa el alma, y cuyos entresijos siempre rehuirán, aun sibilínicamente, todo intento de interpretación, toda hermenéutica que aspire a gozar de un estatus tan vinculante como para proporcionar una visión sobre cómo hemos de obrar ahora. Dirijamos nuestros ojos, sí, al pasado, imbuidos de respeto, interés y vigilancia, porque de él procedemos y gracias a él somos lo que somos, pero no atrofiemos nuestro pensamiento, enquistados en el inacabable y esclerótico debate sobre el intrincado ayer. Abrámonos, como la ciencia, al futuro. Que lo arquetípico e inveterado no esclavice nuestra imaginación: ha de otorgarnos luz, inspiración, pero nunca dispensarnos la respuesta al interrogante sobre cuál es nuestro cometido hoy y sobre qué nos cabe esperar del futuro. No, la historia nunca se repite...

La humanidad no ha de sentirse aprisionada por su pasado, ni orientada, inexorablemente, hacia un futuro que su razón establezca de antemano: ha de palpar la pujanza de la libertad, de la novedad, de la creación. Ha de amar, ha de contemplar, ha de comprender, pero no debe constreñir la cúspide del amor, la cima de la belleza y la cumbre de la sabiduría a futuro alguno, sino que ha de concebirlas como lo ilimitado, como lo flamante, como la rúbrica de la ulterioridad que define, eminentemente, el *ser*.

7. LA MUERTE COMO DESAFÍO

7.1. La muerte en Heidegger como posibilidad radical de la existencia

Para Heidegger, el *Dasein* representa un ser para la muerte [*Sein zum Tode*]: la muerte se alza como su posibilidad más radical, como el verdadero horizonte hacia el cual se halla abocado. Sin tomar conciencia de su carácter mortal, el *Dasein*

¹⁴⁹ Podemos concebir, en efecto, la realidad como el límite asintótico de la intersubjetividad, inalcanzable de por sí, e inseparable de nuestra historicidad. La *realidad* constituiría, entonces, esa situación ideal bajo cuya luz cabría sostener que, de haber llegado a un consenso que "agotase" las posibles interpretaciones del vasto elenco de fenómenos que se presenta ante nosotros, habríamos esclarecido la verdad. Esta "exhaustividad" resulta inviable, porque cada nuevo ser humano que viene a este mundo encarna ya novedad, acrisola ya una ampliación del ser, personifica ya el derecho a una nueva hermenéutica. La verdad del presente no puede disociarse de la del futuro.

se arriesga a vivir una existencia inauténtica, en cuya oscuridad no se hace cargo de sus propias posibilidades. La muerte entraña nuestra posibilidad insustituible: nadie puede morir por nosotros. En palabras del propio Heidegger, “esta posibilidad de sustitución fracasa completamente cuando se trata de la sustitución de la posibilidad de ser que constituye el llegar-a-fin del *Dasein* y que, como tal, le da a éste su integridad. Nadie puede tomarle al otro su morir (...). La muerte, en la medida en que ella es, es por esencia cada vez la mía”¹⁵⁰.

La muerte nos pertenece inderogablemente: es “mi muerte”, y en ella resplandece mi irreductible singularidad. Frente al sumergimiento en el anonimato existencial, cada *Dasein* ha de reivindicarse como ente que, capaz de disponer de sus posibilidades, cuida de sí mismo y se abre al futuro. Este porvenir se topa, eso sí, con la infranqueable barrera impuesta por la muerte. La muerte proporciona un “espejo” venidero, en cuyos cristales se refleja la esencia más profunda del *Dasein*: su vocación a existir como ser-en-el-mundo, que continuamente proyecta de acuerdo con sus posibilidades intrínsecas, aun cuando posee un límite nítido e inabordable: su ineluctable perecer. El *Dasein* ha de apropiarse de su muerte, debe adquirir preclara conciencia de que encarna un ente mortal, cuyo destino más íntimo, más irremplazable, más revelador, no es otro que su inexorable fallecer. Porque el *Dasein* ha de fenecer, ha de desvanecerse, ha de abandonar el “ahí” de su ser-en-el-mundo, puede adueñarse de su propia existencia, pues puede llegar a comprender que es en el seno de esa inconcusa finitud que lo gobierna donde debe realizar su proyecto existencial. Entenderse como un ser indefectiblemente temporal le brinda la clave para vivir una existencia auténtica, que contemple en el mundo, en la temporalidad, en la finitud, en la apertura a un futuro siempre inasible, pero concebible como la frontera de una existencia, la llave hermenéutica para acceder a la realidad y a uno mismo.

En este sentido, Heidegger advierte que todo *Dasein* se ve constantemente tentado de esquivar la facticidad de la muerte. La atisba en lo demás, mas no en sí mismo. Observa, sí, que cuantos lo circundan fallecen (y despunta aquí una certeza empírica fundamental, cuya dureza ha atormentado a muchos seres humanos desde los albores de la conciencia)¹⁵¹, y comprueba que la muerte se erige en un fenómeno indisociable de la vida. Todo lo que vive se halla destinado a perecer. Entre la muerte y la vida existe una ligazón inquebrantable. Hay vida porque hay muerte, y en la muerte late el horizonte más genuino de la vida. Sin embargo, divisar la muerte en lo ajeno nubla la percepción de uno mismo como ente condenado, irrevocablemente, a fallecer. Amparado en el cálido refugio que le procura el olvido deliberado de la inevitabilidad del óbito, el *Dasein* buscará guarecerse frente a la apremiante tarea de reflexionar sobre la muerte. Eludirá tan agria temática, para así entregarse a vivir, pero su existencia se convertirá,

¹⁵⁰ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 261.

¹⁵¹ Como escribe Ernst Bloch, “el miedo a morir ha oprimido desde muy pronto y es, por eso, originario” (*El Principio Esperanza*, vol. II, Trotta, Madrid 2004, 210).

paulatinamente, en una carga demasiado onerosa. Pronto se pecatará de que la muerte acecha con su densa sombra, e intuirá que jamás logrará debelarla, pues “el estar vuelto propiamente hacia la muerte no puede esquivar la posibilidad más propia e irrespectiva, encubriéndola en esta huida y reinterpretándola en función de la comprensión común del uno”¹⁵². Si no ha profundizado aún en su condición de ser mortal, de “ser-para-la-muerte”, que en la muerte palpa su horizonte más revelador, la “verdad” (esto es, el modo en que el ser se descubre en su existencia), sucumbirá ante la desesperación, y la vida se le mostrará como una realidad carente de sentido, vacua, vana.

Por el contrario, comprenderse, desde el principio, como un ser mortal permite gozar de una existencia auténtica, liberada de la penumbra opresora que exhala una muerte cuyo hálito nunca se aleja por completo. Ya no “verá morir” a los demás, sino que se contemplará a sí mismo, en el fallecer de quienes lo rodean, como un ser destinado, ineluctablemente, a perecer. Tomará las riendas de su vida, “cuidará” de su propia existencia, para así usufructuar, máximamente, las posibilidades intrínsecas que él alberga. Elaborará un proyecto existencial. El *Dasein* que aprehende la muerte como su posibilidad más radical se “adelanta” a ella, la “anticipa” en su advertencia de la inexorabilidad de la defunción, como rúbrica preminente de su carácter de “arrojado”. Se dispone, así, en libertad para ella: “el adelantarse no es una posibilidad inventada e impuesta al *Dasein*, sino la modalidad de un poder-ser existensivo atestiguado en el *Dasein*, del que éste se hace capaz cuando llega a comprenderse a sí mismo de un modo propio en el estar resuelto. El adelantarse no ‘es’ un comportamiento que esté flotando en el vacío, sino que debe ser concebido como la posibilidad, escondida en la resolución existentially atestiguada, del modo propio de esa resolución, posibilidad que de esta manera queda coatestiguada también ella misma. El modo auténtico de ‘pensar en la muerte’ es el querer-tener-conciencia existensivo que se ha vuelto transparente”¹⁵³.

La muerte, como el acto insustituible, por antonomasia, de cada individuo, de cada *Dasein* que se yergue como un ser arrojado al mundo, como un “ser-ahí”, circunscrito a un horizonte espacio-temporal que se define por su finitud, y para el cual no tiene sentido postular infinitud alguna (pues ello traicionaría su carácter de “ahí”, de ubicado en un espacio y confinado a un tiempo), constituye la posibilidad más radical de la existencia: “la muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]. La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable. Como tal, ella es una inminencia sobresaliente. Su posibilidad existencial se funda en que el *Dasein* está esencialmente abierto para sí mismo, y lo está en la manera del anticiparse-a-sí. Este momento estructural del cuidado recibe en el estar vuelto hacia la muerte su más originaria concreción”¹⁵⁴. En virtud de su mortalidad, el *Dasein*, piensa Heidegger,

¹⁵² M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 280.

¹⁵³ *Op. cit.*, 328.

¹⁵⁴ *Op. cit.*, 271.

dispone, plenamente, de su existencia. Queda siempre un “resto pendiente”, cuya posibilidad nada ni nadie puede ejercer en lugar del *Dasein*. Vivir auténticamente precisa, por tanto, de una correcta comprensión del fenómeno de la muerte, así como de su cabal apropiación como “muerte mía”. De esta forma, “al *Dasein* le pertenece, mientras está siendo, un no-todavía que él habrá de ser –un resto siempre pendiente (...). El llegar-a-su-fin de lo que es siempre en el modo de no-haber-llegado-aún-al-fin (en contra-ser respecto de lo pendiente) tiene el carácter de un no-existir-más [*Nichtmehrdasein*] (...). El llegar-al-fin implica para cada *Dasein* un modo de ser absolutamente insustituible”¹⁵⁵. La más honda paradoja que afronta el *Dasein* radica en la necesidad de la muerte para que él alcance su integridad. El *Dasein* ha de dejar de existir, ha de perder el “ahí” de su ser, ha de cesar de constituirse en ente que habita en el mundo, a fin de realizarse cabalmente.

El *Dasein* se manifiesta, por tanto, como un ente intrínsecamente contradictorio, acosado, en todo momento, por la más aguda de las ambivalencias. Ha de vivir para ser él mismo, pero sólo conseguirá ser él mismo cuando concluya su aventura mundana, cuando se difumine el “ahí” de su ser. El “no-todavía” que es el *Dasein* posee, como linde infranqueable, la muerte: cuando perece, el *Dasein* deja de ser un “no-todavía”, y se completa su resto pendiente, pero a costa de renunciar a su condición de ente arrojado al mundo, en cuya mundanidad desvela la verdad más íntima e inescrutable de su ser. Su existir en el mundo no ha de valorarse, en cualquier caso, como una consumación progresiva de etapas hasta coronar una cúspide, la muerte, de modo más o menos hacendoso, sino como una intrínseca irresolución: en cuanto “ser-ahí”, el *Dasein* encarna siempre un “no-todavía”, un ente inconcluso, eclipsado por un fin al que se encuentra inderogablemente abocado, y sin el cual no se realiza por entero. No puede desprenderse de ese estado de irresolución, si no es mediante la muerte.

El *Dasein* se halla sentenciado a adolecer de “inconclusión”, no tanto por situarse en una historia abierta, sin visos de término, morador en el seno de una humanidad que siempre es capaz de un “más”, de conquistar un estadio ulterior al ya jalonado (recordemos que, para Heidegger, la historicidad [*Geschichtlichkeit*] del individuo precede, ontológicamente, a la historia [*Geschichte*]; la historia es deudora de la historicidad de los individuos que la configuran, y no existe un escenario previo, un “espíritu” hegeliano en cuyo desenvolvimiento se ubique el ser histórico: es la historicidad del ente arrojado al mundo la realidad que alumbra la posibilidad de una historia, ineluctablemente subordinada al acontecer “biográfico” del individuo)¹⁵⁶, sino porque se encamina, en su propia individualidad, hacia un horizonte que lo limita de manera inexorable: la muerte. Mientras no

¹⁵⁵ *Op. cit.*, 263.

¹⁵⁶ Para Heidegger, la historicidad se entiende como la “constitución de ser del ‘acontecer’ del *Dasein* en cuanto tal, acontecer que es el único fundamento posible para eso que llamamos ‘la historia universal’ y para la pertenencia histórica a la historia universal” (*op. cit.*, 43), y “el saber histórico [*Historie*] –o más exactamente la manera de ser del averiguar histórico [*Historizität*]– sólo es posible, en cuanto que modo de ser del *Dasein* cuestionante, porque este último está determinado, en el fondo de su ser, por la historicidad” (*op. cit.*, 49).

franquea esa barrera, al *Dasein* lo aprisiona su inconclusión, su irresolución, pero tan pronto como cruza sus crípticos pórticos, sucumbe, pierde el “ahí” de su ser y deja de ser él mismo. La muerte, más que un fin, se presenta para el *Dasein* como “un estar vuelto hacia el fin de parte de este ente [*sein zum Ende*]”¹⁵⁷. No aquilata el término de una hilera de fases concatenadas, de niveles por los que se exija transitar para escalar una cumbre (en este caso, la cima de la existencia), sino una posibilidad siempre presente, la más radical de las posibilidades que atesora el *Dasein*, la cual ha de ser poseída, conscientemente, por el individuo, para así vivir una existencia auténtica. En la muerte se esclarece, de este modo, el “carácter de posibilidad del *Dasein* en su forma más radical”¹⁵⁸.

Mas ¿cómo ha de comportarse, entonces, el *Dasein* ante la muerte? El modo propio de “estar vuelto hacia la muerte”, ¿cómo hemos de caracterizarlo? A juicio de Heidegger, “el proyecto existencial de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte deberá destacar (...) aquellos momentos de semejante estar que lo constituyen como un comprender de la muerte, en el sentido de un estar vuelto no rehuyente ni encubridor hacia la posibilidad ya caracterizada. En primer lugar, es necesario caracterizar el estar vuelto hacia la muerte como un *estar vuelto hacia una posibilidad*, a saber, hacia una posibilidad eminente del *Dasein* mismo”¹⁵⁹. Sin embargo, esta posibilidad radical, hacia la que se encuentra volcado el *Dasein*, no puede interpretarse como un cometido que deba absorber sus energías: como una ocupación, como una tarea en la que afanarse con esmero, como si consistiera en un útil más a la mano. No se trata de realizar la muerte, pues esta “consumación”, este suicidio, privaría al *Dasein*, irremediabilmente, de su carácter de “estar vuelto hacia la muerte”. Tampoco basta con cavilar en torno a la muerte como acontecimiento, con ponderar el “cuándo” y el “cómo”: asumir la muerte exige comprenderla como la posibilidad más radical, interiorizarla, evaluarla como el horizonte revelador, *par excellence*, de la condición de “arrojado” al mundo, de ente temporal, que define al *Dasein*.

7.2. El desafío a la muerte

Lo genuinamente humano no resplandece en la aceptación abnegada de la muerte como nuestro horizonte más propio. La muerte remite a la mismidad del mundo en su más fiera crudeza. La vida entabla una pugna constante por preservar un ámbito de autonomía, frente a un cosmos material que amenaza, continuamente, esa independencia. La vulnerabilidad ínsita a la vida, su irresistible tendencia hacia la muerte, condensa su característica más palmaria. La conciencia, sin embargo, no puede resignarse a constatar la inevitabilidad de la muerte. Aun en su irrevocabilidad, aun en la imposibilidad de cruzar la adusta barrera detenida por el óbito, la conciencia se afirma a sí misma en su tentativa de desafiar la

¹⁵⁷ *Op. cit.*, 266.

¹⁵⁸ *Op. cit.*, 269.

¹⁵⁹ *Op. cit.*, 280.

muerte. La conciencia representa un reto perpetuo a la mismidad del mundo, cuya expresión más severa se profiere en la muerte. Luchar contra la muerte equivale a buscar un espacio bañado de libertad, cromado de pureza, inundado de incondicionalidad. El anhelo de permanencia encierra voluntad de vida, acrisola ansia de creación, y la historia se edifica gracias a esa ambición de brindarse a una luz que trascienda lo mediato, lo condicionado, lo ensimismado.

La muerte constituye un fenómeno de la vida: la muerte suscita renovación, y porque existe ese “cese de la vida”, cabe “posibilidad” en el seno de la naturaleza y en las provincias del mundo humano. Sin embargo, la muerte se alza como frontera, como “horizonte último”, cuya posición de mismidad inexpugnable nos invita a desafiarla. La muerte se yergue, de hecho, como la condición de posibilidad de todo *deseo potencial* de retar lo dado. Vivir implica dirigirse, inexorablemente, hacia la muerte, y percatarse de este *fatum*, tomar las riendas de un encaminamiento ineluctable hacia el óbito, hacia el desvanecimiento, hacia el perecer que nos reintegra a una naturaleza silente, a la ciega dinámica que preside la vida, estampa un signo esencial de autenticidad (en el sentido de reconocimiento de nuestro propio carácter de “límite”). En la muerte descubrimos nuestra “verdad”, esto es, el *factum* de nuestra condición de seres naturales, dotados de una mayor complejidad, agraciados con el “don” insólito de poseer mayores posibilidades existenciales, pero intrínsecamente ligados a los arduos ciclos que tejen la vida y trenzan la inderogabilidad del fallecer. La finitud de la existencia nos insta a exprimir todos los resortes que ofrece la vida, así como a expandir sus energías hasta alcanzar cotas aún no coronadas. Porque la existencia es finita, sentimos apego hacia la vida: amamos la vida, y alabamos ese séquito de bienes que, para el género humano, puede dimanar de sus fuentes: el amor, la belleza, la sabiduría. Porque la existencia es finita, nos erigimos en seres verdaderamente individuales, insustituibles, destinados a imprimir su más genuina e irremplazable rúbrica. Porque la existencia es finita, tienen para nosotros sentido el tiempo y el espacio, y palpamos una exhortación, aun velada, a ensanchar las fronteras del pensamiento. No le falta razón a Heidegger cuando sostiene que “sólo en la medida en que el *Dasein* está determinado por la temporeidad hace posible para sí mismo el modo propio del poder-estar-entero que hemos caracterizado como resolución precursora”¹⁶⁰.

En una existencia infinita, esa vocación a quebrantar los muros de lo dado no se acariciaría con tanta y tan apremiante intensidad. Nos entregaríamos a la disipación, a la no-vida, al desdén deliberado del tiempo y del espacio, y no escucharíamos esa pujante llamada a *crear*, a alumbrar lo nuevo. En lo infinito, todo se nos antoja antiguo, y todo palidece, como vestigio de algo ya incoado¹⁶¹. En lo

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ La teoría de conjuntos, y, en especial, el estudio matemático de las series infinitas, obliga, al menos desde los trabajos de Cantor, a efectuar matizaciones importantes sobre el concepto metafísico de “infinitud” (en particular, en lo que respecta a la idea de “infinito numerable”). En cualquier caso, en las anteriores consideraciones sobre la relación entre lo finito y lo infinito nos referimos a un entendimiento “existencial” del infinito, cercano a su comprensión filosófica tradicional como “ausencia de finitud”, “des-

finito, cabe la novedad, la frescura, la juventud, lo flamante. En lo finito, se sueña con lo infinito, y es posible desvivirse por lo ilimitado, por lo incondicionado, por una pureza no mediada por la concatenación de causas y efectos (de voluntades de poder y de dinámicas naturales) que anega el existir finito.

Es en la finitud inherente a nuestra existencia donde nos advertimos conminados a anhelar lo infinito. Un ser destinado a morir, un ser que haya adquirido conciencia de la irrevocabilidad del óbito, ansiará, denodadamente, la permanencia, porque habrá elucidado su “finitud”: habrá desvelado su carácter de mismidad invencible, y, en virtud de “poseerla” en el horizonte de su entendimiento, vislumbrará ahora la posibilidad, aun ficticia, de derrotarla. La conciencia de la muerte, esa traza incontrovertible que sella nuestra condición humana, nos capacita para plantear el más profundo desafío a nuestro ineluctable perecer. Ese reto a la muerte destella en la ambición creadora, en el deseo irreprímible de impulsar el ser, de dilatar las energías de la vida. Porque nos aprehendemos como seres finitos, captamos la potencia atesorada por una frontera que se nos impone de manera tiránica, y suspiramos por franquear esa puerta que oscuros dioses nos han vedado. En el infinito, no cabe un “más”: todo “más” se ha diluido ya en lo inabarcable. En la existencia finita se percibe, por el contrario, la incitación a un “más”. Se comprende, sí, que ese “más”, esa ulterioridad, incoa un germen infinito; sin embargo, acosados por la inminencia del fallecimiento, hostigados por la sombra tan opresora que exhala la finitud, por el espectro de lo espacio-temporal, de la muerte no como consumación, sino como un término que zanja, abruptamente, nuestros más hondos proyectos, y cuya indolencia nos impide perseverar en la creación (en el amor, en la contemplación, en “degustar” el saber...), anhelamos, vehementemente, lo infinito. Desafiamos la finitud de la vida cuando nos entregamos a fines en sí mismos, cuya fruición no exija una “recompensa” subsiguiente: el amor, la belleza, la sabiduría. Aun finitamente, aun eclipsados por el nebuloso cielo de lo percedero, al consagrarnos a fines susceptibles de justificarse por sí mismos, nos comprometemos con una idea: merece la pena vivir y crear, con tal de intuir el amor, la belleza y la sabiduría, pese a enfrentarnos al tantas veces aterrador horizonte de que todo rastro de nuestras obras, todo recuerdo de esas estatuas hermosas y nobles talladas por las manos de la humanidad, quizás se difumine, volatilizado en la inabordable inmensidad que envuelve este cosmos silente y gigantesco, cuyo enmudecimiento oblitera toda reminiscencia...

La conciencia que se limita a aceptar la inexorabilidad de su propia muerte yace cautiva de su amarga y abrumadora soledad. La conciencia autosatisfecha pregonará los méritos de haber esclarecido su naturaleza intrínsecamente perecedera, de haber asumido que no tiene sentido afanarse en debelar la muerte. Convertida en “conciencia heroica”, henchida de su propia “valentía”, se resignará a morir, pero este “acatamiento” no la privará de la pasión por la vida, del entu-

bordamiento de límite”, “superación de lo finito”, etc. Esta óptica no tiene por qué resultar incompatible con la noción matemática derivada de la teoría de conjuntos, sino más bien complementaria.

siasmo, del anhelo de transformar el mundo y de entregarse a la humanidad. La aceptación heroica de la muerte convergerá con el goce de la vida. La conciencia autosatisfecha discernirá que el fin de la vida estriba en coronar la felicidad y en mitigar el sufrimiento (para ensalzar el placer, la delectación, el regocijo..., como las metas más elevadas del existir concreto en el mundo: no un placer unilateralmente egoísta, que inspire indiferencia hacia el acontecer mundano y hacia las vicisitudes que experimenta la humanidad, sino una *hedoné* sabia, una conciencia de que el objetivo de todo ser humano no puede dissociarse de la consecución de la más alta cúspide de deleite personal), así como en comprometerse con la edificación de un futuro distinto, libre de las carencias que hoy nos afligen.

La conciencia apática se resignará a morir, y aceptará la muerte como el término inevitable de la vida, como el “desenlace” ineludible al que todos nos hallamos abocados. Sin embargo, y a diferencia de la conciencia que, aun sabedora de la inexorabilidad de la muerte, se sacrifica, en su “heroicidad”, para grabar su huella indeleble en el mundo, para impulsar la historia, para fascinarse, para imbuirse de un optimismo existencial que la induzca a transfigurar lo dado, la conciencia apática, en su sumisión a la muerte, en su falsa mansedumbre, se limitará a vivir en atención a lo que le “sobrevenga”, a lo que le “suceda”. Se comprenderá, dócilmente, como ser mortal. Se desprenderá de todo anhelo de “creación”, el cual acrisola, de por sí, un desafío a lo perecedero, un clamor estentóreo contra la inclusión de toda existencia en los asfixiantes límites establecidos por la finitud (pues crear supone quebrantar esa dinámica aciaga, inexorable, urdida por una concatenación de causas y de efectos, para encender la luz del *novum*, de lo inesperado, de lo sorpresivo, de lo fascinante).

La conciencia angustiada atacará, despiadadamente, a quienes se propongan desafiar la muerte. Tan embebida de su propio aislamiento, tan constreñida a sus angostos márgenes, tan ahogada, tan transida de sí misma, la conciencia angustiada no sólo simulará aceptar la muerte con paciencia y humildad (aunque, en realidad, la aherroje un profundo temor hacia el óbito, hacia su desvanecimiento en la vastedad del universo, hacia la delicuescencia de su individualidad en la estremedora enormidad del cosmos material; pavor que encubre bajo la apariencia de madurez, de solvencia interior, de valentía por haber admitido su condición de ser inextricablemente mortal)¹⁶², sino que se sentirá agredida por cuantos anhelan “triunfar”, aun ilusamente, sobre la muerte, a través de la creación. Difundirá la inquina de que toda obra, todo proyecto que se afane en “trascender” el *hic et nunc* de la existencia presente, adolece de candidez y vanidad, como si manifestase una ingenuidad de tintes pueriles, como si contuviera la expresión de una “minoría de edad” culpable. Su mayor enemigo lo encarnará, precisamente, la

¹⁶² No olvidemos que, para Heidegger, la angustia constituye la rúbrica por excelencia de la condición de ente arrojado al mundo que define al *Dasein*; caída que se manifiesta como un “estar volcado hacia la muerte” de modo inexorable: “el estar vuelto hacia la muerte es esencialmente angustia” (cf. *op. cit.*, 285).

voluntad creadora, el ansia de innovar, de incoar el *novum*, de plantar la semilla de la frescura, de la maravilla, de lo inefable.

La conciencia suicida, por su parte, asumirá, con coraje, su carácter mortal, y anticipará su fallecer. Desprovista de todo apego hacia la vida, descubrirá, en la muerte, una posibilidad radical, un símbolo eminente de autenticidad existencial, cuyo franco sinsentido le instará a optar por un “sentido” incuestionable: el derramado por la muerte, el diseminado por la dilución de la individualidad, evaporada en esa inmensidad cuyas garras atrapan, salvajemente, el mundo; el de “regresar” a las arcanas fuentes del ser, de la materia y del devenir. Convertirá la muerte en “su vida”, y vivirá para morir. Se adelantará a su fin ineluctable, y rechazará el horizonte de posibilidades que la vida le ofrenda. Renunciará a su poder-ser en el espacio y en el tiempo, a su poder-ser como despliegue de energía vital, para sumergirse en el ser, en la vastedad cósmica, en la disolución de todo atisbo de su subjetividad. Se antepondrá a la inminencia de la muerte, para así emanciparse de la severidad de la vida. No se entregará a la creación, al *novum*, al poder-ser en cuanto *orientación*, en cuanto fijación de una direccionalidad en la senda de la vida, en cuanto disposición de sí misma para *crecer*, y así ensanchar las fronteras del ser.

La conciencia que abandone su áspera soledad, primero como autosatisfacción, luego como apatía, más tarde como angustia inmisericorde, volcada también hacia los demás, y, finalmente, como suicidio, como respuesta osada al “único problema filosófico verdaderamente importante” al que aludiera Camus¹⁶³, se entregará a la vida como capacidad creadora: brillará, en ella, la aceptación creadora de la muerte. Se donará a un fin que la trascienda; se encaramará a una meta que la rescate de su estrechez, y le revele un vasto océano de posibilidades, una tarea, una vocación: la de ampliar los horizontes del ser, la de expandir las energías de la vida, la de crear. No renegará de la muerte, ni tratará de eludirla, refugiada en etéreos paraísos que le otorguen un bálsamo esporádico, sino que la aceptará. Sin embargo, esta “aquiescencia” la impulsará a crear, a “desafiar a la muerte”, aunque la haya interiorizado como su inminente final. No se esconderá frente a la muerte, no la rehuirá, no se “fortificará” ante lo que sabe que debe acontecer de una u otra forma, sino que aprenderá a dirigir su mirada hacia el óbito de una manera distinta, ya no dominada por la sumisión o por el pánico, sino vivificada por el anhelo de degustar todas las posibilidades que irradiaba la existencia, para así bucear en todas sus aguas y ejercer todo el poder-ser que le es consustancial (en cuanto ser que vive en el espacio y habita en el tiempo, en cuanto cúspide de esa evolución por cuyos cauces ha discurrido la vida). Suspirará, entonces, por crear, por extender la vida, por ensanchar las fronteras del poder-ser, mediante el poder-ser del que ahora dispone; implorará pensar lo imposible: ansiará *crear*. Apercibida por sí misma de que ser implica poder-ser, y de que la posibilidad per-

¹⁶³ Nos referimos a las palabras iniciales, a la “Obertura” de *El Mito de Sísifo* de Albert Camus: “*Il n’y a qu’un problème philosophique vraiment sérieux: c’est le suicide*”.

tenece a la entraña misma del comparecer del mundo y del “comparecer no-compareciendo” personificado por la conciencia, tomará las riendas de su existencia, para así cosechar el fruto más jugoso de su poder-ser.

Justamente porque la conciencia abierta al mundo y al tiempo contempla la muerte como desafío, no como inexorabilidad (aun consciente de su inminencia), ejerce sus posibilidades en cada momento de su existir. Vivir embarcado en un reto a la muerte en su mismidad equivale a profundizar, en todo instante, en las sendas de la vida. Desafiar la muerte significa anhelar la vida, vivir en plenitud, que no es otra cosa que valerse de todos los resortes dispensados por las energías de la vida. “Apurar” el cáliz de la vida exige afanarse, incesantemente, en esclarecer atisbos de belleza, de amor y de sabiduría, pues en este esfuerzo destella todo bien potencial, toda complacencia, toda satisfacción, toda felicidad. El placer es rúbrica de la vida genuina, de la entrega a vivir, a extraer el fruto más apetecible que desprende la vida. La manifestación más primorosa e iridiscente del don de la vida refulge en el pensamiento, porque “pensar” permite hacerse cargo de las posibilidades de la vida, así como orientarlas hacia un fin que nos capacite para vivir en plenitud, para verter ese exceso de energía que late en nuestro interior hacia la acción en el mundo.

LA CONCIENCIA CREADORA

Si no se abre a la creación, la conciencia que se sabe desafiante a la mismidad del mundo se arriesga a devenir, ella misma, en una nueva mismidad. La soledad de la conciencia dimana de su ensimismamiento, de entenderse, únicamente, como el “para-sí”, como lo que reta, radicalmente, el “en-sí” del mundo, su mismidad. Vencer la soledad exige brindarse al *novum*, a la ampliación de los límites de lo posible, a la creación. La conciencia deja de poseerse a sí misma, y cesa de referir el mundo a su “para-sí”: es capturada por la intuición pura, por lo incondicionado, por el fundamento jamás ensimismado, por el “sí” que no se agota ni como mismidad ni como conciencia: por el *ser*. Se transfigura en donación, en desprendimiento, en sacrificio, en libertad, porque se siente sierva de un fin que trasciende su mero desafío al mundo, su raso “para-sí”, su simple ser ella misma. La conciencia se convierte entonces en *espíritu creador*, y ya no la ciega su enfrentamiento con las determinaciones que impone el mundo en su mismidad, sino que se fascina ante la virtualidad creativa, ante la capacidad de alumbrar el *novum*, ante el hálito del amor, de la belleza y de la sabiduría. Encarna una conciencia demudada no ya en “para-sí” puro, sino en abnegación, en bondad, en entrega translúcida, en una búsqueda apasionada del “más”, no por deseo de retar lo dado, sino motivada por un anhelo pujante de libertad comprometida, cuya fuerza le insta a impulsar las energías de la vida.

1. EL MUNDO NO ENSIMISMADO: LA LIBERTAD

1.1. La tarea de “comparecer no-compareciendo”

Cuando el individuo se convence de que encarna el desafío por excelencia al mundo, como negación del comparecer en cuanto tal, se ve obligado a aventurarse por sendas desconocidas. El mundo ya no le basta; en realidad, nada de cuanto comparece en el universo alcanzaría nunca a satisfacerle. El suyo es un perpetuo caminar sin inicio ni término. El “caminante, no hay camino, se hace camino al

andar”, declamado por Antonio Machado¹⁶⁴, contiene una honda verdad: desafiarse el mundo implica rehuir la comodidad dispensada por el mero comparecer. Interrogar el mundo constituye un ejercicio de entrega, y el premio es oscuro. Comporta, principalmente, una renuncia. Todo atisbo de descanso se desvanece. La percepción del estado de indigencia del individuo que “comparece no-compareciendo” quizás quede nublada por un temor intenso hacia esta condición. La conciencia atormentada se empeñará, afanosamente, en regresar al mundo, aunque este anhelo de retorno a la placidez exhalada por la mismidad lo encubra bajo la apariencia de “fuga del mundo” hacia un trans-mundo (cuando lo cierto es que se encuentra poseída por la sombra de la mismidad, por la nostalgia de lo inmutable, de lo atemporal; no ha captado todavía la entraña más profunda de su vocación a existir: *crear, desafiar, suscitar el ‘novum’*).

La conciencia transida de melancolía por la mismidad se esforzará en esquivar su carácter de “comparecer no-compareciendo”. Optará por refugiarse en una calidez que tampoco calmará su voluntad, porque la pujanza de la contradicción que personifica el individuo jamás se aplaca. Reaparece continuamente y en múltiples manifestaciones, cuya diafanidad nos permite percatarnos de que la única alternativa para que nos legitimemos como un algo que “comparece no-compareciendo” estriba, precisamente, en rechazar cualquier conato de legitimación, de “auto-afirmación”, tal que nos dispongamos no a comparecer sin más, sino a “comparecer no-compareciendo”, para así asumir la tarea de encender la docta luz de la novedad.

Ansiar la completitud del mundo que se limita a comparecer guarda una estrecha analogía con la añoranza de la absolutidad de lo divino (entendido como el *Ipsum Esse Subsistens* de los escolásticos, o como el primer motor inmóvil que postulara Aristóteles). En ese escenario, la conciencia no se abre, decididamente, a la novedad en cuanto tal, esto es, a la carencia pura, a lo *imposible*, a la ausencia de justificación, de completitud, de absolutidad: al vislumbre de una luz no autoclausurada, sino ajena a cualquier tentativa de cierre (ya sea por la vía de un espíritu absoluto, que regresa a sí mismo tras un arduo proceso de búsqueda de su verdadero ser, o mediante la incorporación de todo a un pléroma divino, eternamente presente y recapitulador, ubicado más allá del universo). Hemos de remitirnos, más bien, a nuestra inderogable indigencia, la cual acrisola, en cierto modo, la auténtica supremacía, pues auspicia una ampliación irrestricta del horizonte de lo que comparece.

El estigma de ilegitimidad del individuo que “comparece no-compareciendo” no resulta, sin embargo, incurable: la ilegitimidad quizás la interpretemos como una mácula crónica e insanable, pero en realidad constituye un *don*. El concepto de “don”, lejos de aludir a categorías teológicas o a éxtasis poéticos, trata de mostrar la extrañeza del tipo de “compareciente” que surge con el individuo humano:

¹⁶⁴ “Caminante, son tus huellas/ el camino y nada más;/ Caminante, no hay camino,/ se hace camino al andar./ Al andar se hace el camino,/ y al volver la vista atrás/ se ve la senda que nunca/ se ha de volver a pisar./ Caminante no hay camino/ sino estelas en la mar” (Proverbios y Cantares XXIX).

un compareciente que no comparece; mora en el mundo, pero lo cuestiona en su radicalidad. Su súbita aparición, desprovista de un itinerario presagiado que condujera, de manera ineluctable, a su emergencia; el carácter azaroso, en definitiva, que ostenta el individuo, se nos antoja un “don”, esto es, algo dado, algo que se legitima a sí mismo en cuanto espontaneidad pura, arrojado (la *Geworfenheit* de Heidegger), rúbrica de lo inesperado. Inopinadamente se alza en el propio mundo un desafío al mundo, y he aquí el don, he aquí la más vívida magia, he aquí el reto puro e insoluble, que supone “no comparecer” según los cánones del mundo, aun sin desprenderse de esa “comparecencia” en el mundo. El don se legitima a sí mismo, pero prepara el escenario para la ilegitimidad pura: se justifica como una posibilidad más emanada por el mundo, cuyas virtualidades son susceptibles, en efecto, de engendrar un “algo que comparezca no-compareciendo”, pero también se ilegitima, por cuanto sitúa al individuo en un estado de carencia flagrante, al condenarlo a deambular como un vagabundo que se desplaza hacia metas ignotas. Temer esta condición, y aspirar a un espacio en cuyo seno no exista la contradicción, equivale a repudiar el don, a desertar de lo sorprendente, para regresar, desdeñosamente, al mundo. Por el contrario, contemplarla, imbuidos de esperanza, nos exhorta a vivir en la historia, es decir, en el mundo, pero sin comparecer únicamente en él. Sólo así es posible la novedad, ya no restringida a reproducir los patrones que consagran el mundo en su mismidad (aun a través de la génesis de formas naturales dotadas de una extraordinaria y cautivadora profusión, como ese abanico de estructuras y funciones que enriquece el cosmos con su versatilidad). Sólo en el pensar, sólo en el comparecer-hacia que cuestiona críticamente el mundo en su comparecer, acontece la novedad auténtica.

La novedad que introduce el individuo con respecto al mundo evoca una *tarea*. Sin embargo, rehusamos esta responsabilidad cuando escogemos la vía del temor. Recelar del carácter de “algo que comparece no-compareciendo” refleja, aun veladamente, nostalgia por la mismidad del comparecer del mundo. En lugar de asimilar todo lo que le ofrece su condición de “desafío” al mundo, el individuo timorato se repliega sobre sí mismo, y renuncia al “más” que incorpora con respecto al mundo. Suspira, aun sin explicitarlo, por adherirse al mundo, aunque lo oculte con el barniz de “melancolía por lo divino”. No quiere acarrear la pesada losa de la contradicción, sino que desea ampararse en la arcadia de la mismidad, en el “sin más” del mundo que comparece en un presente inescrutable, coeterno consigo mismo. No busca retar, henchido de la intrepidez que le es consustancial, el mundo a través de su “no-comparecer”, sino que prefiere amoldarse a los reiterativos cánones que rigen y apuntalan el mundo, para así convertirse en parte integrante del mero comparecer del cosmos, cuya “simplicidad” no requiere de explicación alguna. Se afana en devenir en su autojustificación, de tal manera que el mero hecho de existir como individuo que conforma el mundo sirva para legitimarlo. Pero esta evasión, esta vuelta asustadiza al mundo, esconde un profundo engaño.

La inexorabilidad de esa contradicción tan ostensible en la que incurre el individuo humano por el *factum* de su existencia, esto es, de “comparecer no-com-

pareciendo”, provoca que la empresa encomendada a aquél que “comparece no-compareciendo” entibe, en lo que respecta al mundo, en desafiarlo. El individuo vive para retar el mundo, y su ser más íntimo condensa la expresión estentórea de un reto, porque, en su interpelación crítica al mundo (cuyo ejercicio le resulta irresistible), cuestiona también su mismidad, y expande, irreparablemente, el horizonte del comparecer. El hombre es, en palabras de Max Scheler, el “asceta de la vida”, el eterno protestante frente a la realidad, el perenne Fausto, una bestia “*cupidissima rerum novarum*”¹⁶⁵, capaz de romper todo límite y de negar incluso la voluntad de vivir (como advirtiera Schopenhauer con su idea de la *Verneinung des Willens zum Leben*). Desafiar el mundo no incita a destruirlo, sino a hacerlo menos mundo, es decir, menos mismidad, despojado (aun precariamente) de su condición de absoluto insondable que comparece sin más, y cuya justificación estriba, precisamente, en la mismidad ínsita a su comparecer. “Desmundanizar el mundo” no significa otra cosa que interrogar el mundo para, eventualmente, transfigurarlo.

El mundo se halla en un proceso de continua modificación, tal y como nos revelan las ciencias de la naturaleza. La intuición de Heráclito, a saber, que es imposible bañarse dos veces en las aguas de un mismo río, ha sido corroborada, hasta la saciedad, por los análisis tan detallistas que elaboran las ciencias empíricas, cuyos exámenes más pormenorizados de la fina estructura de la materia nos muestran que, en la práctica, no cabe el reposo absoluto en este cosmos. El propio universo se encuentra en una dinámica de mutación incesante, según nos enseña la cosmología. Posee una historia. Sin embargo, las variaciones que experimenta el mundo no constituyen una metamorfosis real. Se circunscriben a confirmar el mundo en su mismidad. Existe, sí, el movimiento, pero éste obedece a un fin mayor: la estabilidad. El mundo, como un todo, permanece idéntico en su mismidad. Nada se crea ni se destruye: sólo se transforma. Toda hipotética mutación responde a leyes inexorables. Todo conjeturado cambio consolida el cosmos en su mismidad. Toda alteración queda entonces subordinada a la imposibilidad de que el mundo “se sustraiga” a sí mismo.

El mundo está condenado a ser él mismo, y a perpetuarse como tal. Sólo el nacimiento del individuo humano introduce la posibilidad de un “no-comparecer”, esto es, de un “escape” auténtico del mundo, de un “no ser mundo”, al tiem-

¹⁶⁵ “El hombre es (...) el ser vivo que *puede* adoptar una conducta *ascética* frente a la vida –vida que le estremece con violencia-. El hombre puede reprimir y someter los propios impulsos; puede *rehusarles* el pábulo de las imágenes perceptivas y de las representaciones. Comparado con el animal, que dice siempre “sí” a la realidad, incluso cuando la teme y rehúye, el hombre *es el ser que sabe decir no*, el *asceta de la vida*, el eterno *protestante* contra toda *mera* realidad. En comparación también con el animal (cuya existencia es la encarnación del filisteísmo), *es el eterno “Fausto”, la bestia cupidissima rerum novarum*, nunca satisfecha con la realidad circundante, siempre ávida de *romper los límites* de su ser ahora, aquí y de este modo, de su “medio” y de su propia realidad actual (...). El hombre puede sublimar la energía de sus impulsos en actividades espirituales” (M. Scheler, *El Puesto del Hombre en el Cosmos*, Losada, Buenos Aires 1994, 72; el subrayado no es nuestro). Puede que Scheler subestimase las capacidades “sublimadoras” de los animales (quizás deudor de un paradigma excesivamente mecanicista en zoología, contra el cual, en todo caso, pretendió rebelarse en *El Puesto del Hombre en el Cosmos*), pero la intuición de fondo a la que él apela se percibe con claridad: el hombre es, por excelencia, el animal que dice “no” a la realidad.

po que no se cesa de comparecer en el mundo. Propiciar que el mundo se prive de su “mundanidad” demanda, en definitiva, interrogar el mundo con pasión y entrega, y suscitar que de este acto de cuestionamiento brote la posibilidad de un *novum*, de un futuro ya no ceñido a reproducir los cánones heredados de un pasado que se limita, como la naturaleza, a repetirse en su inveterada mismidad, sino de un provenir que se erija en un espacio verdaderamente histórico. Auspiciar que el mundo sea menos mundo apunta, entonces, a vivir en la historia, que es el “no-comparecer” por antonomasia, la negación de toda mismidad, así como de toda autojustificación en el estado alcanzado: en ella se vislumbra el futuro.

Hacer del mundo menos mundo no exige, en modo alguno, destruir el mundo, luchar, ciegamente, contra él, con el único objetivo de liberarnos de la “mundanidad” (aspecto éste imposible, pues el ser humano no puede, por su propio concepto, dejar de encarnar un algo que “comparezca” como “fracción” del mundo). Si el individuo se limitara a “no-comparecer”, y perdiera su engarce con la realidad del mundo, abdicaría de cuestionar, críticamente, el mundo. Se habría transfigurado en una especie de entidad etérea, en un espíritu puro, como los ángeles de la escolástica; en una quimera vacua e irreal, por haberse desprendido de toda interacción fáctica con el mundo. El ser humano nunca puede convertirse en un exclusivo “no-comparecer”. La contradicción ha de pertenecerle de forma intrínseca. De lo contrario, no lograría desafiar el mundo, y se desvanecería su más genuina e inspiradora virtualidad. Sin contradicción no existe historia; sin negación no cabe, en el fondo, un mundo humano. Sostener que la meta de ese algo que “comparece no-compareciendo” reside en “desmundanizar” el mundo (o en, al menos, atenuar su “mundanidad”) insta a proclamar la autonomía de la historia, la cual opera, sí, en el mundo, pero se yergue también como un “no-mundo”, como un mundo aparte, en cuyos dominios sí resplandece la luz del futuro, y sí es posible lo insospechado, la novedad pura, aunque ésta aflore siempre desde una concatenación de elementos previos y, en cierta manera, esperables.

A diferencia de lo que acontece en la esfera del mundo, en la historia despunta un porvenir auténtico, y no cúmulos de transformaciones que sólo contribuyan a afianzar el mundo en su mismidad, al cumplir los férreos dictados de las leyes de la naturaleza. No existen “leyes” en la historia: en ella no cristaliza un *telos* sellado, sino un fin perennemente abierto, esto es, un futuro inasible (y, por tanto, un foco inextinguible de creación de lo nuevo). El *telos* de la naturaleza lo absorbe su propia mismidad: el mundo existe por sí mismo, y se “consume” y legitima en su mero existir. El mundo no precisa de un elemento externo que “explique” (en su acepción más honda) su existencia. Simplemente es, y con ello le basta. El mundo expresa autosuficiencia. La historia, en cambio, no se justifica. No subsiste para sí misma. Ignoramos hacia qué destino fluye el torrente de la historia, pero esta carencia, esta nesciencia concomitante a nuestra condición de “no-comparecientes”, favorece la intuición de la novedad, de la creación, del futuro real: al no saber para qué vivimos en la historia, y para qué hemos sido despojados de nuestro carácter de entidades puramente mundanas (aunque no cesemos de comparecer

como piezas que integran la gigantesca maquinaria del mundo), podemos edificar, hacendosamente, la historia. Sin la asunción de esta índole contradictoria, que opone el comparecer en el mundo al no-comparecer en el mundo, no emergería la historia, sino que prevalecería la reiteración de las dinámicas que gobiernan, mecánicamente, la vasta mismidad del mundo. La historia insta, por el contrario, el escenario presidido por la falta de mismidad. Incoa carencia pura y, por ello, búsqueda constante hacia una meta siempre incognoscible. En virtud de nuestra condición de receptores de esta posibilidad de ausencia de una clausura, de un cierre que repliegue la historia sobre sí misma, nos es dado constituirnos en individuos *stricto sensu*, y no en meros elementos integrados en esos ingentes engranajes que articulan el mundo.

Hacer del mundo menos mundo exige adquirir conciencia de nuestro imperativo de desafiarlo. Este deber no se infiere de ninguna normatividad ética. Su prescripción dimana, en realidad, de nuestra fatalidad más profunda: no podemos ser quienes somos sin retar el mundo; no podemos vivir libremente sin desafiar el mundo. Esta evidencia inocultable nos obliga a percatarnos de la necesidad de asumir nuestra tarea más íntima: la de interpelar, incesantemente, el mundo; la de cuestionarlo, sin reparos, en su mismidad, para así cincelar nosotros un espacio, el de la historia, en cuyos territorios no se imponga mismidad alguna, sino que destelle una apertura perenne, una “no-mismidad” inagotable que nos brinde, como ideal utópico (esto es, como cúspide nunca coronada), la libertad. No se trata, en definitiva, de atacar el mundo, de combatirlo para disipar su “mundanidad”, sino de interpelarlo, tal que, al experimentar la ausencia de una respuesta, al palpar cuán sordos se revelan los engranajes que acoplan el universo, nos convenzamos de que hemos de esculpir, nosotros mismos, un reino donde sí se atisbe la posibilidad de una contestación, un paraíso donde sí se escuche una voz que se conmueva ante nuestra interpelación: un espacio que no puede ser ajeno a la historia.

La perspectiva del cuestionamiento del mundo dista, enormemente, de la óptica del “cuidado”, a la que tanta relevancia atribuyera Heidegger¹⁶⁶. Para Heidegger, el cuidado responde, en realidad, al *factum* de la temporalidad y de la condición de “arrojado” que envuelve al *Dasein* (“la totalidad del ser del *Dasein* como cuidado quiere decir: anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) y en-medio-de

¹⁶⁶ En palabras de Heidegger, “el momento primario del cuidado, el anticiparse-a-sí, quiere decir, en efecto: el *Dasein* existe siempre por mor de sí mismo. Mientras está siendo, hasta su fin, se comporta en relación a su poder-ser. Incluso cuando, todavía existiendo, no tiene nada más ante sí, y ha cerrado su cuenta, su ser está todavía determinado por el anticiparse-a-sí. La desesperanza, por ejemplo, no arranca al *Dasein* de sus posibilidades, sino que es solamente un modo peculiar del estar vuelto hacia estas posibilidades (...). En la esencia de la constitución fundamental del *Dasein* se da, por consiguiente, una permanente inconclusión. El inacabamiento significa un resto pendiente de poder-ser” (*Ser y Tiempo*, 257). “El cuidado no es sino un “anticiparse-a-sí-estando-ya-en (el mundo) en-medio del ente que comparece (dentro del mundo). Quedan así expresados los caracteres fundamentales del ser del *Dasein*: en el anticiparse-a-sí, la existencia; en el estar-ya-en..., la facticidad; en el estar-en-medio-de..., la caída” (*op. cit.*, 270).

(los entes que comparecen dentro del mundo”)¹⁶⁷. Remite, en último término, al carácter de “ser para la muerte” que define al *Dasein*¹⁶⁸. El hombre ha de cuidar del ser porque debe resignarse ante “lo dado”, ante el mundo, ante la temporalidad, aunque esta diligencia, esta atención tributada al mundo, se comprenda como fruto de su vocación de convertirse en “pastor del ser”¹⁶⁹. Desde este enfoque, el hombre no se adueña del ser, sino que vive conminado a cuidarlo, a “abajarse”, a “reclinar la cabeza”, como el pastor que vela por la seguridad y el bienestar de sus silentes ovejas. Sin embargo, confinar el cometido de la humanidad a “cuidar” del mundo nubla la percepción de nuestra llamada a *crear*, a suscitar el *novum*, a “descuidar” el ser, para así forjar la historia. Las energías humanas no pueden concentrarse en la preservación aquiescente de lo dado, en la relación pacífica con lo que ya comparece como mundo, como mismidad, sino que han de derramarse hacia el desafío, hacia el ansia creativa, hacia ese anhelo que nos instiga a impulsar las energías del ser y nos induce a ensanchar las fronteras de la vida. Jamás se poseerá lo puro, lo abnegado, lo incondicionado, porque el amor, la belleza y la sabiduría nunca se agotan: nos “conquistán”, nos reclutan como siervos suyos, pero para vislumbrar esta tríada, bañada de limpidez, hemos de luchar, debemos afanarnos en empujar el ser, no en conservarlo en su estado, en su justificación presente, en su mutismo.

No hemos de cuidar el ser o el mundo, sino desafiarlos, porque sólo así inauguraremos el futuro siempre inconcluso. El cuidado sólo puede entenderse como tal en la medida en que precisamos del mundo para interpelarlo. Sin mundo, no existiría humanidad, porque sin comparecer en el mundo, no germinaría la posibilidad de “no-comparecer”, y de personificar el más elocuente y doloroso rostro de la contradicción. Sin embargo, nuestro imperativo (cuya normatividad, como hemos señalado, brota de nuestro carácter de contradicción al mundo, simultaneado con nuestra insoslayable condición de partes que componen el mundo) no reside en cuidar del mundo, en mantenerlo en una mismidad que se reproduce constantemente, y sólo busca perpetuarse en su ser, sino en desafiar, creativamente, el mundo, para así mostrar sus posibilidades latentes e incrementar el acervo de lo “factible”. Hacer del mundo menos mundo implica, en definitiva, propiciar que el mundo despliegue todo su potencial, como cauce indispensable para

¹⁶⁷ *Op. cit.*, 344.

¹⁶⁸ “El cuidado es estar vuelto hacia la muerte. La resolución precursora fue definida como el estar vuelto en forma propia hacia la posibilidad de la absoluta imposibilidad del *Dasein*, tal como fue caracterizada. En semejante estar vuelto hacia su fin, el *Dasein* existe en forma propia y en su integridad, como aquel ente que él -‘arrojado en la muerte’- puede ser” (*op. cit.*, 347).

¹⁶⁹ Como escribe Heidegger en la *Carta sobre el Humanismo*: “el hombre es el pastor del ser. Esto es lo único que pretende pensar *Ser y Tiempo* cuando experimenta la existencia extática como ‘cuidado’” (Alianza, Madrid 2000, 39). Esta consideración implica que: “el hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En este ‘menos’ el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad. Dicha llamada llega en cuanto ese arrojado del que procede lo arrojado del *Dasein*. En su esencia conforme a la historia del ser, el hombre es ese ente cuyo ser en cuanto ex-istencia, consiste en que mora en la proximidad del ser. El hombre es el vecino del ser” (*op. cit.*, 57).

alumbrar algo nuevo, aun cuando este *novum* haya de situarse fuera del mundo (no en el sentido de ubicarlo más allá del espacio y del tiempo, como se profesa en ciertas religiones y se predica en determinadas filosofías, sino de enraizado en el mundo, pero mediante la negación del mundo, esto es, a través de la asunción del peso lapídeo, mas impostergable, que comporta una contradicción jamás solventada).

No hemos de cuidar del mundo: nuestra tarea más honda estriba en desafiar, ilimitadamente, el mundo. Sólo así nos retaremos a nosotros mismos de manera concomitante, en cuanto elementos que hilvanan la textura del cosmos. Sin embargo, y para llevar a cabo este desafío al mundo, resulta imprescindible permitir, primero, que el mundo sea realmente mundo, y en él reluzcan todas sus virtuales. Para ello, para que el mundo “goce de su mundanidad”, sin sucumbir ante los artificios humanos que lo degradan y desnaturalizan, hemos de abrirnos a la ecología, debemos valorar el espacio compartido en cuyo verdor y en cuya frondosidad nos humanizamos, pero en cuya amplitud también nos descubrimos como seres de este cosmos, como vástagos confraternizados con las demás formas de vida. Necesitamos que el mundo se manifieste, máximamente, como mundo, para que nosotros logremos desafiarlo en su radicalidad, y así nos erijamos en la más elevada contradicción al mundo, tal que vislumbremos el horizonte de la novedad en todo su esplendor. Sólo si el mundo deviene, totalmente, en mundo, alcanzaremos nosotros nuestra plena humanidad: la de integrantes del mundo, los cuales comparecen, sí, en el mundo, pero desafían el mundo en su comparecer, y establecen, por tanto, un “no-mundo”, una “no-mismidad”, un “no-comparecer”. El *Ganz-Andere* alabado por los místicos y racionalizado por los teólogos, ese inconcebible pero inspirador “totalmente-otro” al mundo, ha de encarnarlo la humanidad, que reta, categóricamente, el mundo, al tiempo que no cesa de comparecer en el cosmos. No florece un reto lógico mayor que el de la coexistencia simultánea e irresoluta de los opuestos, sin una síntesis recapituladora que derrame la fragancia de la paz sobre esta fecunda discordia.

Una deidad que negase absolutamente el mundo, un espíritu empíreo entronizado fuera del orbe, un totalmente-otro al universo, que careciera de relación alguna con el cosmos (más allá de constituirse en eterna negación suya), no entrañaría un desafío tan primoroso, profundo y honesto como el irradiado por aquel ser capaz de cuestionar, radicalmente, el mundo, aun sin perder su vinculación con él. Ese ser se asienta en el individuo humano: un “totalmente-otro” al mundo que también comparece en el mundo; una criatura que representa, por tanto, la negación máxima del mundo, y para cuya tribulación no cabe cura, al expresar la insanable contradicción. Pero, nuevamente, para convertirnos en un verdadero “totalmente-otro” al mundo, hemos de procurar que el mundo sea máximamente mundo, y despliegue, de modo ilimitado, sus energías, su naturaleza, su fuerza, su vida. Debemos minimizar, entonces, las eventuales constricciones que el individuo humano imponga sobre el universo. Cuidemos del mundo, pero con la intención de desafiarlo radicalmente, para así intuir la novedad, y transformar la historia en

un espacio en cuyo seno sí exista futuro: en un “más allá” al presente y al pasado, cuyo rumbo no se determine de antemano; en un “más allá” que reniegue de toda mismidad potencial (enhebrada por patrones que se perpetúen y reproduzcan en los tiempos subsiguientes), para subordinar el pasado y el presente a lo ignoto y venidero, a lo que quizás nos inocule un temor mortecino, pero cuya apertura también podrá insuflarnos el hálito tonificador de la esperanza.

La tragedia más dolorosa que aflige al individuo humano se deriva de su carácter de desafío al mundo. En todos nosotros mora un ímpetu natural hacia la consecución de un estado de plenitud, de mismidad, de grata suspensión en una quietud que nos reporte sosiego. Sin embargo, nuestro ser más íntimo clama por cuestionar toda potencial mismidad, todo “equilibrio”. El impulso hacia la preservación, esto es, hacia la búsqueda de la configuración natural que otorgue una mayor estabilidad, le resulta ajeno, en gran medida, a la especie humana. Nuestras ansias imploran, con desvelo, inhalar el aroma de la felicidad, pero nunca logramos formular esta impetración de manera adecuada y universalizable. La felicidad permanece siempre como un ideal inasible para el corazón humano, como un límite asintótico que quizás oriente el sinuoso curso de nuestras aspiraciones, pero cuya esencia jamás se acota a unos márgenes que nos faciliten su comprensión, su “racionalización”. Tan sólo captamos tenues destellos suyos, una visión intuitiva de su contenido más profundo. La felicidad parece gravitar, justamente, en torno al hecho mismo de desafiar toda potencial mismidad; orbita, por así decirlo, en torno a la inconclusión que, como notara Heidegger, le pertenece, inextricablemente, al individuo humano.

Si no podemos afirmar, fehacientemente, en qué entiba el foco de nuestros anhelos, habremos de proclamar que la meta de nuestra especie radica en desafiar toda eventual mismidad, se refiera a la del mundo o a la de la propia humanidad en el mundo y en la historia. Hemos sido condenados, o bendecidos, a “comparecer no-compareciendo”, a encarnar una contradicción nunca superada, a definirnos desde nuestra indefinición. Sin embargo, y en virtud de ello, vislumbramos algo así como la libertad; una libertad indudablemente paradójica, pues continuamos atados al mundo, encadenados a un existir natural (y no podemos desprendernos de esta índole que nos compete inexorablemente), pero buscamos desafiar el mundo, y edificar nosotros nuestro propio mundo.

Porque sabemos que hemos de morir, tomamos conciencia de que yace en nosotros la posibilidad de desafiar toda potencial mismidad. Ningún individuo humano conquistará nunca un estado de mismidad, una definición que lo autojustifique: su irreparable destino, la muerte, lo impide. El fallecimiento nos confiere la oportunidad de desafiar todo estatus coronado, ya sea a título individual o colectivo. La muerte es dramática, e imprime el más temible sello de nuestra finitud, pero también graba la rúbrica más evocadora de la intensidad del reto que representamos. En este sentido, nada en la naturaleza muere, sólo el ser humano. Los demás seres que pueblan el mundo no perecen, sino que se limitan a

reincorporarse a la dinámica de la naturaleza, esto es, a la perpetuidad reiterativa que describe la mismidad del mundo. Sólo el ser humano fenece, porque sólo él adquiere conciencia de su inescrutable fatalidad. Únicamente en el ser humano estampa la muerte una interrupción abrupta de su reto al mundo, y no sólo el cese de una etapa para que se inicie otra, siempre dentro de los cánones promulgados por la mismidad del mundo. La muerte, en el ser humano, contribuye a afianzarlo en su condición de desafío al mundo. Esa tristeza tan estremecedora que genera, frente a cuya severidad sólo el sentimiento nos obsequia con un bálsamo revitalizador, constituye, ella misma, una manifestación nítida de que, para el ser humano, la muerte no se alza como un fenómeno más que lo inscriba, al igual que los restantes seres del mundo, en los mecanismos ciegos que rigen la naturaleza. Lloramos a nuestros muertos porque, además de comparecer en el mundo, nos percatamos de que nuestra esencia más profunda estriba en desafiar el mundo, y es en esta contradicción tan aguda y desgarradora donde late la verdad insondable de nuestro ser. La muerte nos confirma como desafío al mundo, pero también nos revela, en un espejo transido de amargura, nuestro carácter de “algo que comparece”, de parte integrante del propio mundo. La muerte no hace sino incidir en esa dolorosa contradicción que personificamos.

1.2. La entraña de la libertad

La libertad, contemplada como un poder frente al mundo, se reduce a mera autonomía. No se erige en libertad “libre”, en una libertad no sometida a mismidad alguna (ya sea la del mundo o la encarnada por la propia subjetividad que persigue, denodadamente, su independencia con respecto al cosmos que la circunda). La autonomía expresa, entonces, el ensimismamiento de la libertad, su oclusión sobre ella misma, su oscuridad. Su único afán radica en desafiar el mundo, pero ese reto, esa pulsión contra un universo que le resulta demasiado angosto y desazonador como para calmar sus ansias más profundas, no se traduce en voluntad de crear una luz nueva, en anhelo de impulsar el ser, en deseo de crecimiento. Obnubilada por sí misma, embelesada por el ardor que ella exhala, por su propia fuerza, por esa capacidad de decidir, de tomar las riendas de la vida, de “emanciparse” (al menos en apariencia) de la necesidad que preside el mundo, la conciencia circunscrita a su autonomía no se entrega a crear. No florece el espíritu de desprendimiento en su seno, el alma de la abnegación, la belleza de brindarse, imbuida de hondura y valentía, a expandir las energías de la vida, a ensanchar los horizontes de lo posible, a ver más allá de lo dado, para así fraguar, ella misma, un mundo nuevo, donde “lo dado” no se constriña a lo que ofrece la mismidad del mundo.

Henchida de sí, ufana de su innegable pujanza, la conciencia unilateralmente autónoma vence, sí, las determinaciones impuestas por el mundo, pero sucumbe a sí misma. Triunfante frente al mundo, separada del cosmos gracias a su penetración consciente, a su perspicacia, al poder que emerge de su capacidad de

reflexión, opta por una introspección cuya flaqueza la sume, sin embargo, en una áspera orfandad: se ha desligado, voluntariamente, del mundo, pues su desafío a lo externo, a la mismidad que dimana de un universo áfono y rendido a la más ciega necesidad, le ha permitido percatarse del extraordinario valor ostentado por su conciencia, por su libertad, por su “mundo”; pero tan pronto como franquea la entrada a ese orbe arcano, a ese universo que ella misma regenta, sólo encuentra oscuridad, incompreensión, soledad.

Entusiasmada por el poder de la conciencia, de la subjetividad, de esa atalaya inexpugnable que apuntala la individualidad, de ese ámbito secreto en cuyas aguas nadie más puede bañarse, creía llegar a vislumbrar la libertad en ese paraíso recóndito y egregio, pero sólo se topa con el más agrio de los silencios, con un pozo sin fondo, con una lúgubre melancolía. Este desasosiego en ocasiones la incita, tentadoramente, a volver al mundo, a retornar, como hijo pródigo, a su patria terrena, añorante de ese becerro de oro esculpido por la naturaleza, para comprenderse como un ser del mundo y para el mundo, dotado de una complejidad que lo inviste como cúspide de esa palpitante trama evolutiva que lo hilvana todo con todo, y teje la gigantesca costura que vivifica el noble árbol de la vida.

La conciencia libre ha de abrirse a la creación, pero antes ha de ofrecer su libertad a la humanidad: ha de sacrificarse, ha de comprometerse con el amor, con la belleza y con la sabiduría; ha de *crecer* y rescatar su libertad del abismo que representa la mera autonomía. Sus ojos deben absorber la luz que irradia el mundo humano: la superación de la rasa individualidad en el anhelo de vida en común. Ha de apasionarse ante las creaciones avivadas por la humanidad a lo largo de los siglos. Ha de asumir una tarea, una responsabilidad, una ética que vigorice su libertad, para convertirla en una política, en un proyecto que legar al mundo. Ha de destilar su yo, su núcleo subjetivo, esa solemne y misteriosa esfera en la que cristaliza su individualidad, para extraer su esencia más profunda y sustanciosa: esa herencia con la que obsequiar a las generaciones venideras; aquello que no se agote en su propia individualidad, sino que trascienda la angostura ínsita a su subjetividad, para así interiorizar amor hacia los demás hombres y mujeres. Su libertad abandonará la lobreguez inoculada por un enfrentamiento despiadado con el mundo, cuya virulencia eclipsaba toda vocación tras ese reto incesante a la mismidad del cosmos que comparece ante la conciencia, tras esa extenuante “libertad contra el mundo”. Se metamorfoseará en “libertad con el mundo”, en paz, en reconciliación, en armonía. Empezará, así, la tarea política, la responsabilidad de crear un mundo más humano, donde saborear la riqueza de la vida, la fecundidad de la naturaleza, y degustar, al mismo tiempo, la savia que brota de la humanidad, el néctar derramado por las creaciones humanas. Su esperanza y su tesón se volcarán a propiciar que florezca un futuro en el que ampliar el círculo del ser.

Un mundo hermanado con la naturaleza, una concordia entre todas las formas de la vida, una humanidad plenamente integrada en ese cosmos en cuyos frondosos suelos se hundan sus raíces más genuinas, condensará, así, la meta a co-

ronar por esa “libertad con el mundo” (la cual ansía forjar un espacio armónico, donde la humanidad se sienta, ante todo, como la propia naturaleza que se habla a sí misma, como un mundo ya no falto de palabras). Sin embargo, ese equilibrio se nos antojará, a la larga, insuficiente. Quizás insufla paz, sosiego, tranquilidad, pero la conciencia no puede permanecer en ese estado: necesita escapar a toda mismidad, como si se viera impulsada por un “extatismo” irredento, que la obligase a trascender, perpetuamente, lo dado, a bogar hacia mares desconocidos, en una perenne huida hacia delante, allende toda mismidad, para palpar la entraña que enhebra el ser y moldura la vida. Ella ha de conducir el rumbo del ser. Por ello, se consagrará a una libertad “más allá del mundo”, a una libertad creadora, a una libertad libre, solidaria, fusionada con la naturaleza y con la humanidad, y se predispondrá, definitivamente, a la consecución del *novum*, a la creación.

1.3. De la variabilidad a la intuición pura

La humanidad encarna la cúspide de la fuerza creativa de la vida. Somos el resultado de un arduo proceso, de una lucha infatigable por expandir las energías de la vida y de la autonomía, frente a todas aquellas potencias que la desafían: frente al impulso a la inercia, a la muerte, a la ausencia de actividad autorregulada. Nuestro deber estriba en ampliar, aún más, los horizontes de la vida, para desplegar, con mayor intensidad, las posibilidades del ser: hemos de alcanzar el espíritu, esto es, lo puro, lo completo, lo infinitamente creativo. De entre las muchas orientaciones que pudo haber tomado la evolución, una nos ha conducido hacia grados de complejidad crecientes en la esfera de la vida, para suscitar, eventualmente, la luz de la conciencia. No sabemos qué se nos ha deparado, hacia dónde se dirigirán las energías de la vida después del tiempo reservado a la humanidad, pero debemos “agotar” las posibilidades que nos ofrece una naturaleza convertida en vida consciente, en vida que se sabe vida, en vida que se vive a sí misma.

Quizás hayamos surgido por azar, pero no concibamos lo fortuito como una realidad trágica, sino como la rúbrica del don, de lo inesperado, de la maravilla de despertarse en este universo inundado de creatividad. Atesoramos el don de la vida, la evidencia tan fascinante de que en el seno de la rígida necesidad que gobierna la naturaleza haya florecido la creatividad (es más: en el espacio infinito del ser, ha de tener cabida el “*novum*”). Expansión de las energías de la vida: he aquí un fin en sí mismo, lo trascendente, lo permanente, el don, la fortuna. Queda la experiencia, la proeza de la finitud, la oportunidad de contribuir al cultivo del vigor que exhala la vida. Luchemos entonces por el espíritu.

El hombre no es un ser-en-el-mundo: es un ser-contra-el-mundo. El hombre debe contradecir la mismidad del mundo, hasta encontrar la unidad verdaderamente pura, el mundo auténticamente libre, su “propio mundo”, y no el universo gélido y ensimismado que se alza ante él. La mismidad del mundo, en cuanto mero comparecer, no constituye una unidad límpida, una luz susceptible de intuirse con una hondura incapturable para cualquier noción. Sólo una unidad que

portara en sí la fuente de su no-comparecer podría considerarse pura, esto es, libre: una unidad que jamás se convirtiera en objeto de aprehensión alguna. Una unidad no objetiva, pero presente también en el mundo, esto es, en el espacio y en el tiempo (por lo que tampoco se recluiría al esquivo ámbito de la subjetividad), sólo despunta en el amor, en la sabiduría y en la belleza. Siempre podemos amar más, conocer más y con mayor profundidad, ansiar más belleza. A estas realidades remiten todo poder, todo concepto y todo deseo.

Sin embargo, amor, belleza y sabiduría, como unidades puras a cuyo arcano reino sólo accedemos mediante la intuición, no representan el comienzo del itinerario del ser, sino su término. La multiplicidad fenoménica no sucede a la unidad pura de la conciencia consigo misma (a diferencia de lo que postula la filosofía de Hegel: la idea que se autoenajena en la materia), sino que la unidad primordial nos retrotrae al mundo, en cuanto mero comparecer: apela a la “me-reidad” del universo, a la afirmación de la identidad por sí misma y para sí misma. La conciencia irradia un desafío al mundo, y ha tenido que advenir después del mundo, desde el propio mundo y como elemento del mundo. Si la conciencia entraña negación, esto es, desafío a lo dado en cuanto que dado, sólo podía surgir a partir del mundo, nunca antes que el mundo. La conciencia ha retado el mundo, porque lo ha cuestionado en su mero comparecer, para destruir su unidad auto-suficiente, pero ha sido el propio mundo el que, en virtud de unos mecanismos que lo consolidan en su mismidad, ha suscitado su más pujante desafío.

La pérdida de la unidad primigenia, el desvanecimiento de la mera mismidad, con la emergencia de la conciencia y con el inicio de su cuestionamiento radical del mundo, abre el espacio para la búsqueda de la unidad verdadera, cuya profundidad no se limite a confirmarse a sí misma en su raso comparecer, sino que se revele inasible para toda objetivación. Esta unidad sólo se palpa en la tríada integrada por el amor, el conocimiento y la belleza, cimas que evocan una intuición primordial: la del ser en su pureza. No brillan al comienzo, sino que resplandecen al final del dinamismo tejido por el mundo y protagonizado por la historia. Mundo e historia no han procedido desde la unidad hasta la pluralidad-unidad, sino desde la unidad como mera mismidad, desde la unidad cerrada sobre sí misma, incapaz de crecer y de transformarse, hasta la unidad pura bajo cuya luz germina, consustancialmente, su propia relativización. Sólo en esa unidad se supera toda dualidad, toda escisión entre objetividad y subjetividad. Amor, conocimiento y belleza resultan objetivos en cuanto subjetivos, pero, aun en su subjetividad, comparecen en el mundo, por lo que también se “manifiestan” objetivamente. Encapsulan intuiciones puras, cuya “inefabilidad” contiene en sí la semilla de su infinita superación.

Para alcanzar una idea lo más depurada posible del amor, de la sabiduría y de la belleza, hemos de cuestionar la multiplicidad, esto es, la dependencia que sufren estas realidades con respecto a las distintas esferas del mundo y de la historia. De esta manera, llegaremos desde lo subsidiario hasta lo incondicionado (cuya

luz pura e inextinguible puede comparecer también en el mundo y en la historia, aun como intuición: es la supremacía de la pureza, cuya ductilidad franquea los robustos muros que fortifican toda antinomia).

Tanto el individuo como la humanidad han de contradecir el mundo y negarse a sí mismos, hasta alcanzar la intuición pura, “su mundo”, su libertad, su sentido. Esta meta sólo se corona si se vencen las determinaciones que nos impone el mundo, las “mismidades” que nos impiden gozar de nuestra propia subjetividad. Se trata de un camino incierto, pero esa insatisfacción que nos inflige el cosmos nos conmina, a título individual y colectivo, a emanciparnos de la tiranía ejercida la mismidad del ser del mundo, para penetrar en un mundo ya no ensimismado, en un mundo colmado de libertad, en un mundo donde la voluntad no deba someterse a los fríos cánones dictados por la necesidad, sino que logre entregarse a la contemplación, a la “actividad quiescente”: a aquello que trasciende espacio y tiempo (toda particularidad), para llevarnos más allá de nosotros mismos, pero sin renunciar a nuestra propia subjetividad.

- *La búsqueda de la intuición pura por el individuo*

La manifestación menos depurada del amor, de la sabiduría y de la belleza contemplará estas realidades como las proyecciones de uno mismo a través de la mediación de la naturaleza, de la sociedad y de la historia. En esta determinación, la sabiduría, el amor y la belleza aparecerán como realidades máximamente externas a nosotros. Nos resultarán enteramente ajenas. Concebidas como meras extrapolaciones de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, nos veremos incapaces de captar la pureza, la abnegación, la entrega, lo incondicionado. Nos sentiremos apresados por estructuras cuya angostura nos ciega ante la posibilidad de un sentido, de una creación, de un *novum* verdadero que nos abra a los ilimitados horizontes que presiden el ser. Nuestras ansias se encontrarán, entonces, secuestradas por el *hic et nunc*, por la fragilidad ínsita a una coyuntura destinada, inexorablemente, a cambiar. No aprehenderemos nada permanente. Todo se nos antojará transitorio. Todo sucumbirá ante el devenir, ante lo mutable: ante la nada, en definitiva. No se alzarán, de hecho, nada que contemplar, nada que sentir, nada por lo que vivir, pues todo nos lo dispensarán potencias ajenas a nosotros mismos. Todo lo crearemos mediado, y todo se perfilará ante nosotros como una mismidad ingobernable que otros poderes (humanos o naturales) nos imponen como pesadas losas. No lograremos penetrar en la esfera de lo inmediato, de aquello que desafía, incesantemente, toda mediación, toda mismidad, toda determinación: toda negatividad, en suma.

En ese escenario, amor, sabiduría y belleza emergen como vacuas ilusiones, como epifenómenos de dinámicas históricas, sociales o naturales, y capitulamos ante la tentación de pensar que una explicación genética basta para agotar el significado que envuelve cualquier realidad, para “aprisionar” el *novum* latente en todo desarrollo del ser, en toda cúspide coronada por la evolución de la vida

y jalonada por la historia de la conciencia. Nos abandona la magia de la vida, la capacidad de fascinación, el anhelo de sorpresa, y nos encerramos en una oscura cárcel saturada de apariencias, de fenómenos, de irrealidades, de ficciones que fuerzas extrañas, foráneas a nuestro espíritu, establecen inercialmente. Se apodera de nosotros la apatía, el desánimo, el malestar. Perdemos la energía, y nos avasallan realidades que siempre se nos mostrarán externas. En lugar de expandir los horizontes de la vida y ensanchar las fronteras del ser, nos conformamos con lo dado. Nos rendimos ante la mismidad. Renunciamos al ímpetu creador. Rehusamos trascendernos a nosotros mismos. Sólo queda la nada, el sinsentido, el desvanecimiento de toda voluntad de vida, de juventud, de frescura. Mueren las artes, se marchita la sabiduría y se recela del amor.

Dentro de estas proyecciones, máximamente externas a nosotros, destaca una que se aleja, con mayor radicalidad, de la pureza, del esplendor, de la entrega a lo incondicionado que se transparenta en la sabiduría, cristaliza en el amor y se trasluce en la belleza: aquélla que concibe estos bienes no como intuiciones puras, sino como la “mediación mediada” de la sociedad a través de la experiencia de conflicto. Ésta se proyectaría en el amor, en la belleza y en la sabiduría, como vanas entelequias epifenoménicas, cuyos espejismos ocultarían la trágica evidencia de una lucha constante y despiadada que enfrenta a unos hombres con otros por la conquista de la hegemonía. El poder, lo genuinamente externo a nosotros, aquello que “poseemos”, “agotamos”, “corrompemos”, porque nos remite siempre a un horizonte transido de insalvable finitud, y jamás refleja una realidad que lo trascienda (una luz más pura, capaz de brindarnos esa libertad que tanto añora nuestro espíritu), parece yacer en la base del amor, de la belleza y de la sabiduría, las cuales se interpretan como rúbricas de un anhelo irrestricto de poder, de dominio, de avasallamiento, de imposición de mi subjetividad sobre la de otros. No se capta la subjetividad pura, aquello que nos uniría ilimitadamente como humanidad, al tiempo que ensalzaría nuestra propia individualidad. No se percibe un espacio más amplio donde albergar la entrega, la autenticidad, la pureza, el don, sino que todo se reduce a un egoísmo latente, y en todo se esgrime un afán insaciable de poder.

Para escapar de ese dramático abismo, hemos de rebasar esa esfera tan absorbente fraguada por el conflicto, por las luchas de poder, y situarnos en la dinámica que teje la historia universal. La coyuntura presente ha de diluirse en la historia, en un marco provisto de una mayor holgura, en un escenario en cuyo seno se atisbe también la magnanimidad, la creación, la búsqueda sincera del amor, de la belleza y de la sabiduría. Liberados de los estrechos márgenes establecidos por el *hic et nunc*, por una sospecha irredenta que en todo palpa lucha, conflicto, tensión, dialéctica insanable, encontraremos en la historia un bálsamo, pero no un refugio falso, engañoso, etéreo, sino un espacio dotado de mayor libertad, en cuya extensión tanto el individuo como la humanidad puedan ser rescatados de las constricciones dictadas por el momento, por ese “ya” en el que no impera paz alguna. La mediación no la instaurará la sociedad en su vertiente conflictual, sino

la sociedad como historia. Lo conflictual, lo negativo, cederá el testigo a la historia universal, al deseo humano de vivir a lo largo del tiempo y de buscar lo permanente, esa luz que cada época lega a la posteridad, esa intuición pura, inagotable, ajena a la inderogable caducidad de la materia y a la fría necesidad del intelecto: la libertad como voluntad. La historia se valorará ahora como el decurso de la voluntad humana. No la analizaremos como una fuerza ciega u omnímoda, emancipada de la voluntad colectiva, sino como un dinamismo, como una efervescencia desde cuyas raíces se han proyectado anhelos vehementes de amor, de sabiduría, de belleza: ansias de vida, de ser, de novedad, de trascendencia sobre lo dado, de superación de la mismidad.

Sin embargo, la historia no nos ofrece ese espacio bendecido con una entrega pura: esa intuición irreductible, esa esfera de permanencia, esa limpidez que nos confiera una libertad infinita (al consagrar toda voluntad y toda razón a la contemplación de algo que, sin embargo, no anule nuestra subjetividad, sino que nos brinde un mundo susceptible de aprehenderse como “nuestro mundo”). La historia se revela demasiado vasta, demasiado genérica, demasiado impersonal, demasiado tenebrosa como para discernir en ella una luz permanente, no subsumible en una mera concatenación de ansias indómitas de poder. En ella, continuamos ajenos tanto a nosotros mismos como a la más elevada pureza de la intuición. Prima todavía el sinsentido, el divisar una ingente historia plagada de acontecimientos de meta incierta: un pasado inabordable, en cuyas profundidades podríamos hundirnos indefinidamente sin esclarecer nada, sin obtener significado alguno, para internarnos, nuevamente, en el letal vacío que cubre, con sus infinitas redes, la nada. Bucear en lo pretérito infunde, sí, inspiración, nos permite deleitarnos con las gestas protagonizadas en el pasado, con la belleza ya alcanzada, con la sabiduría ya degustada, con el amor ya sentido, pero también nos abrumba. Es colosal el peso de la historia, y es demasiado oscuro su rumbo. No se percibe, con la suficiente nitidez, una luz que perdure, una realidad que nos supere ilimitadamente, y nos permita entregarnos a una pureza incommovible, a una mismidad no-mismidad, a una libertad verdadera, a un desafío puro cuya limpidez nos insuffle, sin embargo, el hálito de la paz.

La mirada volcada hacia el pasado nos estremece, nos ahoga en una inmensidad inflada de eventos. Pero otear el futuro también nos desasosiega, y nos distancia de la escarpada senda que conduce hasta la viveza pura, hasta la libertad: hasta ese dinamismo que no sucumbe ante mismidad alguna, pues desvela lo permanente, aquello a lo que podemos entregarnos con decisión, aquello que sacia nuestra voluntad, nuestro intelecto, nuestro anhelo de frescura, de energía, de vida (nuestro deseo de un poder que no se agote en sí mismo, sino que nos abra a espacios nuevos y más amplios, en cuya creatividad respiremos brisas revitalizadoras). El futuro entraña libertad, ya que equivale a emanciparse de las cadenas impuestas por el presente y el pasado, pero siempre cabe la sospecha de que el porvenir se limite a reproducir lo ya incoado en el tiempo pretérito, y compendie un simple despliegue de la semilla ya plantada. No es fácil inhalar el viento de la li-

bertad en un futuro incognoscible, pero ligado, inextricablemente, al tiempo precedente. Toda novedad se nos antoja ilusoria, vana, imposible. Sólo existen causas concatenadas, y el futuro comporta el crecimiento de ese germen ya sembrado en el pretérito más remoto. El pasado contiene, *in nuce*, todo porvenir. ¿Dónde, entonces, la libertad, la intuición, la pureza, la inmediatez? Amor, sabiduría y belleza se interpretan como productos confeccionados por determinadas épocas de la historia, como momentos transitorios. Nada se preservará. Todo se disolverá; todo palpito de pureza se disipará. Sólo triunfará un desplazamiento incesante hacia un foco ignoto, en una historia inconclusa e insondable. No captaremos ninguna limpidez, ninguna intuición pura, nada a lo que merezca la pena dedicar nuestra subjetividad. Amor, belleza y sabiduría se verán ineluctablemente cautivos de la historia. Todo consistirá, entonces, en historia, pero en una historia en cuyo seno no cabe novedad: en una historia en la que no se alza la juventud verdadera, lo flamante, la frescura, la ruptura con esa madeja tan trabada que entrelaza lo pasado con lo futuro.

Hemos de “descender” a una realidad más profunda que la historia, de la misma manera que hubimos de sumergirnos en la totalidad del tiempo humano para abandonar un presente conflictual, donde sólo parecían prevalecer luchas y deseos insaciables de poder. Hemos comprobado que la historia no nos otorga esa libertad tan anhelada, esa vida, esa permanencia que, sin embargo, abrigue la novedad. La historia nos seducirá por su variedad, por su policromía, por su sinfín de hombres y de mujeres diferentes que han impreso sus respectivas e inimitables huellas, pero nos desasosegará por su enormidad. No basta con buscar consuelo en las glorias pretéritas, ni con admirar esas obras bañadas de amor, belleza y sabiduría que las manos de la humanidad han esculpido en el pasado, porque se yergue un hiato infranqueable, una muralla inexpugnable, y nuestro espíritu clama por lo incondicionado, por una luz independiente de ese inexorable devenir que tutela el tiempo. Hemos de anegar nuestra voluntad e inundar nuestro intelecto con un aire investido de mayor frescura, con un viento más plácido. No miremos a la historia, sino a la comunidad humana, a la sociedad, a lo que ha existido en todo tiempo humano. Persistamos, sí, en el tiempo de la humanidad, fascinados por su riqueza, por su creatividad, pero exploremos la belleza, el amor y la sabiduría en la humanidad misma, en la vida en común, en la compartición de una misma alma que nos hermane. El amor, la belleza y la sabiduría se juzgarán, entonces, como las proyecciones de la propia sociedad, como las “mediaciones mediadas” a través del ímpetu que irradia lo social. Ya no se concebirán como momentos transitorios en la historia de la humanidad, como sueños recónditos ya desterrados de la conciencia e inasequibles en nuestra era, sino como las rúbricas de lo más genuinamente humano: nuestra naturaleza social. En la humanidad vislumbraremos el amor, la belleza y la sabiduría, en cuya luz se manifestará, con clarividencia, de qué modo se relacionan entre sí los distintos seres humanos como sociedad.

Sin embargo, la sociedad constituye siempre una abstracción. Nuestros ojos no observan la sociedad, sino a individuos, a hombres y mujeres que suspiran por

la vida, por la felicidad, por la libertad, por la acción, por la frescura, por el brío del placer. El amor, la belleza y la sabiduría no pueden acariciarse, entonces, en la sociedad, sino en individuos concretos. En este escenario, amor, belleza y sabiduría se personifican en hombres y mujeres específicos, quienes ya no se limitan a representar la sociedad. La mediación social ha sido abolida, para así descubrir lo permanente, lo puro, en quienes nos rodean. En ellos, vislumbramos destellos de infinitud, de esa profundidad inagotable ofrecida por la alteridad, por el momento revelador exhibido por quien condensa, como yo, un límite del mundo, una subjetividad, un infinito potencial, una fuente creadora cuyas aguas encapsulan mayor pujanza, mayor celo innovador, que toda la gigantesca maquinaria del universo. Tanto la historia (incluso si la liberamos de cualquier dialéctica que la perfore con su afilada lanza) como la sociedad se nos antojarán demasiado vagas, demasiado genéricas, incapaces de amparar un sentido, una permanencia, la pureza inherente a lo incondicionado. Dirigiremos nuestra vista al rostro, al semblante siempre inédito, a la rúbrica de la frescura, de la creatividad, del don, de la novedad, de la sorpresa.

En cada individuo discerniremos, así, la huella de la unicidad, de lo que no sucumbe a mismidad alguna, pues se erige en mundo frente al mundo, en desafío a la áfona mismidad que preside el cosmos. Nos entregaremos al amor, a la belleza y a la sabiduría en los demás; no en un otro abstracto, en ese áureo templo consagrado a una humanidad cuya indefinición no nos compromete a nada, sino en el corazón de cuantos nos circundan. En ellos, percibiremos esa permanencia que tan afanosamente buscamos; esa intuición, esa inmediatez, esa libertad frente a toda mismidad. Los cantos épicos tributados a la bondad de la estirpe humana nos parecerán vanos, porque habremos contemplado en rostros inigualables (autónomos frente a cualquier categoría, irrepetibles, no subsumibles en ningún género) lo inmediato, lo incondicionado: una luz tan digna y enaltecida que nos invita a darnos, abnegadamente, a ella, para así respirar el aliento de la vida, de la verdad, de la libertad. Entonaremos, entonces, un himno declamado al amor, a la belleza y a la sabiduría, pero estos bienes se incardinarán ahora en figuras concretas que hayan ennoblecido el pasado y el presente: se recapitularán en seres de carne y hueso que exhalan frescura, porque integran lo universal y lo particular, pues retan la mismidad del mundo, aun sin sucumbir a otra mismidad (al no expresar abstractos ideales, sino intuiciones puras, canalizadas a través de su vida, de su sello insólito e irreproducible).

Sin embargo, pronto nos sabrán a poco esas huellas de amor, de belleza y de sabiduría que palpamos en nuestros semejantes, en su alteridad, en su unicidad. Amor, belleza y sabiduría, esa tríada que refleja la unidad pura, primigenia, inextinguible, y cuya hondura converge con la fuente de la libertad, de la vitalidad, de la creatividad, no pueden constituir meras proyecciones de lo humano (tal y como lo hemos atisbado en la faz de nuestros semejantes). La humanidad, la historia, la sociedad...: todas nos sugieren vastedad, un campo casi inagotable de inspiración, pero todavía se nos muestran como escenarios demasiado “ensimis-

mados”. El tiempo de la humanidad pasará, mas nosotros buscamos una luz permanente, un lazo que nos vincule al poder originario del ser, a la matriz del universo, a la fuente radical, a la intuición más profunda, a la entrega más abnegada. Por inmenso que resulte el reino de lo humano, por mucho que condense en sí todo el poder que atesora la vida para forjar complejidad, por mucho que, desde su pequeñez, estremezca el cosmos con esa fuerza tan gloriosa que dispersa su intelecto, no agota la variedad intrínseca a la vida. Hemos de dirigir nuestra mirada a la naturaleza, y no buscar el amor, la belleza y la sabiduría en la mediación fijada por lo humano, sino en la encauzada por el mundo, pero por una naturaleza no concebida ya como mismidad, sino como frescura, como creatividad, como un autotranscenderse perpetuo que incoa el germen de la libertad. Así, abrazaremos, en la naturaleza, un algo sagrado, un algo “divino”, un algo que rubrica ese poder infinito del ser, esa fuerza inacabable de la que todo surge y en la que todo confluye.

En la naturaleza palparemos belleza, amor (como creatividad, como vitalidad, como capacidad de servir a un fin que trascienda lo inmediatamente dado), sabiduría, pero rápidamente se nos antojarán, de nuevo, realidades demasiado “ajenas” a nosotros, demasiado alejadas de la intimidad que cubre nuestro espíritu. Habremos de descender a suelos aún más profundos, habremos de ahondar aún más, hasta llegar a las raíces de la voluntad, del intelecto, de la vida. El verde de la naturaleza no nos sacia, no nos devuelve a lo puro, a lo que no se halla mediado por las constricciones sociales e históricas, porque la naturaleza fortifica, ella misma, una sólida barrera, y levanta un límite demasiado angosto y robusto. No florece un amor verdadero en la naturaleza, un amor que nos abra a la debilidad, al don, y no sólo al triunfo de la fuerza y de la propagación de las energías de la vida: un amor que nos exhorte a venerar la fragilidad, la vulnerabilidad, para así crecer conjuntamente, y ensanchar el estrecho margen que circunda nuestra voluntad.

La sabiduría de la naturaleza obedece a la mera necesidad, al cumplimiento de leyes inexorables que, como efectos concomitantes, gestan creaciones dotadas de una belleza fastuosa. No se persiguen ni la sabiduría ni la belleza en sí mismas. Todo continúa mediado por un fin ajeno a nuestro espíritu, por una concatenación de medios que nos conducen hacia una meta ignota, hacia una oscuridad, hacia una falta de sentido. Hemos de zambullirnos en aguas más profundas. No basta con liberarnos de las mediaciones decretadas por el afán irredento de poder, promulgadas por esa dialéctica insumisa que percola a través de los poros e intersticios de la historia; tampoco con despojarnos de todo apego hacia la historia, hacia su magnificencia, hacia esa capacidad tan asombrosa de evocación de la que goza: la historia inspira nuestra imaginación y nutre nuestros ideales, pero también se comporta como un manantial regado de nostalgia, como un hontanar que derrama indefinición, y cuyas aguas pueden secuestrar nuestra creatividad. Sin embargo, la sociedad (ni siquiera la comunidad humana, recogida en esa intimidad tan entrañable con quienes nos rodean) no nos proporcionará la inme-

diatez, la limpidez: la pureza que nos permita vislumbrar lo incondicionado, lo digno de absorber nuestra entrega y de concentrar nuestra abnegación. Por su parte, la “mediación inmediata” ejercida por la naturaleza ya no nos valdrá. En la naturaleza experimentaremos, sí, la inmediatez ínsita a un poder creador, pero nuestro anhelo de sabiduría, de amor y de belleza se proyecta todavía sobre una mismidad: la que permea el vasto reino de la naturaleza, cuya indolencia se nos revela demasiado extraña, mediatizada por fuerzas que se nos imponen como arcanas losas. Hemos de descender desde lo epifenoménico y fenoménico hasta lo puro, hasta lo inmediato, hasta lo incondicionado.

Advertiremos, así, que sólo en nuestra interioridad más inasible, en esa inescrutable esfera que envuelve nuestra conciencia, pueden morar la sabiduría, el amor y la belleza. Ni la historia, ni la sociedad, ni la naturaleza acogen su grandeza, su libertad, su resistencia a sucumbir ante límite alguno, su “autotrascenderse” ilimitado: su inmediatez. Será, ahora, en ese críptico abismo que representa nuestro *ego* donde buscaremos la belleza, el amor y la sabiduría. Las contemplemos, primero, mediadas a través del universo ético. En la ley moral, en la voluntad santa de Kant que se afana en cumplir un imperativo categórico, una prescripción universal que dimana de la libertad más egregia que posee la razón, palparemos el hálito del amor, de la belleza, de la sabiduría: de la intuición, de la vida, de la creatividad. En el amor, en la belleza y en la sabiduría cristalizarán expresiones preclaras de la norma moral, del deber, del cumplimiento de una obligación que nos trasciende, de una ley incondicionada que nos vincula a lo eterno, a lo insondable, a lo incorruptible.

Sin embargo, el ámbito de la moral pronto se nos antojará harto estrecho, excesivamente cuestionable, demasiado dependiente de las mediaciones urdidas por la historia, por las culturas, por las sociedades. Difícilmente atisbaremos en él una luz permanente, una rúbrica auténtica de lo incondicionado. Lo interpretamos como un dominio demasiado “externo”, “mediato”. No existe intuición pura de una luz que nos desborde, porque la moral adolece de rigidez, ahoga la voluntad y nos subsume en el cumplimiento de un deber ciego. Poco espacio queda, en ella, para la creatividad. La moral se alza, más bien, como el epítome más decoroso de una necesidad contra la que es inútil luchar, si queremos ser humanos y vivir, dignamente, en sociedad. Precisamos de algo más puro, más profundo, más interno a nosotros mismos. Contemplemos, así, el amor, la belleza y la sabiduría como las manifestaciones de nuestros anhelos más recónditos, de nuestras ansias inveteradas, de nuestra voluntad consciente y de nuestro impulso inconsciente. Brotarán, entonces, de lo más hondo de nuestro psiquismo, de ese abismo que teje nuestra subjetividad, ya no mediatizada ni por la historia, ni por la sociedad, ni por la naturaleza, pero tampoco por esa ley moral que cada espíritu “detecta” en el seno de su conciencia. Hemos de descender aún más, para llegar hasta la incomunicabilidad del *ego*, hasta sus más arcanas energías, hasta sus más feroces ambiciones. En las profundidades del *yo* palparemos ese vestigio de pureza; ese retazo de inmediatez, de creatividad, de vida, de frescura, de rebelión contra toda

mismidad. Nos entregaremos a nosotros mismos, a vivirnos. Encarnaremos nuestra propia inmediatez, y crearemos palpar, en ella, lo inmediatamente puro, lo incondicionado: el absoluto libre, noble y voluntarioso que incoan el amor, la belleza y la sabiduría, cuando capturan nuestra mente y atrapan nuestro deseo.

Pronto se desvanecerán, sin embargo, las ilusiones concitadas. El *yo* se muestra aún demasiado angosto, demasiado rígido como para custodiar el don del amor, de la belleza y de la sabiduría. Se revela todavía externo a nosotros mismos (por paradójico que resulte), pues nunca nos conocemos de manera cabal, y penetrar en ese fondo insondable que constituimos nos llena de desasosiego, de desesperanza, de sinsentido. No siempre brilla en nosotros la luz, sino que con frecuencia nos invade la más pujante oscuridad. Albergamos, sí, un infinito, pero excesivamente penumbroso. Hemos de descender aún más en la conciencia; debemos perforarla, trasegarla con la más cortante de las espadas, hasta alcanzar la fuente primigenia del ser, cuyos pilares no pueden residir en nosotros mismos: la libertad egregia de la vida; la verdad, el poderío, la creatividad. Continuamos “impuros”, mediados por nosotros mismos, ensimismados en nuestra estrechez, en nuestras insalvables determinaciones, en nuestra irrevocable pertenencia a un espacio y a un tiempo. Lo infinito e incondicionado no puede desprenderse de una proyección de nuestro propio ser, inderogablemente finito y condicionado.

Hemos de buscar algo más profundo, más puro, más abnegado: una luz que no se clausure sobre sí misma, en un bucle demasiado melancólico... Ni lo consciente ni lo inconsciente; nada, en definitiva, que emerja de los más arcanos dominios del *yo*, nos encaminará hacia la intuición pura, hacia aquello que nos supere ilimitadamente y nos brinde la libertad, la creatividad, la audacia de una paz que no persiga sólo el placer inoculado por el sosiego, sino el crecimiento, la vida, la extensión de los horizontes del ser. Para crecer, hemos de identificar algo que nos trascienda, y, para ello, debemos elevarnos. Pero ascender sobre nosotros exige, en realidad, descender hasta lo más profundo, hasta el contenido último, hasta lo inagotable y verdaderamente inasible, cuyos atisbos colindan, indescriptiblemente, con lo inefable. Destilan clarividencia los versos de Rainer Maria Rilke:

“Glücklich, die wissen, dass hinter allen Sprachen das Unsägliche steht”¹⁷⁰.

La intuición pura, la libertad, la verdad creativa...: ese algo inescrutable pero ansiado, ese poder fundante del que todo dimana, no puede contemplarse en un foco que le sea externo, en una instancia que lo juzgue como una realidad *a posteriori*, derivada de una entidad que lo preceda: ha de plasmar, él mismo, lo previo a todo; el fundamento que se funda a sí mismo, su propia razón, su propia abnegación.

Nos sumergiremos, así, en el universo que ampara lo *a priori*, aquello que antecede todo: todo poder, toda historia, toda comunidad, toda naturaleza, todo

¹⁷⁰ “Dichosos quienes saben que detrás de todas la lenguas permanece lo inefable” (*Sämtliche Werke*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1955-1966, vol. II, 259ss).

ego, todo deseo, todo impulso que exhalen la mente o la voluntad. Hemos de atrevernos a traspasar los temidos pórticos de lo apriorístico *in descendo*, para ahondar en la pureza, para sondear lo incondicionado, para hundirnos en lo inmediato. Mas ¿dónde descubriremos ese *a priori*, esa intuición pura, ese don infinito, ese amor incondicionado, esa creatividad ilimitada? Nos tocaremos con el espíritu, con lo permanente, con lo que vincula lo disonante, con el “suspiro” que persiste cuando todo se desvanece: con la ligazón que todo lo entrelaza, con la idea, con el concepto como síntesis que condensa cuanto hay de valioso, de perdurable, de primigenio en el intelecto.

En la idea, en el espíritu, en el concepto, hallaremos un núcleo de inteligibilidad que nos fascinará por su poder, por su permanencia, por su resistencia a capitular ante cualquier determinación que le resulte ajena: por su capacidad, en suma, de autotranscenderse y de remitir siempre a sí mismo. Lo último, lo incondicionado, lo discerniremos en el concepto, en aquello que permanece cuando se marchita toda representación; en lo que se ubica en la raíz de todo: en su evocación, en su significado, en el sentido que se puede extraer cuando todo “es dejado a sí mismo”, y se ve privado de cualquier determinación que le sea extrínseca. Lo sustancial, lo verdadero, lo inagotable...: el concepto como el límite al que tiende toda “mismidad”. El concepto no apela, entonces, sino a la mismidad despojada de sí misma, reducida a su mínima expresión, para así captar cuanto de auténtico, de creativo, de “singular” subsiste en ella, y aprehenderlo no ya en su mismidad, sino en su conexión a un sentido que lo trasciende, a una esfera lógica, presidida por la inteligibilidad, que todo lo hilvana con todo. El concepto derrota la mismidad, porque rebasa la recia barrera impuesta por lo singular, esa frontera forjada por una representación aparentemente inexpugnable, insondable. Nos permite percatarnos de que todo cuanto simula constituir un “en sí” nos retrotrae, en realidad, a una luz previa, a un *a priori* que lo antecede, a una realidad más profunda: a un concepto que lo une a lo permanente, al sentido, al poder primigenio, a la creatividad, a la vida (y el sentido es algo “vivo”, *erlebt*, como advertiera Dilthey)¹⁷¹. El *a priori* real convergerá con el espíritu en cuanto idea, en cuanto síntesis de lo diferente, como integración del ser y del no-ser en el devenir.

Sin embargo, el concepto, como notara Hegel, se halla inconcluso. Deberíamos acceder al concepto absoluto, a la síntesis de todo concepto, al concepto menos ensimismado, más abierto, más integrador, pero, para ello, habríamos de vivir todas las vidas, tendríamos que experimentar la historia en su totalidad, cuando ésta carece de fin. El futuro espasme oscuridad, y no gozamos de paciencia suficiente como para esperar a que la historia concluya, porque quizás nunca se consume. Cesará el tiempo reservado a la humanidad, pero proseguirá el del ser, y nunca se coronará una cúspide infranqueable, un culmen auténtico. Siempre será posible escalar hasta picos aún más altos. Por la vía del porvenir, por la estrategia

¹⁷¹ Cf. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 142.

del ascenso a cimas más elevadas, nobles y aleccionadoras, aptas para encumbrarnos hasta un concepto más aquilatado, menos ensimismado, no lograremos nada. Debemos afanarnos, todavía, en bucear en el espíritu: hemos de descender hasta la intuición apriorística por antonomasia, hasta el fondo fundante. El concepto, aun en una fuerza unificadora (“el concepto es lo que unifica”, escribe Hegel)¹⁷², jamás incluirá la voluntad, el sentimiento, esa pureza que derrama libertad, pues todo concepto refleja la necesidad de la razón, la mismidad del mundo, aunque redimida de sus atributos mutables (para así vislumbrar aquello que permanece detrás de todo cambio: la idea, ese núcleo de inteligibilidad que no sucumbe ante las determinaciones tan volátiles trenzadas por el espacio y el tiempo).

No despunta la libertad en el concepto. El concepto absorbe esa luz que fulgura cuando el “en sí mismo” yace en su propia soledad, y es sólo él. El concepto compendia la mismidad del mundo en su pureza, pero buscamos algo que venza toda mismidad: una intuición pura e incondicionada, la cual no se limite a reproducir el mundo, a expresar lo que éste posee, a entenderlo, a transparentar, más allá de toda caduca representación, el núcleo de inteligibilidad ínsito al universo. Pretendemos huir de la necesidad: anhelamos vida, libertad y creatividad; imploramos esa frescura diseminada por un devenir que trascienda toda mismidad, pero cuya esencia se muestre también capaz de entregarse, abnegadamente, a algo que le revele la verdad del ser. Buscamos el desprendimiento: deseamos sentir. En el sentimiento, lo inmediato se trasluce casi sin mediación. Intuimos lo absoluto, lo incondicionado, porque navegamos en las aguas del amor, de la emoción: de una entrega que no capitula ante razones, ante necesidades, ante determinaciones, ante mismidades, sino que triunfa sobre su propia resistencia, refracta su propia egoísmo, para consagrarse, libremente, a algo puro, a una luz que sacie su anhelo infinito (no por colmarla de bien alguno, sino por auspiciar que intuya lo que siempre la trascendería, lo que nunca se agotaría, lo que uniría siempre y en cualquier lugar a todos los seres: el sentimiento). En el sentimiento, la libertad es pura, la frescura es límpida, la novedad es diáfana. Nada constriñe el sentimiento. Puedo sentir contra toda razón, contra toda evidencia: el sentimiento instauro sentido; irradia, en sí mismo, significado; encapsula su propia justificación: es contemplación, abnegación, entrega a un don que siempre nos trascendería. “Lo siento” quiere decir: me conquista un poder que nunca se ensimisma, porque es libre, es generoso, es inabordable para ninguna esfera ajena a mí, e incluso a mí mismo se me antoja incapturable. Mi razón no lo gobierna; por ello, he encontrado una atalaya noble y robusta frente a la necesidad, frente a la mismidad del mundo. Desafío la mismidad, pero no porque me busque a mí mismo, y ansío cultivar mi propio egoísmo, sino porque me entrego a algo que me trasciende, a una intuición infinita, inescrutable, inextinguible.

Sin embargo, el sentimiento constituye todavía, él mismo, una mediación. No puedo contemplar, abnegadamente, lo inmediato, porque aún me posee mi

¹⁷² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México 1966, 466.

propio deleite (en cuanto ser gratamente dominado por la sensibilidad). He escapado, sí, de la necesidad, de la mismidad de la razón, de la tiranía ejercida por el concepto, de las cadenas de mi *ego*, de mi deseo, de los demás rostros, de la sociedad, de la ambigua historia..., pero me vuelve a aprisionar una mediación: la impuesta por el sentimiento. Lo último no se me brinda en su pureza. Lo incondicionado se halla aún condicionado por la pujanza que vierte el sentimiento. Todavía lo aherroja la finitud. El placer asociado al sentimiento nubla la visión de lo puro, de la entrega radical, de la intuición incondicionada. No gozo aún de libertad, porque me esclaviza el yugo de la fruición sentiente. He logrado, sí, advertir que esa pureza no la descubriré nunca en las proyecciones de mi *yo* hacia esferas externas a él (ya se condensen en la naturaleza, en la comunidad o en la historia), pero tampoco puedo palparlo en ningún ámbito que le pertenezca a mi *yo*. He de abandonarme, he de entregarme, he de *crear*.

Crear implica crecer, comporta ambicionar lo totalmente-otro al mundo dado, a la mismidad. Para ello, hemos de buscar una sabiduría abnegada, un amor entregado, una belleza libre, cuyo despliegue no se subordine a la mera necesidad de la naturaleza, y no se limite a perpetuar lo que ya comparece. Es en esta sublevación contra la mismidad donde resplandece el optimismo más genuino ante el inopinado don que prodiga la vida. Nos vemos exhortados a utilizar el ingente caudal de energía que nos otorga la vida, de forma súbita e insólita, de una manera siempre inefable (pues no alcanzamos a desentrañar las razones más profundas que nos atan a este mundo: el porqué del ser, el porqué de la existencia), para ensanchar los horizontes de lo posible, para aspirar a “la sabiduría última y radical de las cosas”¹⁷³. Nos convertimos, entonces, en nuestro mundo, y ganamos ese espacio de libertad tan añorado.

He aquí la *salvación* de la humanidad: la rebelión frente al mundo para crear, para erigirnos en siervos de la libertad, de la pureza, de la entrega límpida a un fin en sí mismo. Ya no hemos de ser rescatados de ninguna aciaga condena: nos salvamos en una historia inconclusa; en una finitud cuya fragilidad nos concede, sin embargo, la opción de consagrarnos a lo puro, a lo categóricamente apriorístico, a lo que nada agota ni nada posee. Nos permite, en suma, crear un mundo. Lo radicalmente *a priori* converge con lo inefable, con lo siempre ulterior, con aquello que trasciende toda trascendencia, con la unidad libre, incondicionada, que fusiona voluntad y entendimiento: con la creación. Yo creo el mundo y el mundo me crea, y crear entraña entrega: acrisola pureza, *novum*, don. Ya no devengo en mismidad, ni me inserto en las redes tejidas por mismidad alguna. Me imbuyo, así, de *fervor* por la vida, del espíritu de la contemplación, de la fascinación ante el don inesperado de alzarme sobre el mundo y frente al mundo. Nos palpamos, entonces, como la vanguardia del ser, como la rúbrica de lo sorprendente, de lo irreductible: de la posibilidad que continuamente desafía la realidad. De entre las múltiples rutas que podía haber tomado la evolución de la vida, una ha conduci-

¹⁷³ X. Zubiri, *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica occidental*, Alianza, Madrid 1994, 17.

do hasta nosotros, sea por azar, por necesidad o por una razón ignota: lo cierto es que vivimos, y nuestra vida constituye un disponer de posibilidades, así como un gestar nuevas posibilidades que nos capaciten para amar, para contemplar, para saber, para crear.

- *La búsqueda de la intuición pura por la humanidad*

La búsqueda que debe emprender el individuo que se rebela contra la mismidad del mundo ha de asumirla también la humanidad a título colectivo. El anhelo por descubrir la pureza, el *novum* que no se limita a reproducir los patrones ya incoados, lo flamante que rete, radicalmente, toda inclinación hacia el ensimismamiento que preside los mundos natural y social, ha de albergarlo también la humanidad. La voluntad de amor, de belleza y de sabiduría ha sido asimilada, de hecho, no sólo por los sujetos, sino también por las culturas. El itinerario de “descenso” hasta la intuición más pura, más libre, más abnegada, se asemeja al que hemos descrito en el caso de la búsqueda individual. Detengámonos en él.

La humanidad, a través de sus voces más autorizadas, a través de aquellos espíritus que han logrado un mayor grado de clarividencia y de profundidad en el análisis de la situación de su tiempo, así como de los deseos más hondos que abrigan los corazones individuales, contemplará todos sus afanes como meras proyecciones históricas, como “mediaciones mediadas”, las cuales remiten a una irrevocable experiencia de conflicto. Desgarrada por sus luchas intestinas, por esa visión inalterable que tan sólo discierne pugna, aflicción, un cúmulo plagado de voluntades irredentas de poder, cuya beligerancia enfrenta a unos pueblos con otros y enemista unas cosmovisiones con otras, la humanidad no palpará huella alguna de amor, de belleza, de sabiduría: de creación, de pureza, de *novum*. Todo se interpretará como la reiteración de una misma e insobornable dinámica: *nihil novum sub sole*, y la historia constituye, en realidad, la amarga y oscurecida rúbrica de lo inexorable, de esa inevitable decantación que nos escora hacia la violencia, hacia la disputa, hacia el egoísmo. Toda novedad se nos antojará ilusoria, un signo más del crepúsculo que se cierne, sin remedio, sobre todo atisbo de juventud, de frescura, de fascinación. La historia se alzarán como el gris escenario de una fatalidad ciega, cuya indolencia nos incita a deflagrar más y más conflictos.

Nada puro, nada límpido se percibirá en el arcano discurrir de unos siglos que, pese a mostrar, en apariencia, la posibilidad de una luz nueva, tan sólo irradian luces ya emitidas, y esparcen agrios vientos ya exhalados desde antiguo. La historia retorna sobre sí misma, sumida en un terrible bucle: únicamente propaga voluntad de poder. La humanidad nunca cambiará, y jamás coronará esa cúspide de pureza, de limpiidez, de abnegación que algunos ilusos se afanan en conquistar. Semejantes anhelos se aprehenderán como proyecciones de la sociedad misma, inmersa en su insanable propensión al enfrentamiento, al odio, al egoísmo. Nada digno permanece en la historia: tan sólo dolor; tan sólo la repetición cíclica de un séquito regado de ambiciones, de dominios, de la incorregible tendencia

a transformarlo todo en una hilera de medios que no conducen a ningún fin. No existe libertad, capacidad de alumbrar un *novum* deliberadamente desligado de esa concatenación de intereses, de mediaciones interminables. Todo se ha pronunciado ya, y todo demuestra que esas apetencias desmedidas de amor, de belleza y de sabiduría aquilatadas por el corazón humano no representaban sino vacuos y cándidos delirios, sueños imposibles, obsecuentes a una etapa específica de la historia; momentos transitorios, destinados a que los supere una conciencia adulta, cuya madurez se recrea en su infelicidad, en su percepción de que no existe nada, ningún sentido: tan sólo la pura vaciedad. Hemos sido condenados a padecer la tortura de sumergirnos, como género, en un abismo sin fondo, en un pozo infinito, en una profundidad que no oculta verdad alguna, más allá de su propia lobreguez. Todo es lúgubre, todo es áspero, todo es delicuescente.

La humanidad no puede, sin embargo, rehuir la vida: se ve exhortada, por una fuerza antiquísima, por un vestigio inveterado de esa necesidad biológica que aún impera en su naturaleza, a proseguir, a caminar por una senda escabrosa que no se orienta hacia meta alguna, pues no existe ningún foco, no despunta una luz coruscante cuya incandescencia nos reconforte al final del túnel. Ese ímpetu de vida, ese exceso de energía, esa rúbrica de que porta, consigo, una llama de la que no puede desprenderse (el signo del poder, de la posibilidad de crear, de inaugurar horizontes tonificadores), la impele a buscar la pureza fuera de la historia. Amor, belleza y sabiduría no se concebirán ya como proyecciones de una historia perennemente falta de reconciliación, de una historia insalvable, ajena a toda fuerza redentora. Lo puro, lo abnegado, la entrega incondicional, lo apriorístico, no se perseguirá ya en el seno de una historia tan ambigua y desconsoladora: se vislumbrará en la sociedad misma, en la comunidad de hombres y mujeres que comparten múltiples propósitos, pero también acogen ansias contrapuestas. Será, en cualquier caso, al amparo del calor humano, de ese grato bálsamo que procura, en ocasiones, el hecho de sentirse partícipe de un proyecto que trasciende la angostura de nuestra individualidad, el palpase miembro de una estirpe que nos engloba en una unidad mayor (para “abrir” nuestros ojos e inspirarnos de modo inconmensurable), donde se trate de hallar la rúbrica de lo permanente, de lo puro, de lo incondicionado. Si la historia ya no nos revela nada, porque de ella sólo emerge esa tendencia insanable a la lucha, al egoísmo, a la violencia de unas mediaciones encadenadas que no anticipan inmediatez alguna, un fin límpido, buscaremos, al candor de la humanidad misma, de la sociedad en el *hic et nunc* del tiempo que se nos ha deparado, ese fin tan apremiante que percibe quien palpa, en su espíritu, la vocación de crear.

Amor, belleza y sabiduría las concebiremos, entonces, incardinadas en la propia humanidad, la cual se comprende a sí misma en esos lazos que vinculan a sus miembros en una época y en un lugar determinado. No descubrirá su identidad en lo exótico, en lo extraño, en lo esplendoroso, sino en ese celo tan ardiente que liga a cada uno con todos, en esa insoslayable relación que nos convierte en seres dependientes, hermanados a una misma humanidad. En la morada de la

humanidad resplandecerán el amor, la belleza y la sabiduría, y en terneros como humanidad, en cada tiempo y en cada espacio, acariciaremos ese don, esa pureza, esa creación abnegada por cuya luz con tanto denuedo suspiramos. La sociedad se transfigurará, así, a los ojos de nuestro entendimiento, en la “mediación inmediata”: el fin, lo último, lo puro, lo radicalmente *a priori*, se contemplará como la proyección de lo humano a través de la humanidad, pero ya no enraizada en una historia ininteligible, la cual no se somete a ningún canon de racionalidad o de voluntad, totalmente ajena a leyes de cualquier tipo, sino en la sociedad misma, en la comunidad humana. La humanidad se aprehenderá a sí misma a través de la mediación inmediata que le brindan sus miembros. En cada rostro, en cada semblante irrepetible e inescrutable, se palpará esa pureza, ese destello insondable que el amor, la belleza y la sabiduría presagian, mas ahora adelantan en cada encarnación de amor, de belleza y de sabiduría que acontece con cada individuo.

Sin embargo, esa vinculación inextricable de los individuos a un mismo género humano, a una estirpe común que los hermana de manera indisociable, no transluce la pureza que añora el corazón. La mediación que ejerce la voluntad, tan mutable, de cada individuo, su idiosincrasia, su relatividad, su pertenencia a un *hic et nunc*, a una coyuntura pasajera, resulta demasiado onerosa. La humanidad no puede encontrar lo incondicionado, que con tanto ahínco persigue, en sí misma, en su propio y oscuro seno. Ni en la historia, ni en la subyugante tez que dignifica a sus miembros, hallará lo que implora, porque todo yace todavía sujeto a mediaciones muy intensas, cuya aridez eclipsa cualquier atisbo recamado de limpidez, de entrega, de abnegación. La humanidad misma se nos antoja hartó lúgubre, excesivamente ensimismada, ahogada en su propia penumbra. Ha de salir de sí misma, para franquear sus estrechos muros e internarse en un mundo más amplio: ha de abrirse a la vastedad del universo, a la magia que prodiga la naturaleza. La humanidad se percibirá como integrante de una dinámica embrujadora: la que dimana de la vida. Se contemplará, más aún, como la cima de la evolución de la vida, como el hito máximo conquistado por la complejidad, por la capacidad, por la magnificencia de esas energías que atesora la vida. En el *alter* a su propio *ego* codiciará la humanidad lo permanente, lo inefable, el desafío radical a toda mismidad, apto para insuflarle la paz e infundirle la pureza. En la naturaleza, creará saborear ese gustoso y perfumado néctar que derrama el amor, la belleza y la sabiduría. Ansiará imitar la naturaleza, inspirarse en ella; desentrañar, en su inmensidad, la rúbrica de lo originario y último, del poder inveterado del que todo procede y al que todo remite. Fascinada por la naturaleza, olvidada ya de sí misma, la humanidad coronará un elevado grado de libertad, al abandonar su propio ensimismamiento y entregarse a una luz que la trasciende, a un océano de mayor envergadura, a un espacio más extenso donde sentirse partícipe de un horizonte más abarcador.

Pero pronto palpará la tragedia de la naturaleza: en ella, no brilla el amor, ni habitan en sus dominios la sabiduría, la limpidez, la pureza, pues todo responde a la más fiera necesidad, todo lo envuelve esa inexorabilidad ínsita a unas

leyes promulgadas por un agente ignoto y quizás incognoscible. La hermosura que desprende la naturaleza estampa el agrio signo de lo ineluctable: la belleza no se ha buscado como fin, sino que ha emergido como un medio, como un mero accidente en la mismidad del mundo, cuyo único objetivo estriba en su propia perpetuación. El mundo, aun en el fastuoso lienzo que pincela el esplendor de la naturaleza, sólo se persigue a sí mismo, y se encierra en su propia mismidad. La humanidad pretendía escapar de sí misma, vencer su mismidad, su carácter de “*a posteriori*” radical con respecto a sí misma, para profundizar en las sendas de la vida, y descender a cuanto la antecede y ampara, al círculo que la cobija, que es el descrito por la vida, el trazado por la naturaleza, pero no encuentra nada: tan sólo palpa una análoga, y aún más indolente, mismidad. La naturaleza, por inmediata que se nos antoje, se erige todavía en mediación. Aún no hemos cruzado el atrio de la autenticidad, la tersura de lo verdadero, de lo sustancial, de lo que permanece porque no depende de nada, y se justifica a sí mismo en su propio contemplarse. La humanidad no descubrirá en la naturaleza el hálito de lo incondicionado: tan sólo atisbará necesidad, mismidad, mediación. Se verá instada a desafiar esa inexorabilidad; para ello, buceará, con aún mayor hondura, en las fuentes del ser y de su conciencia humana.

Sin embargo, la humanidad nunca se circunscribe a un sujeto, a un *ego* en cuyo seno quepa buscar aquello que no se vislumbra ni en la historia, ni en la sociedad, ni en la naturaleza, por lo que no puede zambullirse en sus propias aguas. No existe una “conciencia colectiva” que se piense a sí misma. Existen conciencias hermanadas, las cuales reflexionan conjuntamente y, en aquéllos espíritus dotados de una mayor capacidad de penetración, esclarecen nuestra condición como miembros de un linaje común. La humanidad no puede concebir la pureza, el anhelo de amor, el ansia de belleza, la apetencia desbordada de sabiduría, como la proyección de un *ego* que se siente falto de infinitud (al albergar un exceso de energía en su psiquismo, desmesura que lo obliga a buscar afuera, en un *alter*, esa luz que es incapaz de encontrar en su interior).

La humanidad no se ha descubierto a sí misma ni en la historia, ni en la sociedad dada, ni en la naturaleza, sino que se ha afanado en proseguir con su búsqueda de lo puro, de lo límpido, de la entrega a lo permanente. Pero su única alternativa residirá en abrirse a la posibilidad del *a priori* auténtico, de lo que no more ni en la historia, ni en la comunidad, ni en la naturaleza, ni siquiera en la críptica esfera de la conciencia, sino en sí mismo; mas en una mismidad libre, susceptible de una interrogación perenne, de una ampliación perpetua, de una renovación incesante: una mismidad que, paradójicamente, no se justifique a sí misma, a imitación de la vastedad del mundo, sino que se erija en pregunta inabordable, en inspiración infinita, en entrega, en libertad.

Ese *a priori* se interpretará, nuevamente, como el espíritu universal hegeliano que se busca a sí mismo, el cual ansía alcanzar una mayor conciencia de su libertad para, eventualmente, acceder a la conciencia absoluta: al pensamiento que

se piensa a sí mismo, al *noesis noeseos*, al saber que se sabe absoluto, a lo radicalmente real, al acto puro que se ha conquistado como tal, a la libertad ganada en la más ardua de las luchas. Pero pronto advertirá que el espíritu entraña todavía, él mismo, una mediación, una mismidad, una grave losa. No destella libertad en aquello que únicamente se ama a sí mismo. Nos aprisiona aún la estampa de la mismidad, del egoísmo, de la necesidad. El espíritu se limita a desplegarse en la naturaleza y en la historia, como espíritu objetivo y espíritu subjetivo, porque suspira por sí mismo, porque anhela su más alta libertad, porque ansía conocerse, amarse, saborear su hermosura y degustar su esplendor. La humanidad, por el contrario, precisa de una luz pura, límpida, abnegada: de un don libre que *cree*, y se abra al *novum*; mas de una novedad no incoada, *in nuce*, en la génesis del desenvolvimiento del espíritu, sino de una juventud auténtica, inesperada, fascinante, cuyo desarrollo no desista de sorprendernos y de evocar lo inefable. Hemos de poder contemplarla en su verdad, en una “intuición” que, sin embargo, no apague el fuego de la pregunta.

El espíritu remite a esa “fría razón desconsolada” a la que se refiriera Goethe¹⁷⁴. No se alza, en el espíritu, espacio para la interpelación sincera. Se responde a sí mismo, pues todo lo unifica en sí y por sí. En palabras de Hegel: “esa idea es lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente poderoso (...) esa idea se manifiesta en el mundo y (...) nada se manifiesta en el mundo sino ella misma, su magnificencia y su dignidad”¹⁷⁵. El espíritu lo constituye, de nuevo, el concepto, aquello que “liga” lo diverso, para someterlo todo a su egregia pujanza, a su grandeza, a su majestad. La libertad se ha ausentado de sus imponentes aguas. El espíritu resulta demasiado avasallador. En él, no florece la entrega, y no cabe admirarlo, porque todo lo circunscribe a su propia y enhiesta necesidad, a su propia mismidad. El espíritu acrisola el mundo por antonomasia: la vastedad de la naturaleza palidece ante la inmensidad de aquello que se comprende por y para sí, de la *causa sui* de Spinoza, la cual no admite contestación alguna, pues disipa todo indicio de desafío en su propia refulgencia, en su propia gloria, en su propia enormidad. El espíritu, la idea, el concepto, no hacen sino subsumir lo particular en lo universal. Anulan todo viso de *novum*, al integrar cualquier posibilidad en el sistema, en el todo, en el engarce universal. La contingencia, la voluntad, la “inmediatez”, la intuición pura que atisba el *novum* allende la razón, más allá del espíritu, allende la idea, se difumina: “la consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente (...). Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo”¹⁷⁶.

¹⁷⁴ “La paz de Dios –enseñan– más felices/ nos vuelve aquí en la tierra que la fría/ razón desconsolada, pero yo/ esa paz la he encontrado en la presencia/ tranquila de la amada, cuando siento/ que a ella pertenezco, y para siempre.”. Tomamos el texto de la traducción de Enrique Baltanás. El original alemán dice: “*Dem Frieden Gottes, welcher euch hieniden/ Mehr als Vernunft beseliget –wir lesen’s–,/ Vergleich ich wohl der Liebe heitem Frieden/ In Gegenwart des allgeliebten Wesens; Da ruht das Herz, und nichts vermag zu stören/ Den tiefsten Sinn, den Sinn, ihr zu gehören*”. Johann Wolfgang von Goethe, *Poetische Werke*, Berliner Ausgabe, vol. I, Berlin 1960, 497-502.

¹⁷⁵ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 44.

¹⁷⁶ *Ibid.*

La razón no puede sorprendernos ni maravillarse a sí misma. No hay lugar para la fascinación ante el despliegue inexorable del espíritu universal. No despierta el desafío, porque la victoria de la idea se nos antoja ineluctable. La muerte pierde también su valor revelador, pues ya no establece ningún reto, ninguna frontera infranqueable que nos exhorte a luchar contra su primacía¹⁷⁷. Todo se doblega, dócilmente, ante lo necesario, ante el devenir inconcuso, suficiente, cuya firmeza guía el espíritu hacia su autoconciencia plena, hacia su estado absoluto. Lo absoluto no goza de libertad, porque todo se supedita a su encaminamiento hacia sí mismo, como su más elevada cúspide, como la más áurea corona que orla su figura. Por ello, “lo verdadero es el todo, pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo”¹⁷⁸. La cumbre jalonada por el espíritu adolece de carácter ilusorio: ese final se hallaba ya incoado en la idea en sí, en su mismidad primigenia, por lo que no se ha ganado ninguna verdad libre, sino que tan sólo se ha asistido a la autosatisfacción de un espíritu que se busca a sí mismo desde sus albores.

La pureza ha de buscarse en una luz que venza la rigidez del espíritu, esa áspera estrechez que anega un concepto ahogado en su intrínseca mismidad. Semejante inmediatez, emancipada de la mediación que ejerce un espíritu que únicamente se persigue a sí mismo, se descubrirá en el sentimiento. La intensidad del sentir desborda las angostas y sofocantes lindes inherentes al concepto. El concepto unifica mediante la subordinación de su objeto a una necesidad aciaga, al imperativo decretado por la razón. El rostro del espíritu refleja la cruda razón, la concatenación de causas y de efectos, de intereses, de medios. No prospera el fin puro, porque todo se acopla a la magna estructura de lo inteligible, de lo entrelazado, de lo insertado en una totalidad orgánica. Se desvanece cualquier subjetividad, cualquier novedad, cualquier libertad. Nos hundimos en la inmensidad de la razón, aún más abrumadora que la vastedad que preside el mundo natural. Debemos sentir, porque todavía impetramos, afanosamente, la libertad, la pureza, la pregunta, el desafío que, en virtud de su entrega abnegada a una luz que reta toda mismidad, alcanza también los visos de la paz. Amor, belleza y sabiduría se percibirán como fulguraciones del sentimiento más profundo, y la humanidad “se sentirá” a sí misma. En ese sentir, en esa infabilidad, testimoniada por los portavoces más conspicuos de las ansias y de las inquietudes colectivas, crearemos palpar lo incondicionado, lo creativo, el *novum*.

¹⁷⁷ De la anulación de la gravedad existencial de la muerte en el idealismo, diluida ahora en el despliegue necesario del espíritu, se hace eco Franz Rosenzweig en *La Estrella de la Redención*. La totalidad termina por absorber cualquier parcialidad, cualquier existencia, cualquier “carga”, también la de la muerte. No hay nada que temer ni nada que admirar, pues todo responde a la inexorable dinámica de un espíritu autosuficiente. La muerte se despoja de su valor existencial, de su significado, de su contenido revelador sobre la más honda esencia humana. Cf. *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt am Main 1921, “erster Teil: Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt”, especialmente “Vom Tode” y “Die Philosophie des All”.

¹⁷⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 15-16

Sin embargo, la humanidad se percatará de que tampoco el sentimiento le basta, porque se erige también en mismidad, en mediación. Sentimos por sentir, y aunque en esta emoción amanezca un grato sol imbuido de libertad, cuyos rayos se emancipan de las cadenas tan adustas que nos atan a una racionalidad demasiado severa, todavía nos oprime, con su despótica fiereza, la esclavitud ínsita al propio sentimiento: el hecho de vernos forzados a sentir por sentir, para convertir el sentimiento en fin en sí mismo, el cual no admita una interrogación ulterior. La razón y el concepto se hallan aprisionados por su carácter apodíctico, por su omnipotencia, por el inexorable sometimiento de todo a una ley que entroniza la necesidad; el sentimiento, en cambio, se encuentra aherrojado por su indeterminación radical, por su incomunicabilidad, por su exceso de singularidad, por su escisión abrupta con respecto a todo atisbo de universalidad. El sentimiento representa lo inexpresable, lo inefable, pero no como lo “superior” a toda comprensión posible, a todo léxico, a toda categoría, sino como aquello que se arroga un estatus ajeno a cualquier vocablo. El sentimiento se excluye, deliberadamente, de la racionalidad, del lenguaje, de lo comunicable, para enclaustrarse en su propia y tantas veces cálida y placentera esfera; pero difícilmente edifica un mundo, un desafío consistente frente a la mismidad del cosmos ya dado, un universo susceptible de que lo amplíen otras subjetividades, otros sentimientos. Tan amarga es su soledad, su reclusión sobre sí mismo, su “repliegue”, que rehúsa toda expansión, toda síntesis entre intuición y razón, entre libertad y necesidad. Se ha entregado a su propia calidez, a su propia complacencia, y se desliga, fehacientemente, de toda universalidad, de toda razón, por considerar que el entendimiento determina, niega, reduce, limita: lo constriñe todo a una asfixiante concatenación de causas y de efectos, a una cohorte de mediaciones, cuyo fundamento último remite a ellas mismas.

Lo absolutamente inmediato, el *a priori* puro, lo incondicionalmente “otro” a todo lo dado, a toda mismidad; el “totalmente-otro” al que aludiera Rudolf Otto, lo último, aquello que no se proyecta en instancia alguna; lo límpido, lo destilado, lo “santo”, lo inconceptualizable, lo que tampoco puede ser sentido..., exhala la brisa de la libertad. Jamás lo atrapamos. Nunca lo aprehendemos propiamente, pero siempre lo atisbamos en obras específicas, en un espacio y en un tiempo, en una razón y en un sentir. Sin embargo, jamás se agota en ninguna operación atribuible a la voluntad o al entendimiento. Es el ser, es la eterna primavera, es el *novum*, es aquello que nada ni nadie posee: la entrega, la *creación*, el anhelo de un “más”, de un “*ulterior*” inextinguible, pero asentado en el *hic et nunc* del mundo y de la historia, cuyos pies se posan sobre los frágiles collados y las endeblez praderas que embellecen la Tierra, y cuyas alas divagan por los volátiles cielos que cubren el espacio de lo real y de lo imaginable.

- *La fusión de las búsquedas individual y colectiva*

La conciencia, a título individual, y la humanidad, a través de esos espíritus que se erigen en portavoces del género al que pertenecen, y en cuya reflexión

pretenden amparar las inquietudes colectivas, buscan una pureza originaria, ansían entrega, anhelan libertad. La fusión de ambas tentativas desemboca en la *conciencia plena*, en el “*pas en pasin*” paulino, en la sinergia absoluta, en el vencimiento de esa mismidad que entumece el yo y ofusca a la humanidad, en el mundo libre: en el individuo que se siente partícipe de la aventura humana en la historia, como cúspide de la evolución de la vida, y en la humanidad que contempla, en cada uno de sus miembros, una posibilidad latente de desafiar el mundo y de expandir los horizontes de lo posible. Es en la síntesis de lo individual y de lo colectivo donde resplandece el afán creador, la apetencia del *novum* auténtico, cuya posibilidad se vislumbra tanto en el individuo (quien, en su conciencia, alumbró la novedad) como en una humanidad que, al transformar el cosmos circundante y espolear la historia, abre, continuamente, el pórtico de lo flamante.

El individuo suspira, con desvelo, por el amor, la belleza y la sabiduría, y se percata de que esa pureza que implora con tanto denuedo no se ubica en ningún *hic et nunc*: carece de *locus* preciso espacio-temporal; no constituye nunca un “ente” susceptible de insertarse en el seno de las dimensiones finitas que envuelven el mundo, sino que se alza como un horizonte perennemente inasible, como una posibilidad inagotable, como el *ser*, que elude todo *tener*. Por cuanto el amor, la belleza y la sabiduría jamás se circunscriben a ningún objeto, sino que se evaporan siempre ante toda tentativa de “asirlos”, de “concentrar” su pujanza en la objetividad que despliega el mundo, presagian lo inefable, auguran la pureza radical, como heraldos de esa limpidez incondicionada que añora la conciencia. Sin embargo, la tríada de amor, belleza y sabiduría remite ya a la división, a la fragmentación irreductible que nos obliga a contemplar lo “último”, lo más anhelado, desde las oscurecidas lentes de la multiplicidad.

El individuo se esforzará, entonces, en descubrir esa unidad profunda que subyace a la trinidad compuesta por el amor, la belleza y la sabiduría, trasunto del triunvirato medieval “*bonum-pulchrum-verum*”, pero dotado ahora de libertad. El amor no converge, únicamente, con ese bien que se persigue en fiel cumplimiento de la ley moral, sino que acrisola una entrega libérrima y generosa, la cual se consagra a una luz capaz de trascenderla. La hermosura no se restringe al *pulchrum* de los escolásticos, en cuya magnificencia resplandece la huella défica de todo ente, la imagen de Dios (cuyo culmen se encarna en el hombre), la gloria del Creador impresa en la verdad del ser creado, como en la filosofía cristiana medieval, sino que, en ella, se esboza lo inasible, la estampa de que subsiste siempre un fondo inescrutable, un hálito de incomprendibilidad que nos otorga autonomía, interpretación, emancipación con respecto a lo dado. En virtud de su libertad, nos permite contemplar de modo sincero, y participar de un espíritu imbuido de autenticidad, cuyo ser busque abrirse a ese don que se percibe como un fin en sí mismo, como una inmediatez, como una intuición no subsumible en esa rígida esfera que hilvanan los conceptos. La sabiduría no se constriñe al *verum*, a la posesión de una verdad que brilla como *adaequatio rei et intellectus*, y somete el entendimiento a lo “dado”, sino que, en ella, despunta la interiorización de la

verdad, el servicio a una pureza que nos desborda, la conversión de todo atisbo de verdad en rúbrica de libertad, para así impulsar la vida y ensanchar las fronteras del ser.

La sabiduría no se muestra ya como una losa, grávida y severa, que subyugue el entendimiento, sino que se manifiesta como *posibilidad*. La verdad del mundo encierra la fiera necesidad de la vida, la inexorabilidad de las leyes que imperan en la vastedad del universo, la pequeñez del individuo y la imposibilidad de fundar la razón sobre sí misma. En la sabiduría, en cambio, cristaliza la percepción de que cabe desafiar el mundo, así como ampliar las lindes de una verdad que dimana de la mismidad del universo. La sabiduría emerge, entonces, como disposición de la propia vida de cara a un futuro que reta lo “dado”, la mismidad, para donarse, libremente, a una pureza insondable, en virtud de cuya trascendencia sobre todo deseo y todo concepto hermana a los seres humanos, pues jamás sucumbe a una objetividad que se adueñe de ella, y la “agote” en un tener que eclipse la infinita hondura irradiada por su ser.

Amor, belleza y sabiduría remiten a la *pureza*, a lo originario, a lo fundante: a lo *a priori*, a lo “otro” al mundo. Constituyen tres rúbricas, tres dimensiones irreductibles a la angostura de la experiencia espacio-temporal, las cuales evocan una unidad profunda que sólo cabe *contemplar*, mas nunca solidificar en conceptos. La convergencia de amor, de belleza y de sabiduría no se explica: se intuye, se contempla en la entrega abnegada a una luz que nos trascienda, a un don que jamás apurarían ni el entendimiento ni la voluntad: a una unidad inquebrantable, a un fundamento que todo lo abarque, al *ser*. En la mismidad del mundo no es posible fusionar lo bello con lo amoroso, lo amoroso con lo sabio, lo sabio con lo bello, pero se discierne que estos tres ideales inasibles obedecen a una idéntica energía primigenia, a un *poder* fundante parejo, a una análoga síntesis de actividad y contemplación. Lo bello puede amarse, y brindarnos la sublime luz de la sabiduría, pero la belleza difiere del amor.

La belleza se contempla; en el amor nos entregamos; en la sabiduría nos comprendemos. Belleza y amor nos retrotraen a la pujanza que dispensa el sentimiento, a su potencia indómita, mientras que la sabiduría entraña la elevación de la racionalidad, de la ciencia, del pensamiento. El fin más radical, el desafío más esplendoroso a la mismidad del mundo, estriba en convertir la contemplación en entrega devota y en comprensión piadosa. El individuo que busca la pureza, la unidad, el *a priori*, se verá conminado a integrar belleza, amor y sabiduría, para transfigurar su existencia en una contemplación entregada y sabia. Esta integridad, empero, persistirá siempre como una meta inasible, porque belleza, amor y sabiduría, en cuanto expresiones máximas del desafío a la mismidad del mundo, jamás condescienden a la objetividad de la mismidad del mundo. Si “poseyéramos”, si “atrapáramos” el amor, la belleza y la sabiduría en obras del mundo, en objetos del cosmos, en las redes tejidas por los “útiles a la mano”, se despojarían de su carácter de reto primoroso a la mismidad del universo, y perderían su con-

dición de intuiciones puras, inagotables, incandescentes, que no capitulan ante la perentoriedad de lo dado.

La belleza se buscará, primero, en la naturaleza. Se ansiará *imitar* esa hermosura enfervorizadora que perfora el mundo natural, el cosmos en el que moramos y cuya magnificencia nos circunda inextricablemente. El anhelo de *mímesis*, motivado por esa emoción de desbordamiento ante la belleza que desprenden los campos, las montañas, los mares y los más diversos y exóticos paisajes, y cuyo aroma permea también las más variadas criaturas que pueblan la diversidad de la vida sobre la Tierra, así como la vastedad de un firmamento siempre seductor, nos inspirará de manera inconmensurable. Nos palparemos, en efecto, arrebatados por tanta fascinación, por tanta sorpresa, por una grandiosidad que nos infunde entusiasmo, e insufla en nosotros un hálito de novedad, de frescura, de exhortación a contemplar, a entregarnos, abnegadamente, a una luz que nos supera en infinitos términos. Conscientes de que personificamos el pináculo de la naturaleza, su cúspide más elevada, la más alta cima de complejidad coronada hasta el momento por las fuerzas de la vida, veneraremos el cosmos como nuestra fuente matricial, como nuestro manantial nutricio, como nuestro *hogar*. El genio humano empalidecerá, comparado con la inventiva que sazona la naturaleza (“¿Quién soy yo frente al universo?”, se le atribuye a Beethoven), cuya creatividad ha forjado, en virtud de leyes apodícticas y de causas quizás incognoscibles, maravillas portentosas, las cuales atenúan toda complacencia ante las gestas estéticas protagonizadas por nuestra estirpe. Nos sentiremos arrebatados por esa hermosura inagotable que esparce la naturaleza, por ese hontanar de sugerencias que ha encendido la llama de la creatividad en multitud de culturas e individuos, y ha engendrado el arte mismo (el cual, ya desde las más arcaicas manifestaciones descubiertas hasta ahora –como es el caso de las pinturas rupestres de Altamira, Grotte Chauvet o Lascaux, normalmente datadas en el paleolítico superior, e incluso de muestras simbólicas anteriores¹⁷⁹–, ha bebido de las aguas de la naturaleza, del ansia de “emular”, de “reproducir”, en la fragilidad que nubla toda obra creativa, lo que en el mundo palpita como vida, derrama actividad, dispersa poder).

Sin embargo, la belleza que exhala la naturaleza pronto se nos antojará vacía. Nos deleitaremos, sí, al admirar, henchidos de fervor, todo ese torrente rociado de creatividad, toda esa gloriosa cascada inundada por la mezcolanza de equilibrio, fuerza y policromía que fluye por sus egregios cauces (y cuya pujanza responde a una evolución incesante, primero de la materia inerte y después de la materia biótica, para anegar, por el camino, el espacio con toda clase de formas que suscitan, a nuestros ojos, una hermosura embriagadora), pero también advertiremos que la belleza de la naturaleza es ciega. Su estética no constituye un fin en sí, sino que

¹⁷⁹ Las dataciones más recientes sugieren que las pinturas de la cueva de Altamira constituyen, probablemente, la manifestación de arte rupestre más antigua de la que tenemos constancia. Persisten dudas sobre su autoría. Pudo ser obra de miembros de la moderna especie humana, esto es, de nuestros ancestros inmediatos, o de hombres de Neanderthal. Cf. A.W.G. Pike et al., “U-Series dating of Paleolithic art in 11 caves in Spain”, *Science* 6087 (2012), 1409-1413.

la densidad tan evocadora que irradia su hermosura representa el resultado de un proceso cuyo único objetivo reside en afianzar la mismidad del mundo. Se expanden, sí, las energías creativas de la materia, de la vida, pero no se busca lo límpido, lo *a priori*, lo incondicionado.

La belleza de la naturaleza nos parecerá demasiado externa, excesivamente desligada de nuestra inquietud por hallar un fin en sí mismo, emancipado de cualquier concatenación de medios, y cuya luz no se limite a satisfacer la mera perpetuación de la vida, el simple comparecer del mundo. La hermosura que prodiga la naturaleza ha de contemplarse en su *a priori*, en su fundamento, en su inmediatez, tal que no la mediatice la mismidad del mundo. Alabaremos, así, la belleza de la naturaleza a través del exigente filtro del *ego* humano, de la conciencia, del “no-comparecer”, que se instituye en desafío a la mismidad del mundo, y anhela crear un universo nuevo; tan profundo, tan intenso, tan puro, tan trascendente a toda determinación dada, que la estética de la naturaleza, por abrumadora en su refulgencia, por augusta y embelesadora, la consideraremos insuficiente. Impetremos, entonces, una *belleza sabia*, una belleza que resplandezca como sabiduría. La hermosura de la naturaleza es silente, sumida en un enmudecimiento inveterado (característico de un cosmos que no ha proferido palabras hasta la emergencia del lenguaje consciente). Precisamos de una belleza sabia, de una hermosura que oriente nuestra vida, y nos enseñe a transfigurarnos en poseedores de toda esa energía que late en nosotros, para así volcarla hacia una creación íntegra, edificante, destinada a mejorar la existencia de la humanidad y a revelarnos, con mayor hondura, la inagotable verdad que vertebra el mundo y enriquece la vida.

La belleza sabia consiste en la hermosura, pero contemplada como conciencia que se fascina, sí, ante la grandiosidad que preside la naturaleza, mas suspira también por forjar, ella misma, una belleza nueva, la cual satisfaga las ansias de *crecimiento* vital que alberga el hombre; una belleza que nos impulse a crecer, a expandir las energías de la vida, a ensanchar los horizontes del ser, pero también a dilatar las fronteras de lo humano, a impulsar la historia con una fuerza renovada, con una juventud renacida. La belleza sabia comprende que, en la naturaleza, sólo prima la fiera necesidad sancionada por leyes inderogables, la victoria del fuerte sobre el débil, la inexorabilidad de una conjunción, críptica y aciaga, que entrelaza el azar con reglas apodícticas que gobiernan la dinámica de la materia inerte y de la esfera biótica. No despunta, entonces, la auténtica sabiduría en la naturaleza, como tampoco florece la verdadera belleza, pues sirven a fines ajenos, y se asemejan a simples superficies que encubren una verdad más honda, cuya lobreguez no desvela ninguna pureza, ningún desafío a la mismidad del mundo. Por sobrecogedora que nos resulte la hermosura que ornamenta la naturaleza, ésta no emerge como fin en sí, sino como el feliz semblante de un cosmos tantas veces inhóspito, que crea, sí, escenarios embrujadores, pero esclavos de la necesidad. No existe, en la naturaleza, la auténtica libertad, la creación pura, la entrega

abnegada a un fin en sí: no destella el espíritu como *a priori* radical, como “totalmente-otro” a la mismidad del mundo.

La belleza sabia, aun inspirada en esa hermosura que trasiega, con su dulce filo, la naturaleza, ha de abrirse al amor: ha de metamorfosearse en una belleza sabia y amorosa, en una sabiduría bella y tierna, en un amor sabio y hermoso. Esta tríada, que remite a una unidad fundamental inasible (la cual incoa el germen de la libertad y, por tanto, de la multiplicidad, del *espíritu*), permite contemplar la belleza no sólo como expresión estética, sino como amor, como entrega, como una luz previa a toda conciencia bella y a todo concepto hermoso. La belleza como sabiduría y amor, la belleza integradora, la belleza entregada, la belleza libre, la belleza auténticamente creadora..., no bosqueja ya meras proyecciones, pinceladas por un *ego* que trata de satisfacer sus ansias indómitas en la hermosura de la naturaleza, sino que antecede toda estética y todo concepto: es la pureza insondable; es el *ser*; es aquello que jamás se agota en mismidad alguna, pues nunca “comparece”. En cualquier caso, tampoco se limita a “no-comparecer”, sino que trasciende la divisoria misma entre comparecencia y no-comparecencia, para remitir a lo *inefable*, a lo que elude toda categorización, toda aprehensión, mas tampoco basa su ser en esa “evasión” ante toda tentativa de captura, sino que brilla como *libertad pura*, como evocación incandescente, como lo radicalmente *a priori*, como lo ulterior, como lo que trasciende toda trascendencia, también la acrisolada por la belleza, la sabiduría y el amor: como el ser en cuanto posibilidad, como el poder libre que abnegadamente crea.

El espíritu, la pureza, lo permanente-inagotable (que jamás comparece, sin embargo, como mismidad, como objeto), se *conquista*, al igual que la libertad. Lo “dado” es esclavo de la mismidad, pues se limita a comparecer en el *hic et nunc*. El espíritu desafía, perennemente, todo comparecer: es la frescura, es la vida no sometida a los rígidos cánones del acontecer necesario del universo; es la creación. En el arte, nos afanamos en crear esa pureza, que el corazón humano implora con tanto desvelo, en forma de belleza; en la ciencia y en el pensamiento, como sabiduría; en la historia, bajo la manifestación del amor. Pero el amor se desvanece de la historia, al igual que la belleza pura abandona toda obra, pues nunca se condensa en objeto alguno. La sabiduría, la profundidad máxima, la penetración más aguda y edificante, jamás ha sido consignada por escrito, ni transmitida mediante la vulnerabilidad inherente a los léxicos. Amor, belleza y sabiduría han de conquistarse: hemos de coronar, en cada época, esa cúspide en cuya nívea altura reverbera la luz del espíritu, el fulgor de la libertad, la llama de la creación.

1.4. Historia y sentido

Si entendemos por historia el “comparecer” de la humanidad en el espacio y en el tiempo, esto es, el conjunto de la actividad y de la “pasividad” humana a lo largo de los siglos, o, lo que es lo mismo, todo aquello “referido” a la humanidad, todo cuanto afecta al género humano desde los albores de la conciencia

(aludiremos, por tanto, a una noción más “laxa” de historia, que abarque también los períodos previos a la invención de la escritura, siempre y cuando existan evidencias de una actividad “consciente” por parte del ser humano), se nos antoja difícil, quizás inasequible, inferir un sentido de ella. La historia, valorada como el mero alzarse de la humanidad sobre la faz de la Tierra a lo largo de los siglos, no transparenta un significado. El sentido lo confiere cada época que mira al pasado, cada edad que se interroga por la interpretación posible de los acontecimientos vividos. El sentido no resplandece, espontáneamente, en la observación de los avatares históricos. Cada época ha de prepararse para volver, para “revisitar” su pasado, y para ofrecer una interpretación que lo convierta en una realidad significativa para el hoy.

Así, el sentido de la historia resulta inseparable del significado que la humanidad (cada cultura y, en último término, cada individuo) se atribuya a sí misma en un momento dado. No existe un sentido de la historia: lo que despunta es la capacidad de crear ese sentido, la voluntad de lograr el *novum*, de alcanzar una cúspide nueva, de no plegarse ante hipotéticas fatalidades, ante determinismos aciagos y dogmáticos que conculquen las ansias creativas que abriga la humanidad (en definitiva, ante una simple reiteración de eras ya desvanecidas, o ante una aceptación resignada de lo que se ha incoado en tiempos pretéritos). En la historia se decide, por tanto, la lucha humana por una libertad creativa: la colosal batalla que perfora el “hilo de la historia” se libra entre, por un lado, una abnegación apática y servil ante el pasado y, por otro, una aceptación entusiasta de la posibilidad de tomar las riendas del tiempo.

La historia no puede abstraerse, deliberadamente, del individuo histórico que en ella actúa y “padece”. Bien es cierto que las interacciones entre los distintos agentes y “pacientes” individuales nos obligan a postular un espacio comprensivo, cuya amplitud trasciende, necesariamente, la rasa suma de singularidades. Aquí se confirma el principio de que “el todo es más que la suma de sus partes”, pues al cómputo de los elementos que integran el todo es preciso añadir las interacciones (muchas de ellas imprevisibles) que enhebran ese conjunto. No hay cabida, por tanto, para la predicción, para la adivinación profética del curso que perfila la historia. No priman leyes que rijan, inexorablemente, la dinámica histórica. Existe la voluntad de imperar sobre la historia, pero la voluntad constituye siempre un patrimonio del individuo, y las voluntades se enfrentan, despiadadamente, en la historia, si no se han subsumido en un todo mayor que las homogeneice (para, en realidad, privarlas de esa individualidad, de esa libertad conjeturada por el intelecto).

No puede florecer, frente al planteamiento hegeliano, una historia universal, un proceso majestuoso que discurra “con independencia” de las historias individuales, porque esta “senda unívoca” anularía la posibilidad de un individuo libre (ahora inmerso en un mecanismo irrevocable, contra el que poco puede objetar). Confiar, aciagamente, en la “astucia de la razón”, en el triunfo inevitable de un es-

píritu que antecede y sucede a los espíritus individuales, niega la capacidad creativa de la humanidad, y engulle todo viso de *novum* en un engranaje autosuficiente, cuyo desenvolvimiento tan sólo persigue su propio fin, su propio interés, la consecución de esa meta germinada ya en los inicios y desplegada en el espacio y en el tiempo. Una historia genuinamente humana ha de contemplar la posibilidad de que cada ser humano *se viva a sí mismo* en la historia, y se predisponga, por tanto, a *crear*, a ensanchar los horizontes del pensamiento y las fronteras del sentimiento, a buscar el amor, la belleza y la sabiduría, lo incondicionado, el resultado de una ardua e interminable lucha contra toda apariencia, contra toda concatenación necesitarista de causas y efectos: la pugna por la libertad.

Si la historia es humana, si la historia se refiere, primordialmente, al hombre, a sus acciones y a sus “pasiones”, no puede poseer un significado escrito de antemano por fuerzas ajenas a cada individuo, a cada cultura, a cada época. Si la historia es humana, ha de instaurar un escenario en cuyo seno nuestra estirpe forje su propio mundo, para desafiar la mismidad del cosmos natural y erigir un espacio imbuido de libertad, donde expandir las energías de la vida, donde suscitar lo flamante, lo creativo. Si la historia es humana, en ella hemos de poder vislumbrar algo puro, una luz que no capitule ante las exigencias de necesidad que prevalecen en el universo, sino que se alce como un don límpido, creativo: como el núcleo más profundo que se intuye, aun vagamente, cuando apelamos a la sabiduría, al amor y a la belleza como metas libres. Cada momento de la historia ha de ser capaz de ofrecer su propia interpretación del pasado.

Desde esta perspectiva, la prioridad de la “historicidad” del individuo sobre la historia, a la que aludiera Heidegger¹⁸⁰, encierra una profundidad filosófica notable: la historia debe corresponderle al individuo, y ha de estribar en la posibilidad que este último atesora para vivir como un ser histórico. Sin embargo, el “ser histórico” en cuanto tal no se reduce nunca a una mera posibilidad del individuo. El individuo es necesariamente histórico. Jamás se desliga, ni siquiera en el caso de las voluntades más enérgicas y agudas, de una historia. Nunca se desprende de su pertenencia a una historia singular (la emanada por su cultura, por su pueblo, por su comunidad, por su familia...), menos aún de la historia en sentido universal, esto es, de la totalidad del “comparecer” humano, del las “afecciones” cuyas que desfilan en el espacio y en el tiempo.

El individuo sólo adquiere conciencia de sí mismo por su interacción con los demás, porque la percepción de su subjetividad viene mediada, inexorablemente, por la comunicación, por el lenguaje. Su introspección languidece en mero silencio si no se articula lingüísticamente, pero todo lenguaje es social, y estampa el signo del intercambio de pensamientos, de mundos íntimos, de privacidades, entre individuos. Si no gozara de más referente que ella misma, difícilmente podría la conciencia individual percatarse de su condición de desafío al mundo,

¹⁸⁰ Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 43.

de su “ser-contrael-mundo”, para así aspirar a fraguar un mundo distinto, una alternativa al ciego acontecer que oscurece la naturaleza: un espacio iluminado por la libertad, ficticio o auténtico, pero al menos “anhelado”; y en este “deseo”, en su viveza, en su realidad, reside su verdad, porque el hecho de suspirar por una luz distinta a la que irradia el mundo, a su inexorable concatenación de causas y de efectos, entraña ya un ejercicio de libertad, acrisola ya una emancipación con respecto a la mismidad del mundo, comporta ya la ambición de lo puro e incondicionado). Por tanto, la historicidad se impone, ineluctablemente, sobre el individuo. El individuo no puede renunciar a su historicidad. Ser histórico no esboza una posibilidad: representa una necesidad. Lo que resplandece como posibilidad es la orientación de esa historicidad, esto es, su proyección en el pasado (como capacidad de interpretar la historia de una u otra forma), en el presente (la acción vertida sobre el *hic et nunc*) y en el futuro (la apertura a lo ignoto, así como el ansia de “hacer cognoscible” lo ignoto, mediante el compromiso con el *crecimiento* de la humanidad).

La historia, así pues, no puede examinarse como el entrelazamiento inexorable de unos eventos hilvanados por fuerzas misteriosas, sordas y ajenas a la voluntad, sino como el escenario labrado por la actividad humana (explorada tanto en su faceta propiamente “activa” como en su cariz pasivo) en el tiempo y en espacio. No existe un “espacio previo”, más allá de la acción que inaugura ese espacio en el tiempo. El espacio lo proporcionan las individualidades históricas, esto es, los sujetos, obligados, inderogablemente, a interactuar con el mundo y con sus semejantes, y, por tanto, a devenir en seres históricos. La historia constituye una necesidad para el género humano, pero su orientación supone una posibilidad para el individuo. La posibilidad más apremiante, más primorosa, más evocadora de la historia, radica en el *crecimiento de la humanidad*. Éste se manifiesta de tres modos: como crecimiento de los individuos, como capacidad de legar ese crecimiento al futuro y como legitimidad de que las generaciones venideras regresen, continuamente, al crecimiento pasado, mediante la interpretación de la historia, esto es, a través de la opción, siempre latente, de conferir un sentido determinado al curso de los acontecimientos (tarea imposible sin la preservación de una *memoria* colectiva, custodiada por cada época).

El crecimiento no se reduce a una mera cifra cuantitativa. Ciertamente, se aprecia, al observar la historia, un crecimiento material de la humanidad: un incremento en el número de individuos que pueblan la Tierra, así como un desarrollo cada vez más intenso y profundo de las fuerzas productivas, esto es, del poder de transformación material del mundo a través del pensamiento y el trabajo. Sin embargo, ese crecimiento nunca responde a un esquema plenamente lineal. Hijos de la Ilustración, nos hipnotiza la perspectiva del progreso, y al divisar los siglos, nos aprisiona la idea de que es inevitable que acaezca una mejora constante en las condiciones materiales de vida. No obstante, este “perfeccionamiento material” rara vez viene acompañado de un crecimiento en la conciencia espiritual, pues advertimos, con frecuencia, que la condición humana no ha variado,

sustancialmente, a lo largo del tiempo, y no es probable que se modifique en un futuro. Amasamos, sí, mayores riquezas materiales, y los avances en el terreno de la técnica nos cautivan, porque en ellos se despliega esa virtualidad tan asombrosa que poseen la inteligencia y la voluntad para aprovechar los recursos del mundo, de cara a la configuración de un mundo humano. La técnica nos invita a soñar con una emancipación de la mera necesidad material, con un reino en el que deleitarnos con nuestro propio cosmos, con una vida mejor, ya no sujeta a los límites naturales: con una vida libre.

En cualquier caso, esa conciencia de los avances materiales emprende, de manera concomitante, una reflexión desconsoladora sobre la ausencia de progreso moral. Solemos preguntarnos cómo es posible que una civilización que ha conquistado una cantidad tan prodigiosa de conocimiento científico, y ha llegado a pisar la superficie de la Luna, astro adorado desde tiempos inmemoriales por nuestros ancestros, y cuyo intelecto se ha proyectado hasta las regiones más recónditas del universo, gracias a la pujanza de su ciencia y a la precisión de sus cálculos, no haya sido capaz de enterrar, definitivamente, el mal, la guerra, el sufrimiento, la desidia, la ignorancia, el egoísmo, el fanatismo... Hemos secuenciado el genoma humano, pero también hemos construido armas atómicas; en la actualidad, la bioingeniería nos atemoriza por su potencial destructor. Palpamos, en la ciencia y en la técnica, un poder edificante, un poder destinado al “crecimiento”, pero nos acecha la sombra omnipresente de la destrucción, de la anulación del hombre por el hombre, auspiciada por su crecimiento intelectual.

Esta asimetría que tanto nos conturba, esta heterogeneidad tan nítida entre el progreso material y el crecimiento moral, no debiera sorprendernos. El hecho de que hayamos crecido materialmente no obedece a ninguna ley inexorable, cuyos decretos se cumplan de antemano, sin el concurso de las voluntades. Hemos progresado materialmente porque las sociedades humanas (esto es, la interacción –tantas veces forzada– entre voluntades individuales), con el beneplácito del contexto climático (de la coyuntura “natural”) e histórico-político, se han comprometido con ese incremento de nuestras posibilidades materiales. No siempre ha sido así. Con posterioridad a la caída del Imperio Romano y al ocaso del mundo clásico, tuvo lugar un profundo decrecimiento material en la cultura occidental. El conocimiento se marchitó, la técnica languideció, e incluso la población retrocedió, en ciertos períodos de la Edad Media (asolada por epidemias implacables, como la peste bubónica), con respecto al pasado. La humanidad vivió, durante siglos, ajena a la perspectiva del progreso. Sólo cuando la edad moderna se sintió verdaderamente vigorosa, después de haber rebasado el nivel científico legado por la civilización clásica, y tras haber descubierto nuevos mundos y haber ampliado, inconmensurablemente, el alcance de su técnica (de sus virtualidades de producción material –especialmente con el advenimiento de la Revolución Industrial–, así como de su horizonte de reflexión...), se vio seducida, de forma hegemónica, por la idea de progreso.

La ciencia y la técnica progresan porque su crecimiento responde a patrones acumulativos. Una vez alumbrado el método científico, el crecimiento resulta prácticamente inexorable, porque se ha descubierto “la llave secreta” para interrogar, fructíferamente, un universo regido por leyes ineluctables. Por ello, no es de extrañar que la ciencia “desentrañe” los arcanos que envuelven la naturaleza, pues éstos acontecen inevitablemente. La técnica, como aplicación del conocimiento científico a la *praxis*, a la transformación material de la vida humana, bebe de las mismas fuentes: del “desciframiento” de esas reglas irrevocables que vertebran el universo material. Como el cosmos se halla sujeto a unos cánones inflexibles, la ciencia y la técnica se encuentran capacitadas para esclarecer, paulatinamente, la naturaleza de esos mecanismos ciegos, de esa concatenación de causas y efectos. El cometido, por complejo, por vasto e imponente que se nos antoje, obedece a un paradigma “lineal”: profundizaremos más en nuestra comprensión del universo, e incluso algunas teorías alterarán, categóricamente, nuestra comprensión del cosmos (para detonar “revoluciones científicas”), pero la ciencia no cesará de añadir nuevos conocimientos, ni de suscitar nuevas oportunidades de aplicación práctica, porque el universo, pese a la “indeterminación” que impera en ciertos niveles fundamentales, se somete a unos patrones de actuación inquebrantables. El universo es ajeno a “la historia”.

En el universo existe evolución, pero no historia en cuanto “tiempo poseído”, “tiempo vivido”, tiempo referido al agente. El universo opera sobre la base de leyes fijadas de antemano; no así la historia, que gravita, necesariamente, en torno a los individuos históricos que en ella actúan y en ella experimentan afecciones. Lo “histórico” se vislumbra ya en la esfera de la vida, donde el predominio de las leyes infranqueables se ve sustituido, escalonadamente, por la capacidad que atesoran los organismos para reaccionar, de modos distintos, ante los estímulos procedentes de la naturaleza, ante las “imposiciones” que dimanan de esas mismas leyes. El viviente, al constituir, gradualmente, su “mundo”, su limitación con respecto al orbe externo (sus interacciones se enfocan a salvaguardar sus intereses, hacia su impulso vital, hacia su tendencia a preservarse como viviente), se “emancipa”, notablemente, de la ciega mecánica que articula el universo material. Sin embargo, continúa encadenado a necesidades adaptativas, a la mera búsqueda de la supervivencia: a servir, llanamente, a la necesidad de la especie, a la perpetuación del género. Con la conciencia, la oposición al mundo se convierte en una posibilidad radical, en un desafío pleno a la mismidad del mundo, así como en un anhelo de libertad, donde la creación no se subordine a ningún fin (por ejemplo, a la obtención de ventajas adaptativas), sino que repercuta sobre sí misma. Es con la conciencia cuando se erige, en sentido auténtico, un mundo alternativo al “mundo”.

El *crecimiento* de la humanidad, su posibilidad más radical, no sería viable si la historia obedeciera a un paradigma incoado de antemano. Para crecer, la humanidad ha de poder “decrecer”: ha de estar abierta al “retroceso”, al pasado, a la incapacidad de forjar, al menos por el momento, un *novum*. Crecer ha de traducirse en una posibilidad de crear, de profundizar, de “ascender”, no sólo en el

ámbito de las fuerzas materiales que modifican el mundo, sino en el horizonte del pensamiento, en la “intensidad” con cuya luz se intuyan la belleza, el amor y la sabiduría. Si este crecimiento gozara de linealidad, dispensado de rupturas, eximido de contradicciones, la humanidad carecería de libertad. La humanidad ha de poder crear su mundo en cualquier momento, y ha de albergar la opción de regresar al pasado para interpretarlo. El sentido de la historia debe morar, por tanto, en cada época, en cada individuo en realidad, en cada oportunidad de contemplar el pasado y de instituirlo en una realidad significativa para el presente: en cada posibilidad de actuar en el *hic et nunc* y en cada ocasión factible de orientar el futuro, lo “no dado”.

2. LA LIBERTAD NO ENSIMISMADA: LA SOLIDARIDAD

2.1. La solidaridad como síntesis de ética y política

La libertad que rehúsa sucumbir ante su propia mismidad, ante su “mero ser libre” (cuya finalidad se agota en el ejercicio de esa autonomía), se abre a la solidaridad, y adquiere, por ello, una condición creadora, pues forja una luz distinta a la de su propia mismidad, al vislumbrar un mundo que trasciende la frontera delimitada por el anhelo de emancipación. La libertad sueña ahora con la utopía de que la solidaridad rijan la historia.

La dimensión más importante de la tarea que le incumbe a aquél que “comparece no-compareciendo” se pone de relieve, principalmente, en el comparecer ante de cada individuo con respecto a los demás. Si la tarea encomendada a todo individuo reside en desafiar el mundo, en propiciar que el mundo sea máximamente mundo, para así cuestionarlo categóricamente y, por paradójico que resulte, “desmundanizarlo” (en el sentido de retar su mismidad, ahora relativizada por el poder que brota de la interpelación humana), en lo que concierne a las relaciones entre los distintos individuos, hemos de advertir que existe una empresa común. Todos los individuos participan del carácter vinculante de un “algo que comparece no-compareciendo”, y en todos habita, por tanto, la semilla de la contradicción, impregnada de su vigor más virulento. Todos se hallan llamados a contradecir el mundo, no en virtud de una fuerza superior, sino de una vocación que emana de su propio ser: de un compromiso ineludible, porque, de esquivarlo, se convertirían en simples integrantes de los vastos engranajes que articulan el mundo, pero no en seres inmersos en la historia, en espíritus afanados en edificar un espacio distinto al ofrecido por el mundo, en cuyo seno sí se atisbe la posibilidad de un futuro auténtico.

El horizonte perfilado por una tarea compartida (a saber, la de desafiar el mundo en su radicalidad) constituye la base de la *solidaridad* humana. Comparecemos en el mundo, pero en todos subsiste también el carácter de un algo que “no comparece”. Hermanados por el desgarrar que en nosotros produce esta contradicción, tomamos conciencia de que, a fin de proseguir con nuestro empeño in-

dómito (y perennemente inconcluso) de desafiar el mundo, hemos de interpelar el cosmos conjuntamente. La humanidad como tal desafía el mundo con mayor poder que el individuo aisladamente. El reto al mundo que encarna el individuo humano lo rebasa el desafío que representa la humanidad como un todo, cuyo cuestionamiento del mundo adquiere una mayor radicalidad. Si la edificación de la historia, como espacio alternativo a la sorda mismidad que preside el mundo, entraña el signo primordial de nuestra condición de desafío al mundo, y si, por otra parte, la historia nunca emerge como la obra atribuible a un único individuo, la tarea humana sólo puede contemplarse como la labor conjunta de la humanidad. Ahora bien: de la misma manera que desafiamos el mundo, aunque no nos despojemos de nuestro rol de elementos suyos, hemos de retar el mundo como partes integrantes de la humanidad, pero debemos también desafiar a la humanidad. Se establece, de esta forma, una nueva contradicción: el “comparecer-en-la-humanidad” no puede recapitular la meta última, porque no cabe *telos* saciado y resuelto, sino que, para preservar la inconclusión inherente al ser humano, hemos de aceptar que nuestro deber estriba en desafiar, sí, el mundo como humanidad, pero también en retar a la humanidad como individuos, para que así podamos sostener que nuestra condición consiste en “comparecer-en-la-humanidad”, al tiempo que nos define un inderogable “no-comparecer-en-la-humanidad”.

Unidos, inextricablemente, por nuestro horizonte común de desafiar el mundo, el deber de la humanidad brilla en garantizar que todo individuo pueda alzarse, verdaderamente, como un desafío al mundo. Debemos auspiciar que la tarea de interpelación crítica no se convierta en el privilegio reservado a unos pocos, a costa de la privación de una inmensa mayoría. He aquí el principio seminal de toda idea de justicia social, en la cual no se condensa sino la traducción, en términos prácticos, de la responsabilidad de velar por un objetivo: que todo ser humano logre satisfacer su más íntimo imperativo, el de desafiar el mundo y erigirse en agente de la historia (como reino de futuro y de libertad). Es preciso, entonces, minimizar el poder individual detentado por unos sujetos sobre otros, y por unos sujetos sobre el mundo, para desplegar el poder de la humanidad sobre sí misma, la cual no necesita subyugar a sus miembros, ni tampoco someter, despiadadamente, el mundo, sino construir, en la historia, un escenario bajo cuya luz todas las virtualidades de los individuos humanos y del mundo resplandezcan, sin ser nunca agotadas. Sólo así habremos desafiado la mismidad del mundo, y habremos asumido que, como contradicción perpetua, no entiba nuestra vocación en apagar esta coexistencia de comparecer y no-comparecer, sino en expandirla irrestrictamente. El mundo será así menos mundo, esto es, menos mismidad y más apertura.

La solidaridad humana no excluye la posibilidad de que, al tiempo que la humanidad, como un todo, y nuestro género a través de cada uno de sus miembros, desafía el mundo, cualquier individuo pueda también retar a la humanidad en la historia. La humanidad no ha de ahogar la llama tan enérgica y humeante que porta el individuo, como tampoco ha de eclipsar las virtualidades latentes al

mundo, sino ampliarlas, comprometerlas en la instauración de un espacio donde sea posible un futuro abierto e incesante. No es tarea de la humanidad anular la individualidad atesorada por cada ser humano, sino potenciarla. El individuo debe verse legitimado, por ello, para desafiar a la humanidad, y para mostrar que tampoco la humanidad ha de instituirse en mismidad. No existe finalidad más allá del reto perenne lanzado contra toda eventual mismidad, sea la del mundo, la de la humanidad o la del propio individuo, para así crear, para así fraguar el *novum*. De este modo, el individuo ha de cuestionar, críticamente, a la humanidad (si ésta se siente tentada de absolutizarse como mismidad), y la humanidad ha de desafiar al individuo, si éste se ve incitado, igualmente, a arrogarse el estatus de mismidad inapelable. Comparecemos ante cada individuo y ante la humanidad como un todo, por lo que somos retados por cada individuo y por la humanidad, al tiempo que nosotros desafiamos, paralelamente, estas realidades. No florece la paz como quietud, ni en el mundo ni en la historia, sino como desafío. La paz auténtica despunta en aquel escenario en cuya extensión cabe desafiar, libre y radicalmente, cualquier eventual mismidad. Nuestra paz germina en la rebelión irreprimible contra la mismidad, esto es, contra todo absoluto que nos ciegue ante la novedad.

La conciencia que crea su propio mundo, más allá del mero comparecer del mundo circundante, es *libre*. La libertad encierra *vivencia ética*, por cuanto se encuentra destinada al crecimiento del sujeto. Por esta razón, se somete a un límite, a una determinación, a una frontera que acote los márgenes de esa libertad, de manera que pueda preservarse sin “ensimismarse” (esto es, sin emanciparse, por completo, de la propia conciencia y de su llamada a crear): acrisola una libertad con vocación de solidaridad. La libertad como ética apela, por tanto, a la responsabilidad, a la necesidad de mantener la propia libertad, y de coextenderla con la libertad predicable de las demás conciencias. Así, la libertad se supedita, *libremente*, a su propio orden, en virtud de su dignidad, de su poder, de su alcance, y, *forzosamente*, a las exigencias impuestas por la colectividad, como vía para gozar de una *vivencia social* de la libertad. La ética, sin embargo, se refiere, primordialmente, a esa subordinación libre de la libertad al propio orden establecido por la conciencia: la libertad, ávida de creación, ansiosa de ejercer su propio poder-ser y de expandir, al máximo, las energías de la vida, palpa la obligación de edificar un mundo, un mundo bañado de libertad, y, por esta causa, *se entrega*, se limita, se “enajena” a sí misma *libremente*, para brindarse, por entero, a la tarea de impulsar el horizonte de la vida y del pensamiento.

La solidaridad refleja la libertad no ensimismada, la libertad que escapa a su proclividad a clausurarse sobre sí misma, a ocluirse en su propia angostura y a perder su finalidad más genuina (la de crear, la de ampliar la esfera del pensamiento, la de extender las fronteras de la vida). La libertad corre el riesgo de enquistarse en su mismidad, de reproducir los patrones vestigiales de ese mundo ensimismado contra el que tan sonoramente se alza la conciencia. Ha de salir de

ella misma: ha de abrirse a la *solidaridad*. La vivencia ética debe transfigurarse en *existencia política*.

Con estas consideraciones, no sugerimos que el individuo se constituya primero como un ser ético, para después metamorfosearse en “animal político”, en ser social. El “después” no ha de entenderse en un sentido cronológico, como si el sujeto en estado de naturaleza (esbozado por la teoría política clásica) existiese realmente, esto es, como si cupiera “imaginar” al individuo con independencia de un determinado marco político. El individuo no surge “en estado de naturaleza”, para más tarde convertirse en signatario de un contrario social, que lo vincule a la organización política gracias a la asunción de derechos y deberes. Semejante forma de hablar sólo puede tomarse simbólicamente, como una aguda metáfora filosófica que encapsula las implicaciones, para todo individuo, de la vida en sociedad. En un plano estrictamente histórico (nuevamente, evocamos la historia en sentido laxo, la cual abarcar también el período “pre-histórico”, comprendido desde el hipotético origen de la conciencia humana –en su acepción más profunda e intensa: como autoconciencia– hasta la invención de la escritura a finales del IV milenio a.C.), la evidencia apunta a que todo individuo ha nacido ya insertado en una comunidad política, por primitiva que resulte a los ojos de la moderna idea de estado (e incluso de la categoría misma de “civilización” posterior a la revolución neolítica).

La libertad, en cuanto vivencia ética, jamás se ha dissociado, artificialmente, de la existencia política, porque todo individuo se ha erigido como tal (esto es, como sujeto consciente de su individualidad) dentro de un marco político, en el contexto vertebrado por una comunidad de cuyos miembros ha recibido, por ejemplo, el lenguaje y otras convenciones sociales. Su experiencia del mundo (y de sí mismo como “desafío al mundo”) difícilmente podrá renegar de esa mediación política que la ha canalizado inexorablemente. La existencia política converge con la vivencia ética “co-existente” con otras vivencias éticas. La política remite, por tanto, a una ética universalizada, a una libertad experimentada socialmente. El individuo *se entrega, libremente*, a la vivencia colectiva de la libertad, a la forja de un espacio político, a la creación de un mundo humano, susceptible de compartirse. Claro está que, al aludir a una “entrega libre”, volvemos a valernos de un lenguaje metafórico, porque, en ningún momento, se ha sometido el individuo, libremente, a su existencia social. La evidencia histórica subraya que, o bien dicha existencia colectiva ha sobrevenido por pura necesidad, por pura inercia o por puro imperativo de supervivencia, o ha sido impuesta con violencia, en el transcurso de las vicisitudes que moldean la trama de la historia (conquistas, migraciones...). Al emplear la noción de “entrega libre”, nos referimos al modo en que el sujeto libre, esto es, la conciencia capaz de ejercer su propio poder-ser autónomamente, sin verse subyugada por avasallamientos externos que conculquen esa libertad, vuelca su poder-ser hacia la construcción de un mundo que trascienda su propia libertad: hacia la edificación de un mundo humano, compuesto por libertades “co-existentes”, las cuales, para vivirse y preservarse, exigen que su ética

individual se revista de un carácter político, tal que se conciba como una libertad compartida socialmente, como una libertad destinada al *crecimiento* de la humanidad, en cuyo seno los individuos participen de un mismo espacio, en el que vivir su libertad.

En la solidaridad acontece, entonces, la síntesis entre ética y política: la ética desemboca en política, porque la libertad se vive socialmente, y la política se interioriza como ética, porque el individuo adquiere conciencia de su vocación a ensanchar los horizontes de la humanidad, a propiciar el crecimiento de su estirpe y el despliegue de sus energías creativas. Su libertad ya no se halla recluida en su propia y agotadora mismidad, sino que se abre a la vivencia colectiva de la solidaridad: se demuda en una libertad solidaria. Cuando ese anhelo de beber de las fuentes del espíritu de la solidaridad tiene lugar libremente, esto es, no en obediencia ciega a una sanción externa, a una coacción, cuya única arma la blande el temor y no la persuasión, la libertad ha dignificado su propio poder, su propia capacidad, porque se ha consagrado, abnegadamente, a edificar un escenario que la trascienda: a crear, a abandonar su rigidez, su mismidad, su angostura. Ese desprendimiento, ese desasimiento, esa entrega auténticamente libre, que no acaece sólo como fruto cosechado del miedo, de la impotencia, de la necesidad, sino como el cáliz derramado por la autonomía consciente, así como por el deseo de encender la luz del *novum*, nos engrandece de manera insondable. La libertad no busca, como premio, coronar mayores cotas de libertad: no se siente motivada por la consecución de una recompensa, sino que dispone de sí misma para sacrificarse, generosamente, en aras de la creación. Descubre, en esa entrega, un fin en sí mismo, un vislumbre de lo incondicionado, una luz pura que no ilumina un horizonte ulterior, sino que confiere sentido a la vida “ya ahí”, ya en ese *hic et nunc*, pues responde a una manifestación creadora de la libertad, a una limpidez no enmarañada en lóbregas texturas saturadas de intereses, de causas y de efectos: a una entrega libre.

La solidaridad deviene, así, en ética, porque la ética se traduce, necesariamente, en una *política*, como ya advirtiera Aristóteles al comienzo de *Ética a Nicómaco*. La ética ensimismada, centrada, unilateralmente, en la individualidad de la conciencia, trasluce una libertad dejada a sí misma, desahuciada, desterrada, desligada del desafío común vertido contra el mundo. Transparenta una búsqueda individual del amor, de la belleza y de la sabiduría, la cual no se ha afanado aún en fusionarse con la empresa colectiva de *crear*. El individuo necesita acudir al manantial de la humanidad para aleccionarse. Entregado a sí mismo, su horizonte se angosta, y el ímpetu creativo flaquea, languidece; abierto a la humanidad, a la unicidad ínsita a cada rostro, a la revelación de la creatividad suscitada por las más diversas culturas, filosofías, religiones y estéticas, así como a las verdades, aun provisionales, sobre la estructura y el funcionamiento del mundo que nos descubren las más variadas y prolijas disciplinas científicas, ya no se asfixia en su propia estrechez, y ya no se desvanece todo hábito de *novum*. Ninguna potencia inspiradora ha

de desdeñarse, sino que debemos cultivarla, con esmero, en el jardín de quienes claman por crear.

2.2. Solidaridad como espíritu

Jean Beaufret le preguntó a Heidegger “*comment redonner un sens au mot ‘humanisme’*”¹⁸¹, “cómo volver a dar un sentido al término ‘humanismo’”, inmediatamente después de concluir la Segunda Guerra Mundial. Heidegger respondió con su *Carta sobre el Humanismo*. Hoy hemos de plantear una pregunta similar en lo concerniente al concepto de “solidaridad”, alumbrado en las postrimerías de la Ilustración, cuando salieron a relucir las auténticas capacidades, tanto provechosas como destructivas, atesoradas por la razón humana.

Pocas veces brilló, con tanta intensidad, nuestro genio creador como cuando Diderot acuñó este neologismo, *solidarité*, inspirado en el latín *solidus*, “sólido”, pero no a imitación de los objetos inertes, carentes de vida propia, manifestaciones de esa materia condensada que evoca muerte y no recio vigor, sino como una compactación de lo diverso, de manera que todo contribuya a todo, y lo individual se exalte mediante su integración en lo colectivo (para así encontrar una estabilidad, una fortaleza mayor que si fuera abandonado a sí mismo, sumido en esa indignancia que prevalece cuando la soledad deviene en su única y violenta compañía).

La solidaridad demanda compasión, entraña sufrir con quienes padecen y recrearse con quienes gozan. Comporta ser partícipe de los sentimientos ajenos y artífice de esas mismas emociones, que ahora toman como referencia no sólo lo percibido en la interioridad de cada persona, sino también lo que palpamos como humanidad. La compasión cesaría de ser tal si se convirtiera en la velada expresión de una conciencia henchida de superioridad; en un vestigio de esa benevolencia hipócrita que, bajo el suave disfraz de la clemencia, en realidad humilla a los de abajo, y no surge de la comunicación franca, del diálogo horizontal entablado entre iguales, del afán de experimentar conjuntamente y de conocer cogidos de la mano, sino de la pretensión vertical de ser realzado a costa de los demás. Es en una solidaridad que encierre compasión sincera donde estriba la utopía de una libertad no ensimismada.

En la utopía de la solidaridad, prima la ética sobre la eficiencia, el espíritu sobre la materia (el espíritu como ese ideal intangible que nos faculta para erigirnos en fines y no en medios). La solidaridad como espíritu mantiene la correspondencia entre el ámbito de la potencialidad y el de la necesidad, persuadida de que la condición humana sólo se aprehende, cabalmente, cuando se integran estos dos polos vinculados a un binomio ineludible: lo que podemos y lo que necesitamos; la apertura que nos proporciona la naturaleza y la limitación con cuya carga ella misma nos grava. La realidad de nuestro carácter individual y social sólo se

¹⁸¹ Cf. M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*.

perfila a la luz de estas dos certezas: la de nuestro poder y la de nuestra necesidad, pero también la del deber de no separar, arbitrariamente, nuestra capacidad de nuestra necesidad.

Para la solidaridad como espíritu, ni siquiera en una sociedad regida por el principio de la convergencia entre las aptitudes y las exigencias (“de cada uno según sus posibilidades, a cada uno según sus necesidades”) se habría consumado el final de la historia, porque no existe nada semejante; no cabe una culminación del tiempo de la humanidad, sino tan sólo una apertura irredenta hacia un futuro siempre insondable. Lo que la solidaridad como espíritu establece se nos antoja nítido: a la humanidad no le es dado identificar nada más fecundo que la sabiduría, la belleza y el amor, en cuya búsqueda podemos dirimir nuestras ansias, nuestras aflicciones, nuestras penurias en este espacio gigantesco. El hecho de que yo conozca no niega la libertad del otro, al igual que mi delectación con la hermosura no socava los cimientos de la fruición ajena.

En la sabiduría, en el amor y en la belleza colmamos la vida, y desplegamos su energía latente, pero también le ofrecemos un contenido que no discernimos en ninguna otra instancia. El enmudecimiento cósmico contrasta, así, con la palabra que la humanidad descubre en esos fines en sí mismos acrisolados por la sabiduría, la belleza y el amor. El carácter contradictorio de la realidad implica que nunca conquistamos el conocimiento puro, la nivea belleza o el amor immaculado, pero siempre nos aproximamos a ellos, aun asintóticamente. La apertura hacia el futuro reivindica que no se cierre ese horizonte, no llegar al límite, sino perseverar, en camino hacia lo ilimitado. La solidaridad como espíritu se ha convencido, en profundidad, de que la dignidad atribuible al ser humano resplandece en su poder para abrir la mente a horizontes nuevos. Sin embargo, le resulta también imprescindible universalizar esta tendencia, y auspiciar que todos, y no sólo unos pocos, conozcan, amen y se deleiten. La solidaridad como espíritu rubrica un anhelo preclaro de universalidad. La finitud y la parcialidad eclipsan la visión de los “fines en sí mismos”; la universalidad, por el contrario, encumbra *todo* el potencial humano, pues desentierra virtualidades escondidas. Nos sitúa en la antesala de nuestra verdadera humanidad.

La solidaridad como espíritu salvaguarda la utopía, el no-lugar que, sin embargo, halla un “espacio” en la mente humana, como un ideal hacia el que inclinarse indefinidamente, aun conscientes de que la perfección esquiva toda empresa humana. Respeta, en cualquier caso, la independencia de la historia, en el sentido de no querer agotarla en un proyecto determinado, cuyas constricciones cercenen sus horizontes de apertura. Por ello, no profesa fe en anular las contradicciones que entenebrecen los siglos únicamente desde la transformación de las condiciones materiales de producción, sino que cree, ante todo, en el imperativo de construir un escenario bajo cuya luz la humanidad pueda pensar, amar y gozar libremente. La solidaridad como espíritu otea así, como meta última, la prístina libertad, pero no una libertad ensimismada, sino enfocada a *crear*: una libertad

que siente la más viva exhortación a consagrarse al *novum*. La pasión por la dignidad humana, cuya pujanza impulsa la utopía de la solidaridad hacia el futuro, propicia imaginar una sociedad en la que lo intangible, esa luz que nos une sin conculcar nuestra individualidad, aquello que nos integra sin mutilar ese misterio tan agudo que encarna nuestra unicidad, logre, finalmente, levantar sus cimientos en las sinuosas sendas que tejen esta historia.

El espíritu, aquello que une lo diverso, encapsula el destino de la solidaridad: la interiorización de la ética de los fines, de la ética de la solidaridad; objetivada, libremente, en la edificación de un mundo más justo. Se entona, entonces, un canto declamado a la esperanza en las posibilidades del ser humano, frente a todo atisbo de pesimismo antropológico, cuya lobreguez nos tiña de amargura. Las sociedades actuales se enfrentan a tres grandes desafíos, uno de naturaleza ecológica, otro de índole social y un último de repercusiones individuales: la devastación, paulatina y acumulada, del medio ambiente, acuciada por el cambio climático; el incremento de las desigualdades sociales en un mundo teóricamente globalizado, en cuyo seno, sin embargo, amplias regiones yacen aprisionadas en la cárcel del subdesarrollo; la voracidad materialista y consumista, que nos condena a concebarnos como seres dominados, unilateralmente, por el apetito de acaparar más y más bienes y servicios, más y más medios, sin reflexionar sobre los fines (más y más objetos, sin pensar si realmente nos permiten crecer en nuestra subjetividad, o si impiden, por el contrario, la libre expansión de las energías de la vida). Sólo la valoración de la persona humana como un fin en sí y nunca como un medio, junto con la perspectiva del espíritu (cuyas lentes vislumbran en lo intangible, en la comunicación, en la sabiduría, en el amor, aquello que realmente nos sacia, sin destruirnos los unos a los otros), otorgan una alternativa al actual modelo imperante. Si la existencia colectiva no se orienta hacia la primacía de los fines, hacia una razón ética y no exclusivamente instrumental, se entronizará el caos, la libertad ensimismada que se erige en horizonte único y apaga la luz *creadora*: triunfará una anarquía que no libera, sino que esclaviza, al dejar a los débiles a merced de los fuertes, para preservar, e incluso aumentar, las asimetrías de poder. Esta injusticia nubla el sueño de una humanidad unida.

La solidaridad como espíritu busca la justicia, e implora respirar esa dulzura revitalizadora que derrama su fragancia, pero es consciente de que la historia no concluye con su consecución. La justicia nunca sanará la herida más profunda que aflige al ser humano: su anhelo inextinguible de infinitud. Sin embargo, la advertencia de que la *creación* desborda, por entero, los límites fijados por la justicia, pues apunta a un futuro perpetuo, inasible, a un espacio imbuido de auténtica libertad (en virtud de su radical indeterminación temporal, de su capacidad de “más”, de “ulterioridad”), no le confiere una excusa para rehuir el compromiso con una historia más humana. Desea humanizar a la humanidad y alcanzar un mundo más justo, porque así desplegará, máximamente, las energías de la vida, las posibilidades de su estirpe, y desafiará, con mayor originalidad, lo dado.

Su amor por la justicia planta el germen de un pensamiento que trasciende la justicia misma, la rigidez intrínseca a sus cánones; pero, en el *hic et nunc* que envuelve una historia doliente, transida de aflicción, entumecida por la carencia, ofuscada por la esclavitud, abrumada por el oscurecimiento de todo ímpetu creativo, a tenor del sufrimiento tan agrio que impera en el mundo, se entrega a la búsqueda de la justicia. Pues ¿acaso debe resignarse la humanidad ante la injusticia, ante esa desigualdad tan vejatoria que degrada la condición humana, al subestimar el trabajo de unos mientras que enaltece, de manera exacerbada, el de otros, sin disponer las facultades individuales al servicio de un bien común, quizás arbitrario, pero alumbrado colectivamente? La solidaridad como espíritu entiende la igualdad como equidad, esto es, como conciencia de que existe una insobornable desigualdad objetiva (fruto de la lotería genética), cuya hondura escinde a los seres humanos en talento y en voluntad, sólo enmendable mediante la igualdad social. Percibe, asimismo, la disimetría en el ámbito configurado por sus necesidades respectivas. Por ello, la justicia social, la materialización del ideal de la solidaridad, no ansía que todos puedan y necesiten exactamente lo mismo, sino que cada uno aporte de acuerdo con sus posibilidades, y tome de la riqueza colectiva, labrada con la sangre y el sudor de la humanidad, en consonancia con sus necesidades. La solidaridad evoca, así, un principio rector, análogo a las ideas reguladoras de la razón pura kantiana, pero se expresa, “físicamente”, en el establecimiento de unas condiciones que, de forma objetiva, permitan a todos desarrollar, al máximo, sus destrezas, así como satisfacer sus necesidades.

Las posibilidades cambian, como también sucede en el orden de las necesidades. La solidaridad como espíritu no se afana en “petrificar” un estado determinado de la naturaleza humana en un tiempo preciso, sino que capta el dinamismo ínsito a las posibilidades y a las necesidades, y propone el ideal de la solidaridad en cada etapa concreta de la humanidad, siempre álgida. La solidaridad como espíritu no se interpreta a sí misma como el patrimonio detentado por ninguna época en particular. Palpa su vocación de universalidad con tanto ardor que rebasa las angostas fronteras de las edades atravesadas por la humanidad. No se concibe como un descubrimiento de la modernidad, como un feliz obsequio prodigado por el ímpetu creativo que bendijo a la Ilustración en su apogeo, sino como una llama que nunca ha cesado de abrasar el intelecto y de espolear el corazón de los hombres. Podría haberse avivado en la antigüedad, o en la época del feudalismo, como también puede incoarse ahora, y no por haberse cumplido ciertas condiciones objetivas que, en último término, no existen, sino porque la mente humana siempre se ha encontrado capacitada para asumir el ideal de la solidaridad.

Desde el momento en que el ser humano goza de una racionalidad que lo faculta para intercambiar conceptos, y para fundar, en la comunicación, todo progreso (el cual posee carácter exponencial, desde el instante en que aprovechamos el intelecto, y no la fuerza bruta, para la exploración del mundo y para la resolución de los problemas que encaramos), se predispone la humanidad para la solidaridad. La solidaridad constituye un ideal ético: la pretensión de emplear el es-

tado de la técnica y de la ciencia para obtener el máximo grado de despliegue de esas energías vitales que atesora cada ser humano. La justicia converge, de hecho, con esa expansión de fuerza latente¹⁸², con la atribución, a cada uno, de aquello que le pertenece (el *suum cuique tribuere* de los clásicos); es decir, con la oportunidad de dilatar el horizonte existencial de cada individuo, acto que repercute, directamente, en el bien colectivo de la humanidad. El sueño de la solidaridad se vuelca a auspiciar que esa ampliación de la esfera individual no se restrinja a unos pocos, sino que se universalice; porque la solidaridad siempre se ve hostigada por el fantasma omnipresente de la parcialidad, de esa pesadumbre tan desconsoladora que nos inocula constatar que no hemos conseguido que los hitos jalonados por la humanidad diseminen su fulgor sobre todos, redunden en el beneficio colectivo y hermanen a los pueblos y a los hombres, para así desinhibir lo que ahora permanece reprimido: la pasión ardiente por la vida, por la creatividad, por la fortuna compartida, por el diálogo...

La idea de justicia no puede desligarse de lo que cada época se halle preparada para aceptar como justo. Conviene, en cualquier caso, postular una esperanza: ningún período retrocederá (aunque la evidencia histórica desmienta, continuamente, esta noble expectativa) en la comprensión de lo que es justo, sino que se producirá un crecimiento auténtico en nuestra conciencia de la justicia, de manera que ésta satisfaga las potencialidades inherentes a los seres humanos (las cuales se incrementarán, de modo indefectible, con el paso de los tiempos). Nuestras exigencias de justicia exceden las albergadas por Grecia y Roma. No aceptamos la esclavitud, por cuanto hemos alcanzado una noción de lo humano que no puede eximirse de identificar, en todos los miembros de nuestra especie, una serie de capacidades, las cuales han de reflejarse en el reconocimiento de unos derechos inalienables. Es probable que este proceso continúe *in crescendo*, porque la humanidad crece en la historia: la historia vivida no puede borrarse; no cabe obliterar de la conciencia, deliberadamente, el rastro impreso por ese tránsito que sepulta los siglos. Muchas situaciones que hoy se nos antojan justas escandalizarán a las generaciones venideras. Confiemos en no replegarnos en los derechos tan arduamente conquistados. Profesemos esperanza en un discernimiento social sobre qué son lo justo y lo injusto que siempre discurra parejo a una advertencia, no menos lúcida, de las virtualidades poseídas por la humanidad en cualquier momento dado. Sólo cuando se hubiese consumido el elenco de las potencialidades

¹⁸² Como ha subrayado Amartya Sen en *The Idea of Justice* (Harvard University Press, Cambridge MA 2009), más importante que llegar a un consenso teórico sobre la naturaleza trascendental de la justicia resulta ofrecer una interpretación de este concepto que genere enjuiciamientos comparativos entre alternativas (en el seno de un mundo irresolublemente contradictorio), para así decidir qué es más o menos justo. Esta observación esconde una gran verdad, porque hemos de renunciar, por completo, a la búsqueda de una caracterización acabada, completa, de la justicia. Sin embargo, toda valoración sobre lo justo lleva implícita una determinada idea de justicia. Es imposible enterrar la sombra de la definición, aun tácita y furtiva, pero ha de existir espacio suficiente para acoger teorías distintas sobre la justicia, máxime si asumimos la perspectiva de una historia perennemente abierta, cuya esencia radica, precisamente, en su indeclinable estado de inconclusión.

humanas habríamos logrado una comprensión definitiva de la justicia, y existen sólidas razones para pensar que nunca lo agotaremos...

2.3. Solidaridad e individualidad

Nunca como ahora ha resultado tan factible materializar la solidaridad, porque jamás había coronado la humanidad un nivel semejante de desarrollo tecnológico, de conciencia global, de aprecio por las distintas culturas, de percepción de la gravedad de los desafíos ecológicos, de valoración (mas también de crítica) de la ciencia, de ansia de educación superior para nuestros hijos... Nunca como hoy se ha hallado la humanidad tan preparada para la solidaridad. Si el ideal de la solidaridad se nos antoja tan recóndito, ¿no se deberá a que existen resistencias muy poderosas, cuyos intereses siempre contrariarían el espíritu de la solidaridad, en cualquier edad y en cualquier lugar? ¿No nubla su obstinación nuestro entendimiento? El miedo y la sospecha que estas fuerzas esparcen nos incitan a abandonar toda esperanza, a pensar que no cabe alternativa, como si la injusticia social estampara una marca irrevocable y consustancial al progreso civilizatorio. La voz de los intelectuales queda entonces silenciada, y los sueños colectivos (cuya expresión resume, en realidad, la utopía individual de agrandamiento máximo de las fronteras de la vida, siempre y cuando ésta satisfaga la condición de universalidad) se sentencian, violentamente, a muerte, al desfallecimiento que causa el desprecio más ominoso, la negligencia más atroz, la amarga disolución del ideal en multitud de cuestiones técnicas, planteadas por los economistas y por otros científicos sociales. Llegaremos a asumir, dócilmente, la imposibilidad de reducir la complejidad humana a la aparente simplificación que, según ellos, propondría el ideal de la solidaridad. El angosto horizonte de una ciencia económica cerrada a la solidaridad nos impedirá creer en la viabilidad de este proyecto.

La solidaridad no constituye una simplificación de la vasta riqueza que envuelve la vida, como si se afanara en subsumir la variedad humana, las distintas potencialidades, la irreductibilidad de cada rostro, en un ideal avasallador para esa policromía que embellece la historia. La solidaridad remite a una libertad que ha trascendido su ensimismamiento; supone la conciencia de la complejidad humana; acrisola un anhelo profundo de expansión de las energías vitales; condensa el ansia inquebrantable de creación de mundos y de ampliación del horizonte del ser. Nada la excede en complejidad, y sólo lo complejo, sólo aquello que requiere de la pasión más intensa, merece la dedicación de todos los espíritus, grandes y pequeños, porque todos han de enfrentarse a un desafío, y la solidaridad comporta el reto colectivo por antonomasia. Su ideal no sucumbe a la simpleza, al reduccionismo o a la unilateralidad, sino que transparenta una voluntad sincera de preservar la heterogeneidad ínsita al fenómeno humano. La solidaridad aspira a que todos, y no sólo unos pocos, adquieran conciencia de la complejidad y la encarnen vivamente, de manera que nadie se apropie de este hermoso concepto, y nos inste a creer que sólo unas cuantas almas iluminadas entienden hacia dónde

se orienta la humanidad (si se dirige hacia alguna meta). La solidaridad esboza la filosofía de los muchos, frente a esas circunvoluciones tan intrincadas y a esas sutilezas laberínticas que profieren los pocos.

La simplificación más flagrante consiste en creer que la humanidad es incapaz de la solidaridad, como si su evidente lejanía debiera disuadirnos, por entero, de perseguirla. La historia permanece inconclusa, y no descubrimos ya una verdad absoluta, una eternidad que absorba, como por fagocitosis, la finitud intrínseca al tiempo. Nuestra certeza más incommovible se encapsula en la presencia de un futuro, en la incompletitud del tiempo, en su inescrutable suspenso y en la variedad de formas que engendra el espíritu humano. Si la solidaridad resplandece como pasión por la historia, irradia también su luz en la percepción de la complejidad, de lo inabarcable del tiempo y de lo irrefutable de su implacable decurso: en la imposibilidad de “deificar” un momento dado. Lo absoluto converge con la historia misma, con su propio proceso, con la finitud que, tomada en sí misma, se alza para nosotros como infinitud. Es en esa finitud donde hemos de discernir la inmanencia trascendente y la trascendencia inmanente (las cuales evocan el infinito verdadero de Hegel, que es también finito). Esa finitud nos colma, al revelarnos un espíritu, una luz que permanece y cambia simultáneamente, una contradicción ya no sometida al abrumador dominio que ejerce el concepto; su pujanza nos libera, por tanto, del entendimiento, para abrirnos también al poder que exhalan el sentimiento, el arte y el amor: insufla en nosotros el anhelo de *creación*.

La solidaridad no desea menoscabar el inconmensurable tesoro que cristaliza en la complejidad humana, fruto legítimo cosechado de nuestra condición finita, sino que ansía universalizarlo, para que todos puedan asimilar esa complejidad y participar, activamente, en ella. En la solidaridad, brilla la fe en la existencia de “la humanidad”, más allá de los individuos que la componen. La solidaridad ambiciona construir, materialmente, en la historia un escenario que le permita a la humanidad desplegar todas sus energías, para así fusionar la búsqueda creativa del individuo con la protagonizada por la stirpe humana.

La complejidad no representa el patrimonio de nadie, sino que emerge como la verdad de la existencia humana, como el acervo colectivo. Todo lo humano goza de complejidad, y la solidaridad no quiere aniquilarla, sino realzarla, autentificarla, impulsarla, para que no se convierta en una riqueza vedada para el común de los mortales, cuyas vidas, lejos de ser complejas, se sumen en el sofocante tedio de lidiar con las luchas cotidianas, con la incertidumbre de cómo sobrevivir, aun en medio de una humanidad que nunca había producido con tanta superabundancia. La vida compleja no debe imprimir la rúbrica distintiva de una determinada clase social, sino la verdad interiorizada por todos los seres humanos. Para ello, todos deben emanciparse de la urgencia impuesta por las necesidades inmediatas de la vida, para así abrirse a la policromía derramada por la historia, el arte y la ciencia: a la *creación*. No dejemos la complejidad en manos de unos cuantos que la

simplifican y secuestran: reivindicemos todos, como humanos, nuestro derecho a la complejidad, nuestra responsabilidad de dilatar los horizontes del ser, de la historia y del conocimiento.

La flor de la solidaridad no se recoge en las oscuras ramas que contienen la violencia y el odio, sino en ese néctar beatífico desprendido por la persuasión racional: en la belleza ubérrima que nos prodigan los ideales. El odio sólo inculca mayor animadversión, y multiplica todo eventual conflicto. La solidaridad incoa una pugna no violenta, despojada de rencor: entona una esperanza diáfana en la razón y en la sensibilidad, y se opone, firmemente, a todo lo que desdice de los ideales de justicia y libertad. La aurora de la solidaridad no puede amanecer como venganza ni como resentimiento, sino como un sueño que nos eleve a todos, como miembros de la familia humana. La solidaridad entraña paz y difunde concordia: paz de la humanidad consigo misma, cuyo espíritu ya no teme la historia, en la que contempla un espacio donde crear, donde sondear el amor, la belleza y la sabiduría. La solidaridad ensalza al ser humano como fin. Algunas banderas enarboladas por la humanidad constituyen fines y nunca medios, tales como el arte, el conocimiento y el amor, manantiales de por sí inagotables, santuarios universalmente accesibles, pues en nada merman las capacidades ajenas, por el simple hecho de que uno se aventure a explorar sus vastos territorios... Si el conocimiento implica un fin, disemina también poder, pero un poder constructivo, un poder reservado a la infranqueable intimidad del yo, un “auto-poder” que no ahoga los poderes ajenos, sino que participa de un bien ubicuo, indemne e infinito: el ofrecido por la sabiduría, de cuyas fuentes todos pueden beber sin nunca saciarse. Algo similar ocurre con el arte y con el amor: mi deleite con la belleza no veta que los demás sientan también fruición, y mi pasión en nada prohíbe el deseo ajeno.

La centralidad de la categoría de “fin en sí mismo” para la mente solidaria se refleja también en la estimación del trabajo, la cual no puede proceder, únicamente, de la evaluación del producto, de la eficiencia, del resultado, sino de la acción en sí, del trabajo mismo, al igual que en el caso del arte, de la ciencia y del amor. El trabajo no se mide sólo monetariamente, y su incentivo fundamental no puede estribar en la acumulación de riqueza: para la solidaridad, los seres humanos trabajan en aras de la mejora de la vida, guiados por la ilusión de transformar el mundo, de crear, de conocer, de amar, de intercambiar, de legar belleza. El incentivo del trabajo nos lo brinda, así, la humanidad, el fin y no el medio (la posesión material). Su principal motivación ha de brotar de la empresa humana enfocada a expandir las energías de la vida, a *crear*. Por ello, la solidaridad aspira a reducir, de manera radical, las desigualdades sociales, pues radicales se nos antojan las valoraciones tan asimétricas que, a día de hoy, reciben los distintos trabajos: la injusticia cósmica de que unos oficios gocen de tan escasa consideración, en tanto que otros se enaltecen de forma desproporcionada, refugiados en la sola excusa de la irrevocabilidad de la ley de la oferta y de la demanda.

Nos apremia una conversión ética, que capture el efervescente poder de la imaginación en los fines y no en los medios, para que los seres humanos no se enceguezcan ante el dinero, como herramienta universal para un objetivo ignoto, sino que veneren la meta misma: el bienestar humano, el cultivo del arte y de la ciencia, la posibilidad de que todos amen irrestrictamente y dialoguen, desprovistos de esas barreras tan asfixiantes cimentadas por los prejuicios y apuntaladas por las diferencias sociales. Mitigar, drásticamente, las disparidades salariales –y de renta en general– que hoy afligen a la humanidad, así como pregonar la urgencia de una civilización más sobria y solidaria, de una civilización “ascética”, liberada de la continua tentación de ostentar la riqueza, el poder y el lujo, representa una tarea acuciante para nuestro tiempo, de la que ningún proyecto solidario puede evadirse. En ella se decide la veracidad misma del compromiso, de la entrega a lo puro, a lo límpido, a lo *creador*. En la lucha contra las injusticias sociales se constata, de modo preeminente, el convencimiento de que el fin (y no el medio) sella el valor, así como de la prevalencia de la ética sobre la eficiencia: no se trata de producir, sino de vivir, de progresar, de expandir las energías de todas las vidas singulares, para disfrutar también de lo efímero y finito.

La defensa de las humanidades, y de todo conocimiento hipotéticamente “inútil”, converge con el alegato en favor de la idea de “fin en sí”: se argumenta, en ambos casos, contra el oscurecimiento de la razón, provocado por una dimensión unilateralmente instrumental, cuya voracidad la encauza hacia un utilitarismo totalizante. Frente a una ciencia que, legítimamente, se proclama aséptica, ajena a toda posible valoración externa a los propios mecanismos sancionados por su método, las humanidades nos otorgan una voz que nos interpela con viveza. Al referirse a nuestras más hondas preocupaciones, nos agracian con una palabra en medio del sigilo que preside esta naturaleza silente. El único objetivo que orienta las humanidades reside en ellas mismas: en el ser humano, en realidad. Su ambición no es otra que la de expresar esas ansias profundas e imperecederas que nos han acompañado durante siglos, así como canalizar otras nuevas que surgirán en el mañana. Su finalidad estriba, en rigor, en amparar, aun en el tenue y frágil consuelo que nos infunden la literatura, la historia y la filosofía, a esta pobre familia a la que pertenecemos.

La solidaridad auspicia un ideal, ciertamente no extraño a la dinámica misma que teje la historia, pero una meta que siempre trasciende el contexto moldeado por cada época. Por ello, evoca, de continuo, una insatisfacción con respecto al presente, así como una esperanza robusta volcada hacia el futuro: porque la solidaridad no cree que la historia discurra, inexorablemente, por una senda preestablecida, sino que confía, sin reparos, en la posibilidad de una mejora, de un “más” desplegado en el tiempo, alberga tan altos ideales, y no renuncia a ellos, a pesar de las innegables contradicciones deparadas por los siglos. No se resigna ante lo palmario, sino que propone un futuro distinto, donde el mañana sepulte las evidencias que permean el hoy. Si logramos imbuirnos, verdaderamente, de una confianza firme en la indeterminación que define lo histórico y lo humano,

así como en la incesante plausibilidad de un “más”, de un espacio nuevo, de una expansión ulterior de esas energías vitales que todos atesoramos (de una ampliación del ser que nos insufla aire, oxígeno, en esta atmósfera tan recargada), cabrá entonces la solidaridad como espíritu. Sólo será digno de nuestra fe aquello que nos procure unos ideales capaces de entusiasmarlos, un sueño que propicie nuestro crecimiento, una santa utopía por la que luchar.

La conciencia que se entrega a la creación profesa esperanza en la fuerza de la solidaridad para transformar la historia. La solidaridad constituye la materia de un sueño creador, de ese reino que suspiramos por construir en la vulnerabilidad de la historia: una humanidad hermanada, una humanidad abierta al poder que irradian la comunicación, el arte, la ciencia y el amor; una humanidad que conoce y siente conjuntamente, pero no por ello arruina y suprime las ansias individuales, sino que les confiere un marco rejuvenecedor, un espacio mayor en cuyo seno quepa propagar toda esa energía latente que clama por liberarse. La esperanza encarna la intangibilidad del ideal solidario, su disposición decidida hacia un futuro siempre inagotable, hacia un porvenir que se yergue, constantemente, “ahí”, pero cuya esencia nunca se circunscribe a un espacio, a un tiempo y a un proyecto. Combina, así, en hermosa mezclanza, lo tangible con lo intangible, la realidad con la utopía, lo finito con lo infinito, para gestar un lenguaje nuevo, ávido de *creación*.

La aprensión, la suspicacia extrema hacia la detentación unilateral de riqueza material, el rechazo de una injusticia social que nos desgarran como seres humanos, ha de potenciar un *espíritu ascético*, pero no al modo calvinista (un ascetismo que continúa ofuscado por el ansia incontenible de acumular, para cuya satisfacción, la renuncia a la fruición presente se le antoja tan sólo un instrumento, una vía para amasar aún más riqueza en el futuro). El ascetismo ha de exhortarnos a crear, a consagrarnos al espíritu. Ese ascetismo se complementará, entonces, con la admiración sin límites hacia quienes cultivan los bienes inextinguibles que ennoblecen a la humanidad: el arte, el conocimiento, el amor, la comunicación, la fantasía. Ha de fomentarse el aprecio irrestricto hacia los creadores, hacia los científicos, hacia los humanistas, hacia aquéllos que se entregan, voluntariamente, a servir a los demás... Sustituir la república de la eficiencia y de la injusticia económica por el paraíso de las artes y de las ciencias (en cuyos predios la más elevada valoración social no se concentre en el poder económico, sino en la riqueza cultural y humana): en esta luz consiste el sueño de la solidaridad. La solidaridad se afana en promover aquello que no discrimina, esa luz que no levanta tapias entre los seres humanos y no siembra una distribución asimétrica del poder, sino el bien que no se estraga, cuyo uso no impide la utilización ajena: los pozos infinitos de cuyas aguas todos podemos beber, sin nunca desabastecerlos.

El liberalismo se instala, confortablemente, en la afirmación, a ultranza, de la igualdad ante la ley, sin especificar mucho más. Al menos desde Locke, se ha decantado por exaltar los derechos individuales –principalmente, y cómo no, el de

la propiedad privada— sobre los colectivos, y sólo con dificultades emprende un cuestionamiento serio del orden social imperante (el cual subyace a la vigencia de ciertas leyes en lugar de otras). El liberalismo encubre, bajo el manto acomodaticio del respeto a los procedimientos establecidos, la carencia de un planteamiento que se remonte, analíticamente, hasta esa asimetría de poder tan patente que subsiste en el seno de una determinada sociedad. Prefiere abogar por una libertad negativa, por la capacidad indiferente de realizar algo, antes que por una libertad positiva, esto es, por la posibilidad efectiva de llevarlo a cabo. El liberalismo no aspira a nada, no instaura un ideal por el que luchar: convierte el tránsito humano por la historia en una experiencia vacía, neutra, insignificante. La humanidad, como un todo, se halla huérfana de derechos. Sólo el individuo, en su inescrutable arbitrariedad, puede alumbrar una meta, un proyecto de vida. El liberalismo se ancla en la libertad ensimismada, en una libertad que no ha sido rescatada de sí misma: en una libertad que no se abre, con coraje, a expandir las energías de la vida, mediante la fusión de las búsquedas individual y colectiva.

En la ley cristaliza una convención social, históricamente mutable. Responde al estado de una sociedad en un momento dado, y no supone, ni mucho menos, la canonización inocente de un principio eterno, sino la ratificación de una voluntad que no siempre favorece a la totalidad del cuerpo social. Por ello, cabe preguntarse si basta con defender una vaga igualdad ante la ley que no sustente, simultáneamente, el imperativo de alcanzar una igualdad real mediante la ley. Lo primero compromete a poco, mientras que lo segundo pertenece a la entraña íntima de la solidaridad, y justifica una razonable desconfianza con respecto a todo formalismo jurídico, por entender que semejante actitud suele esconder una reticencia (transida de indolente escapismo) a contemplar una modificación, incluso subversiva, del orden consolidado, en aras de un mundo más justo, donde la igualdad no represente una quimera, una simple ilusión plasmada en las ampulosas letras que llenan los códigos legales, sino una objetividad política, social y económica.

Igualdad ante la ley, ¿por qué sólo esto? ¿Por qué el liberalismo detiene aquí su reflexión y no avanza más, hasta internarse en las raíces que sostienen una ley concreta, en su sustrato social, el cual no siempre trasluce un orden históricamente justo? ¿Por qué no también una igualdad efectiva, material, que garantice, de una manera más contundente, la igualdad formal ante la ley, la cual resultará más asequible si la sociedad la integran hombres y mujeres nivelados en el plano del poder, de modo que nadie parta con una ventaja relativa, susceptible de atribuirle privilegios frente a los demás? La misma lógica que impele al liberalismo a enarbolar la bandera de la igualdad de todos ante la ley —a saber, el afán de justicia— inspira la pretensión solidaria de lograr la igualdad mediante la ley. Un análogo y noble anhelo alienta ambas perspectivas. La diferencia, en cualquier caso, se nos antoja nítida: la solidaridad se atreve a profundizar más, y no suspende la búsqueda de la justicia en la obtención de la igualdad formal, sino que es consciente de que el ámbito formal talla la cúspide que oculta, en su seno, todo

un espacio material estigmatizado por múltiples desigualdades, las cuales, o se corrigen, u obstaculizarán, gravemente, toda aspiración a abrazar una verdadera igualdad ante la ley.

¿Qué le pertenece, de hecho, a cada individuo? ¿Acaso nos erigimos en los artífices únicos de nuestros logros? ¿Hemos conseguido lo que poseemos de manera absolutamente pionera, inocente e inalienable? ¿Puede alguien impugnar la evidencia de que hemos sido beneficiarios de un orden social ya establecido, de un saber acumulado (bienaventurados Imhotep, Tales, Pitágoras, Sócrates, Euclides, Arquímedes, Hipatia, Brahmagupta, Oresme, Copérnico, Galileo, Shakespeare, Kepler, Newton, Euler, Lessing, Goethe, Gauss, Darwin, Mendel, Pasteur, Cajal, Curie, Einstein, Heisenberg...), de una técnica heredada, de unas leyes vigentes, de un trabajo ya elaborado por otros? Libertad individual..., pero ¿no influyen las circunstancias en el ejercicio efectivo de la libertad? ¿Y no será preciso transformar las circunstancias para conquistar la libertad? La libertad detentada por unos engendra, muchas veces, víctimas. Por ello, la solidaridad lucha por una libertad efectiva para todos, por una libertad sin perdedores, por una libertad humanizada.

¡Cuánto debe cada uno de nosotros a la historia y a la humanidad! Avergüenza siquiera proclamar nuestra autosuficiencia y nuestros derechos particulares, sin antes percatarse de estas consideraciones. Desasosiega, después de todo, la oscura prisión que aherroja el *ego*. Lenguaje, ciencia, arte, relaciones sociales.... Hemos de maravillarnos con las aportaciones individuales, con la creatividad que bendice cada rostro y lo orla con el blasón de la unicidad, pero no podemos olvidar que cualquier contribución al bienestar general se halla siempre precedida por ese inconmensurable caudal de recursos (en su mayoría inadvertidos) que cada uno de nosotros ha recibido de la sociedad. Somos hijos del misterio y del don, y la solidaridad como espíritu quiere hacerse eco de este sentimiento de gratitud que a todos habría de invadirnos. Muchos males nos llegan también de la humanidad, pero en ella encontramos la llave maestra para solventar las deficiencias que ahora existen, así como las que despuntarán en el futuro, en un proceso que carece de término, porque siempre aparecerán desdichas que entumecerán el mundo humano, pero constantemente emergerá un impulso para corregirlas....

La solidaridad como espíritu abraza el convencimiento de que los lazos que unen a la humanidad han de derrotar toda fuerza que codicie escindirla. Las preferencias personales nunca justifican tan ostentosas diferencias en poder, en conocimiento, en felicidad, porque esas barreras tan agrias que hemos levantado los seres humanos entre nosotros mismos remiten a nuestra propia responsabilidad histórica, y no a un hipotético orden natural, que poco o nada nos revela sobre la organización social¹⁸³. La solidaridad entraña confianza en el poder que atesora

¹⁸³ Luminosa resulta también hoy esa sentencia profética pronunciada por Marx y Engels en *La Sagrada Familia*: "si las circunstancias forman al hombre, entonces es necesario formar humanamente las circunstancias".

la historia sobre la naturaleza y la genética. Amanece en ella, en definitiva, la certeza de que la sociedad trasciende la naturaleza, lo innato, lo incontestable, cuyas arbitrariedades pueden humanizarse, si se someten, sabiamente, a una voluntad social, capaz de inaugurar un escenario nuevo, el cual no se pliegue, sumisamente, ante lo natural¹⁸⁴. La palabra humana ha de triunfar sobre el tácito mutismo que impregna el cosmos.

La libertad no ensimismada, transfigurada en solidaridad, no subsume, sin embargo, todo hipotético futuro en la búsqueda de la justicia y en la transformación de las estructuras socio-históricas, sino que ansía fusionar lo individual y lo colectivo, para propiciar el crecimiento de la *conciencia creadora*. Cede, por tanto, su testigo al anhelo creador, al vislumbre del *novum*, al advertir que ningún ideal de justicia agotará nunca la riqueza que acrisola la historia y la complejidad que enhebra lo humano.

La solidaridad posee mística, si por “mística” nos referimos a una luz siempre susceptible de revestirse de una significación más profunda. Lo místico despierta la luz de lo inefable, y lo inefable apela al futuro. Ignoramos por qué hemos arribado a este mundo y por qué existe un porvenir, pero esta *docta ignorantia* exhala mística, dispersa una bella incompreensión, cuyos compases nos liberan de esas ataduras tan gélidas que nos impone una intelección opresora. La solidaridad no puede pretender consumir el misterio en la historia, sino humanizarlo, y auspiciar que lo sorprendente e inexplicable se traduzca en entusiasmo, en energía para vivir, en la avidez de ensanchar las fronteras que envuelven lo humano.

La solidaridad alimenta un sueño, y puede convertirse en el contenido de esas emociones indescriptibles que sentimos al escuchar la más sublime de las músicas. En cambio, la apetencia exclusiva por la libertad individual se centra en lo inmediato, en la ausencia de un proyecto colectivo, en la satisfacción de intereses necesariamente limitados, centrífugos y cortoplacistas. La solidaridad trasciende el aquí y el ahora de la historia, porque piensa en el futuro, porque asume la radicalidad del porvenir, interpretado como esa posibilidad perenne que nos brinda la historia para transformarla. No claudica ante las fuerzas ciegas que sobresalen en un decurso diacrónico cuyo rumbo se nos antoja ingobernable...

Místico, esto es, capaz de infundir esperanza en todos, capaz de luchar contra la fatalidad, capaz de valorar lo histórico como un cauce potencialmente infinito de posibilidades para la humanidad; místico, es decir, profundamente humano, pero de tal manera que lo “humano” deviene en “humanidad”; no en una suma de individuos fragmentados, sino en participación, en compromiso, en imbricación en una ilusión dignificante, a la que todos puedan contribuir. La solidaridad evoca entonces inconformismo puro, desencanto con el presente; no resignación

¹⁸⁴ En palabras de Rousseau en *El Contrato Social*: “en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, con una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres, y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, se convierten en iguales por convención y por derecho”.

ante lo dado, sino confianza en el futuro: la convicción de que el porvenir se edifica con nuestras acciones. Persistirán siempre factores incontrolables, una aleatoriedad inasible que se cernirá sobre el tiempo y nublará el espacio, pero despuntará también, gracias a la razón y al sentimiento, una fuerza imbatible: nuestro poder para instaurar esas condiciones que al menos mitiguen lo azaroso de la historia, tal que la palabra declamada por la humanidad no enmudezca ante una cronología aciaga e indolente, sino que sea oída, aunque sólo sea por nosotros mismos.

Vibra en la solidaridad la certidumbre de que, pese a todo, pese a este inmenso y silente universo, nos tenemos como humanidad. La solidaridad nos inspira a no acatar, abnegadamente, esa propensión a la violencia que ha definido nuestra historia, sino a soñar con un mundo en paz, con un mundo bañado por la justicia, aunque sólo represente el límite asintótico que oriente nuestra imaginación...

2.4. Solidaridad y conciencia de la finitud

La solidaridad ha de asumir la centralidad de la categoría de “finitud” en toda disquisición sobre lo humano, tanto en lo individual como en lo colectivo. Finitos somos, y adolece de finitud nuestra historia. Ninguna teoría, por tanto, puede afanarse en trasplantar la nostálgica infinitud que permea las formas matemáticas a la delatadora finitud que envuelve el espacio y del tiempo. La grandeza de la historia estriba en su finitud, porque siembra el germen de su propia subversión. La sujeción al dominio de la cronología nos permite apreciar el tesoro del tiempo, de manera que, en lugar de posponer, indefinidamente, los sueños, busquemos realizarlos en el *hic et nunc* que preside la historia.

La solidaridad apela a una idea finita sobre una humanidad finita inmersa en una historia finita, no a una superlativa, pero vaporosa, infinitud, a un absoluto insondable y mayestático que rehúse todo enjuiciamiento crítico por parte de una razón finita. No hemos sido moldeados para lo infinito, sino que es en lo finito donde acariciamos nuestro auténtico infinito, y es en lo finito donde debemos encontrar esa luz por cuyo fulgor suspiramos. Nuestra trascendencia es inmanente, y nuestra inmanencia, trascendente. He aquí la contradicción pura, que evoca la realidad en sí, la cual no clama por una reconciliación definitiva, más allá de la subsistencia de esa misma antinomia, es decir, más allá del respeto a la legitimidad ínsita a una historia perennemente abierta, donde la solidaridad tampoco se erija en una clave hermenéutica que destierre, por completo, el misterio, en una solución a su indolegable enigma, sino en el enunciado de la propia historia como entidad humana y abierta, cuyo curso siempre ha de poseer un futuro.

La solidaridad se vuelca, impetuosamente, hacia el porvenir. No aspira a clausurar, irremisiblemente, la historia. Su ambición no reside en instaurar un presente que se metamorfosee, de modo fulminante, en eternidad. Muy al contrario, la solidaridad comporta temporalidad, pero transfigurada por el sueño creador, por el anhelo de “más”, por el ansia de crecimiento. En la solidaridad, lo tempo-

ral y lo eterno convergen en el ideal de una humanidad confraternizada, cuyas manos tomen las riendas de la historia, para así propiciar que brille un futuro para todos: un porvenir humano universal, y no únicamente individual, en cuyo seno cualquiera pueda reconocerse como dueño de un impulso creativo. La solidaridad resplandece, así, como fe profunda en la realidad de “lo humano”. Para la solidaridad, la humanidad no se reduce a una recopilación aditiva de personas distintas en eras diferentes, sino que encapsula un espíritu, un nexo, una entidad de suyo que expande las energías vitales acopiadas por los individuos, al brindarles un océano mayor en el que navegar, un panorama más amplio y frondoso que contemplar y una melodía más bella que escuchar.

El anhelo de solidaridad no pretende minusvalorar lo individual, esa dimensión inasible que vertebrada cada sujeto, el derecho a forjar nuestra propia felicidad y a definir, nosotros mismos, las sendas que hilvanen nuestras vidas. La solidaridad ansía abrir lo individual a una esfera mayor, porque, como individuos, precisamos, imperiosamente, de un desafío grande, de una luz que nos entusiasme, de un don que nos conduzca allende nosotros mismos. No podemos conversar solos: imploramos más voces y más miradas, más manos que tocar y más cuerpos que abrazar. Queremos más, y esta voluntad de “más”, esta “ulterioridad” que planea sobre nuestro espíritu, sólo se realiza en el contexto de la humanidad: no en el marco de una naturaleza desconcertante, cuya vastedad no nos dirige palabra alguna, sino en la fragilidad que suaviza el rostro ajeno; y la humanidad la encarnan todos los semblantes: acrisola el magno mar que se alza ante nosotros. La humanidad no es infinita, sino finita; si gozara de infinitud, se despojaría de su condición humana. Sin embargo, ella incoa, dentro de lo finito, lo más ilimitado que divisan nuestros ojos. La solidaridad, como expresión de un proyecto para la humanidad, encierra también la voluntad decidida de que el individuo ahonde en su propia individualidad: el deseo de que se conozca mejor a sí mismo, y adquiera una conciencia más profunda de sus posibilidades; pero, para ello, ha de observarse en el revelador espejo que bruñe la humanidad.

Una solidaridad consciente de su propia finitud; una solidaridad que no codicie erigirse en verdad absoluta e irrefutable, sino que entienda que su razón de ser radica, justamente, en testimoniar la realidad de un sueño, de una posibilidad factible (no meramente ilusoria), cuyas luces despuntan ya en la historia, en cualquier historia, en cualquier período de la historia...: en ella se condensan las necesidades más acuciantes que invaden nuestro tiempo. No cabe, por tanto, una definición rigurosa que agote todo lo que entraña la solidaridad. La historia constituye el origen y la meta de la solidaridad, por lo que toda concepción presente de este ideal ha de ser susceptible de reformulación. Definir implica limitar, equivale a acotar en aras de la concisión, pero impetramos una solidaridad que desborde las angostas fronteras que constriñen el presente, para abrirse, esperanzadamente, al futuro...

2.5. Solidaridad y pasión por la historia

Toda reflexión sobre la relación entre el anhelo humano de solidaridad y su ejecución en la historia se ve obligada a remitir, de una u otra forma, a la figura de Marx, ya sea mediante la aceptación o el rechazo de sus posiciones. El amor a la solidaridad es previo y ulterior a Marx, pero no puede ignorar las aportaciones realizadas por este gran pensador alemán, y menos aún olvidar la utopía de una convergencia entre posibilidad y necesidad (“de cada uno según sus posibilidades y a cada uno según sus necesidades”)¹⁸⁵, para cuya consecución se nos antoja imprescindible proponer, con intrepidez, el principio de solidaridad entre los seres humanos como directriz de la organización social.

La grandeza de Marx reside, negativamente, en haber otorgado un papel privilegiado, en la especulación filosófica, a la historicidad de las relaciones humanas, y, positivamente, en haber concebido un ideal de reconciliación. La filosofía de Marx ha acentuado la intensidad de esa carencia tan desgarradora que entumece la historia, ante cuya prevalencia nos conmina a no resignarnos, porque si bien es cierto que subsiste un “extrañamiento”, una “alienación”, también lo es que el espíritu humano busca, imperiosamente, apropiarse del acontecer histórico mismo. En palabras de Heidegger, “es precisamente porque al experimentar el extrañamiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias”¹⁸⁶. Sin embargo, debemos percatarnos del carácter irresoluble ínsito a ese extrañamiento: nunca se adueñará, en plenitud, la humanidad de la historia, pues semejante “agotamiento” clausuraría la vida, el crecimiento, la creación. Debemos aprender, como Pushkin, y sufrir, pero sin límites: “pero yo no deseo, amigos míos, morir: vivir quiero, para aprender y sufrir”¹⁸⁷.

Gracias a Marx, la filosofía occidental ha tomado conciencia del imperativo de vincular la reflexión teórica a una *praxis*, exhortados por esa negatividad tan dolorosa que invade la historia. La historia no ha mostrado aún todas sus potencialidades de cara a la mejora de la vida humana: debemos enseñorearnos de ella, y propiciar, también, que el peso de lo histórico ilumine el pensamiento, pero no sólo en su vertiente de “pasado”, sino también en su cariz de apertura decidida al futuro, como escenario de lo *posible*. De este proyecto se hace eco la undécima tesis sobre Feuerbach: “los filósofos han interpretado el mundo de distintas maneras; lo que hace falta es cambiarlo”. Quizás estribe aquí, sin embargo, el punto más endeble que palpita en la obra de Marx: el determinismo latente que la impregna. Un Marx que vislumbra la posibilidad de que el hombre, a través de la reflexión y de la acción, *posea* la historia, parece también condenar la conciencia a sucumbir ante dinámicas irrevocables, cuya inexorabilidad orienta el rumbo de la historia. Esta oscura contradicción entre la percepción entusiasta de la libertad

¹⁸⁵ Cf. K. Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, R. Aguilera, Madrid 1968.

¹⁸⁶ M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*.

¹⁸⁷ A. Pushkin, *Elegía* de 1830.

y la acechante sombra de la necesidad no la resolvió, convenientemente, Marx: ¿cómo puedo advertir mi alienación, si mi conciencia se halla determinada, indelegablemente, por las garras que despliega ese extrañamiento? Rehén, todavía, de la dialéctica hegeliana, no contempla el futuro en sí mismo, el *novum* puro, la superación incesante de lo dado. Suspira, sí, por cambiar la historia, para que en ésta resplandezca la justicia y la humanidad desarrolle, cabalmente, el caudal de sus energías, pero todo lo observa como abocado, ineluctablemente, hacia un destino prescrito. No se abre a la creación.

Ninguna fuerza puede negarle al pensamiento la capacidad de transformar el mundo y de asumir la carga de la historia, así como la responsabilidad que ésta comporta para la acción humana volcada hacia el hoy y hacia el mañana, hacia nuestro *crecimiento*. Pero, para ello, hemos de respetar la perspectiva de un porvenir abierto, frente a toda tesis que proclame, precipitadamente, un “final de la historia” (Kojève, Fukuyama...), cuya enunciación reproduce los patrones de la imaginación escatológica (filtrada, eso sí, por la concepción hegeliana de una idea que se conquista a sí misma como espíritu absoluto). Toda apelación a un “final de la historia” eclipsa y veta intuir lo “ulterior”. El espíritu de la solidaridad ha de legitimar una actitud de crítica permanente, aunque se comprometa con la materialización efectiva del ideal que ampara en su seno. Brilla aquí, por otra parte, el único modo de preservar el poder de la dialéctica para superar esas dificultades que irrumpirán, implacablemente, en la historia.

No existe un espíritu absoluto, más allá de la apertura misma que, labrada con tenacidad, nos proporciona la historia, consistente en la ampliación del ser (la cual no resulta ni negativa ni positiva, es decir, ni perjudicial ni fructífera para la humanidad, sino sencillamente neutra y ciega). Hemos de apoderarnos de la historia; debemos convertirla en una trama significativa para todos los miembros que integran la familia humana, a través de la solidaridad; hemos de auspiciar el beneficio de cadencia universal, el arte, la ciencia y el amor, cuyos bienes redunden también en la naturaleza, en ese cosmos del que brota la estirpe humana, y de cuyo futuro no podemos evadirnos. En sintonía con Habermas, el interés supremo de la razón humana adquiere tintes emancipadores: pensar por pensar, empresa que se justifica a sí misma, porque constituye un fin y nunca un medio, pero un fin inconcluso e inextinguible. El enigma de la historia se esclarece en el planteamiento de la propia pregunta: caminamos por las sendas de la Tierra para formular el interrogante supremo, pero esta cúspide exige que nos independicemos de las imposiciones naturales; debemos devenir en “fines en sí mismos” y despojarnos de todo vestigio de “medios”. Pensar por pensar equivale a *crear*, a buscar el *novum*, a desafiar siempre lo dado: a *crecer*, a superarlo todo, también lo humano, para ser partícipes de la verdad más profunda del ser, que evoca su posibilidad, su poder.

Audacia hacia la historia: vibra aquí la solidaridad, cuyo fin trasciende la esfera puramente social y económica, porque aspira a la libertad, al fin en sí, a la

creación y al crecimiento, a permitir que pensemos por pensar: a vivir y a expandir el horizonte de la vida. Jamás puede abandonarse el pensar como un fin en sí mismo, como una tarea incesante. El pensar acrisola nuestro “destino”, pero representa una fatalidad abierta, un *telos* libre e insaciable: la luz que nos concede el futuro. Comparecemos en este mundo y en esta historia para pensar, y el pensamiento entraña la solución al denso enigma que subyace a nuestra condición de “arrojados” a este vasto cosmos, así como a la tajante marcha que preside esta inescrutable historia. El pensar incoa la meta epifánica de la solidaridad.

Diógenes el Cínico buscaba, desafortunadamente, a un hombre, mientras corría por las concurridas calles de la populosa Atenas, pertrechado con una lámpara encendida a plena luz del día, y cuentan que, en su ansiedad, no lo encontró. Pero este “fracaso” no debiera sorprendernos, porque ni siquiera sabemos qué es lo humano, y seguramente no alcancemos nunca una respuesta satisfactoria a esta cuestión. Esta “carencia” no debe compungirnos: el ser humano encarna un misterio perenne. Lo humano no es susceptible de dilucidarse al margen de la historia, y mientras ésta perdure, lo humano esbozará una pregunta no contestada. Sólo desde un futuro consumado comprenderíamos el sentido que envuelve el presente, como intuyera Dilthey. Convenzámonos de que, probablemente, la historia jamás “se cierre”, por lo que en ningún momento desenredaremos, en busca de una perspectiva global, la larga madeja hilvanada por los siglos. No existe un desenlace, una clausura que selle el proceso histórico. Conformémonos, entonces, con el obsequio tan bello que supone que cada etapa de la historia nos desvele una luz nueva sobre lo humano, con la certeza de que las palabras que ahora pronuncian nuestros labios no serán definitivas, sino que nuestros hijos, así como los hijos de sus hijos, declamarán versos más hermosos y descubrirán verdades más profundas, pues nadie agotará nunca todo posible discurso. Veneremos el tesoro de una historia abierta.

Sin respetar el valor intrínseco de la historia, no despunta la luz de la solidaridad. Por ello, este ideal no puede coronarse como una verdad atemporal, que evite la confrontación con lo secular. Es en la historia donde se forja la solidaridad; es en atención a las necesidades y a los sueños alumbrados por la humanidad en la historia como se piensa la solidaridad, y es en la historia donde también muere la solidaridad, cuando olvida que la historia adolece siempre de finitud. El tránsito de los siglos es ineluctable, y constituye una verdad incontrovertible, contra la que es inútil rebelarse. No puede nacer, por concepto, una sociedad perfecta, una arcadía ahistórica en cuyo reino se interrumpa, crepuscularmente, el paso que marchita los tiempos.

La solidaridad ambiciona, sí, extirpar las injusticias, pero para que este afán no desencadene nuevos y más ultrajantes atropellos, ¿no es preciso entender que la injusticia rebasa el orden material? No existe una sociedad perfecta, porque jamás aflora una humanidad perfecta, plenamente reconciliada; una humanidad en cuyo corazón se haya asentado lo eterno. La humanidad es historia, es tempo-

ralidad, es finitud, y he aquí su gran riqueza, he aquí su perla mejor guardada, la fuente de todo optimismo y de toda esperanza: el futuro, el *novum*, la creación. De esta manera, la solidaridad no se erige en verdad irrefutable, sino en herramienta para establecer ese conjunto de condiciones de posibilidad que permita, a todos los miembros de la familia humana, desplegar sus energías vitales libremente, mediante el cultivo del arte y del conocimiento, del amor y de la pasión, pero dentro de un marco anegado de indefectible finitud, en cuya crisálida se encapsula esa humildad que el tiempo, sabiamente, nos prodiga. La injusticia más profunda que nos atribula germina en nuestro interior, en esa esfera intangible que arropa nuestra subjetividad, en esa unicidad inasible que nos envuelve a cada uno de nosotros: en la búsqueda de una luz ignota, sin poder nunca alcanzarla; en no conquistar la felicidad verdadera, perennemente insatisfechos ante todo cuanto poseemos, ante todo lo dado. Encarnamos un desafío, por lo que nunca acariciarán nuestras manos lo definitivo, lo “finalizado”, aquello que apague el anhelo de novedad y extinga el deseo de creación.

Nada es “perfecto”, “culminado” o “irreprochable”, si, con estos términos, evocáramos una meta humana que hubiera de cumplirse con absoluta independencia de las vicisitudes que moldean la historia. La solidaridad ofrece un ideal, pero incardinado en la historia; un ideal ejecutable temporalmente, y cuyas raíces se hundan, por tanto, en la finitud y se nutran de la imperfección: un ideal que se revista de un “rostro”; un ideal comprometido con el presente y con su mutabilidad; un ideal que “sufra”, como la humanidad, al palpar la imposibilidad de materializar ese torrente que catapulta sus querencias infinitas, su “espíritu”. El ideal que se plasma en la historia puede convertirse en principio de inteligibilidad de la historia misma: mediante la creación de un mundo más justo y solidario, elucidamos la historia, pero si permanecemos paralizados frente a la injusticia, se oscurecen los siglos, se marchitan las ansias vertidas hacia el futuro y se vacía de contenido la vida, individual y colectiva. Sin ideal, no se comprende la historia. El sentido lo irradia el ideal.

La solidaridad pretende que la máxima ética de considerar al ser humano siempre como un fin en sí mismo, nunca como un medio, gobierne la historia, para que el tiempo no discurra como un acontecer ciego, cuya indolencia nuble el ideal ético. Al profesar fe en la fuerza de la historia, en su magnetismo, en su poder como principio rector y formador de toda hipotética naturaleza humana (fraguada, inexorablemente, por la temporalidad), se confía también en la posibilidad de una historia verdaderamente humana. La solidaridad nos arenga a no doblegarnos ante la constatación de la existencia de un hiato prácticamente infranqueable, cuyo abismo separa el ideal que tutela la razón de la materialidad que ciñe la historia, porque es el ideal de la razón el que dimana de la propia historia. La historia se desprendería de su historicidad si, en su seno, no pudiera alzarse el ideal de la razón. La historia sin ideal yace a merced del universo físico, y desemboca en una mera prolongación de la evolución biológica, en una extrapolación de esos eventos incontrolables que, de manera inflexible, han de acae-

cer en esta recóndita región del cosmos. La historia sólo es digna de tal nombre si expresa una realidad humana, y humana es la razón, humano es el pensamiento, humana es esa indestructible e ilesa voluntad de poder sobre la historia que alberga nuestro espíritu: sí, la voluntad de humanización, de sometimiento del tiempo y del espacio a un ideal que los humanice.

Sabemos que el ideal de la razón nunca pisará la frágil superficie de la Tierra, como también somos conscientes de que jamás venceremos la agria barrera de la muerte, pero el afán de *crear* desata un desafío incesante, un reto puro, una lucha contra toda evidencia. Es el palpito de la imposibilidad lo que nos invita a desafiar, constantemente, lo dado. Lo imposible brinda la oportunidad de implorar un desafío perpetuo a lo dado. Sólo lo imposible merece demudarse en objeto de nuestro sueño más profundo. Sólo ante lo imposible se encuentra la conciencia consigo misma, pues ella rubrica la contradicción pura, el “comparecer no-compareciendo”, lo “inefable”, esa luz que desborda todo discurso. En lo imposible, se reconoce la conciencia, y despliega al máximo su poder, su entrega, su creatividad.

Así, el anhelo de solidaridad, aunque germine de la reflexión material sobre la historia, aspira a descubrir una luz intangible en ella, un don “espiritual”, si, al aludir a esta noción, no apelamos a una esfera totalmente ajena al decurso temporal, sino a la propia y vulnerable historia, en cuanto capaz de satisfacer las más altas exigencias que proyecta la mente humana. El espíritu evoca el vínculo, la comunicación entre las distintas partes, y la solidaridad como espíritu ambiciona humanizar la historia, pero no sólo en la dimensión material que la sostiene, sino también en un aspecto no categorizable, no reducible al tiránico dominio que ejerce lo cuantificable, pues penetra en las estancias más profundas que sazonan nuestro intelecto y anega las depresiones que vivifican nuestra sensibilidad... El ideal de la solidaridad no se circunscribe a la efectividad de las estructuras socioeconómicas, sino que talla también nuestra ventana hacia la historia: se transfigura en nuestro modo de pensar, y compendia nuestra mayor riqueza (necesariamente intangible, pero, en virtud de ello, una fuente henchida de esperanza). El ideal de la solidaridad nos exhorta, así, a *crear*.

La solidaridad no se construye sólo objetivamente, sino que, ante todo, ha de interiorizarla cada individuo como una convicción robusta, como una ética iluminadora entronizada en su corazón. No basta con transformar la historia: hay que “redimir” el pensamiento del vacuo vicio que nos inocular el egoísmo, y si no lo logramos, si, mediante el arte, la ciencia, la filosofía, el amor...; si, a través de la razón y del sentimiento, no conseguimos pensar solidariamente, para que nuestra imaginación no viva cautivada por el *factum* de nuestra propensión hacia el ensimismamiento más ingrato, difícilmente edificaremos el ideal de la solidaridad colectiva. Resignarse ante el estado actual del pensamiento, transigir ante la hipótesis de que el ser humano no requiere de “liberación” alguna, de rescate, de una apercepción terrena de esa luz que las religiones llaman “salvación”, condenaría

la historia a la apatía, a la rendición ante el pasado y a la capitulación ante el presente, al oscurecimiento de todo futuro, a un determinismo tenebroso.

La solidaridad cree en una historia irredenta, la cual siempre puede dar más de sí. La solidaridad confía en las posibilidades de la humanidad, pero no constriñe su horizonte a una situación concreta, no lo confina a una forma de solidaridad específica, sino que se abre al futuro, a la pujanza que permea la historia, para concebir una “salvación” indefinida, infinita, cuya luz nunca se actualiza por completo. El fin converge con el crecimiento de la humanidad, con el ensanchamiento de las fronteras del *ser* mediante la disposición a *crear*. Todo aquello que nos humanice, esto es, todo cuanto expanda nuestro ser y dilate el espacio que él ocupa, acrisola ya espíritu, entraña ya humanidad, condensa ya trascendencia del individuo para ennoblecer y ensalzar su singularidad.

La solidaridad piensa en un mundo cuyo fin confluya con la humanidad, y en una historia que se exalte sí misma como cúspide: en una historia humanizada, no dejada al arbitrio de fuerzas ciegas, sino dulcificada por la razón; pero no tonificada por un “verbo final” que clausure todo discurso, sino vigorizada por la apertura al *novum*, a la creación, al crecimiento. La solidaridad no puede codiciar discernir una palabra definitiva, sino instaurar un lenguaje inédito, renovado, cuyas oraciones auspicien, verdaderamente, el diálogo entre los seres humanos. La solidaridad suspira por otro lenguaje, y ansía imbuirse de un idioma nuevo. Las palabras no se consumen en ninguna alocución concreta, sino que, con medios finitos, nos facultan para un uso infinito, para una capacidad incesante de creación y de configuración de escenarios aún no vislumbrados. Análogamente, el lenguaje de la solidaridad no agota la historia, sino que se afana en encontrar una luz que nos colme, aun en medio de la fugacidad que destila la existencia y de la finitud que invade el tiempo; un don “definitivo”, no en el sentido de eterno e inmodificable, sino de perennemente sugerente; un estímulo que, en cualquier época, nos inste a dialogar, esto es, a abrirnos, como individuos, a los demás, y a crecer como humanidad: la sabiduría, la belleza y el amor. La solidaridad incoa su condición de posibilidad en la historia: el arte transformado en épica, la ciencia convertida en fuente de bienestar, el amor metamorfoseado en meta universal.

La razón, en la solidaridad, se limita a descorrer el velo que nos impide acuñar palabras que todos entendamos. La razón, en la solidaridad, nos libera de un egoísmo que reduce cualquier horizonte, y cuya angostura nos agobia con la ausencia de objetivos grandes: nos rescata de un egoísmo que apoca, peligrosamente, nuestro espíritu, al obligarnos a contemplarlo todo desde la ínfima arista exhibida por la eficiencia. Primemos lo intangible, y no enquistemos todo análisis de la sociedad en la dinámica de las clases sociales: anhelemos comprender también el irreductible ámbito del individuo, el misterio del rostro singular y siempre diferente, el enigma de que, tantas veces, los deseos personales no se amolden a una voluntad general, perfectamente esclarecida. Porque somos, como notara, perspicazmente, Bloch, un “*homo absconditus*”.

La solidaridad no ha de temer la historia, pues representa, ella misma, una tentativa de historicización de la humanidad y de humanización de la historia. “Historicizar” la humanidad significa mostrar que nada absoluto fulgura en el tiempo, nada ajeno a la fuerza del cambio, al poder que fluye de la voluntad de los seres humanos por encender una luz aún más bella. Siempre cabe un “más” en la historia. Humanizar la historia equivale a alumbrar un lenguaje, cuyos vocablos fomenten la eclosión de las energías personales atesoradas por todos los seres humanos (y no sólo las detentadas por unos pocos), para identificar, en la comunicación, en el arte, en la ciencia y en el amor, fines en sí mismos, los cuales no se enclaustran en la opresiva categoría de “medios”. “*Homo homini homo*”¹⁸⁸: a esta luz ha de apuntar toda proyección utópica. Sin embargo, la utopía no puede agotarse en la humanidad: ha de abrirse a la *creación*, a superar lo humano y a trascender toda eventual superación.

La solidaridad nunca se acabará de realizar, a semejanza del arte, de la ciencia y del amor: siempre los perseguimos, y sólo los desvelamos parcialmente. Nunca apuramos su cáliz, porque, de lo contrario, desaparecería la historia, y la hermosura que derrama su inconclusión (derivada del hecho de que siempre nos ofrezca un horizonte inundado de apertura y rociado de novedad) se marchitaría. Las derrotas en una historia no terminada, y por concepto interminable, no deben antojársenos irreversibles. Nos hostiga un imperativo: la necesidad de pensar, y pensar en la solidaridad solidifica una tarea, un cometido del cual es imposible escabullirse. No podemos evadirnos de la responsabilidad de integrar libertad e igualdad, para así desplegar, al máximo, nuestro ímpetu creador, y engendrar lo nuevo. No hemos de privilegiar, unilateralmente, uno de los dos polos que tensan este angustioso binomio, sino que debemos desbordarlos en el ideal que encarna la fraternidad. Todos debemos asumir un compromiso. Hemos de sacrificarnos: debemos renunciar a cotas de libertad, para así ganar en igualdad, y rehusar dominios de igualdad, para crecer en libertad. El problema residirá en el límite, es decir, en cuánta libertad y en cuánta igualdad habremos de colectivizar para que el individuo, en su singularidad, goce de verdadera libertad, y disfrute, al mismo tiempo, de auténtica igualdad. Si le conferimos la prioridad que merece a la categoría de fin en sí, a la posibilidad de que, en el arte, en la ciencia y en el amor, nos descubramos a nosotros mismos como partícipes de un diálogo imperecedero, hallaremos visos de solución para el reto tan acuciante de armonizar libertad e igualdad. Perdamos, entonces, resquicios de libertad, si con ello adquirimos mayor igualdad, pero refugiémonos en el arte, en el conocimiento y en el amor, donde seremos infinitamente libres; toleremos márgenes de desigualdad (no flagrante), pero redimida en la contribución al bien colectivo, de acuerdo con las posibilidades de cada uno, e internémonos en las vastas moradas que custodian la belleza, la sabiduría y la bondad, en cuyos predios nos igualará una luz cuya calidez a todos

¹⁸⁸ “*Homo homini homo*: esto es lo que significan las proyecciones de un mundo mejor, por lo que a la sociedad se refiere” (E. Bloch, *El Principio Esperanza*, vol. II, 201).

nos atrapa tiernamente: un don que nos trasciende, no por transportarnos a mundos inexistentes, sino porque esquivo el control unilateral que ejerce el individuo, para vencer, por tanto, las rigideces intrínsecas a todo poder humano.

Nuestro desafío estriba en integrar libertad e igualdad, para alcanzar la solidaridad, esto es, un compromiso firme que establezca el marco para el desarrollo de la libertad, individual y colectiva. Hemos de alzarnos como hombres y mujeres auténticamente libres, y “auténtico” no obedece a una imposición arbitraria que vulnere, subrepticamente, la propia libertad, sino que “auténtico” quiere decir “armonizable”, susceptible de insertarse, cadenciosamente, dentro de un horizonte mayor, dentro un contexto de intelección más amplio, en cuyo seno no se contemple al individuo como una realidad atomizada, sino como una criatura hambrienta de comunicación y sedienta de los demás. La solidaridad implica conciencia de nuestra fragilidad, de nuestra orfandad, así como de nuestra entereza cuando nos unimos como humanidad.

Los problemas de la humanidad no se solucionarán con la abolición de las injusticias sociales: la humanidad abraza un problema endémico, porque encarna la insatisfacción, la irresolución; la orientación, decidida y paradójica, hacia lo insaciable, hacia un futuro siempre abierto e inconcluso. Por tanto, la solidaridad no ha de circunscribir la más honda problemática humana a causas socioeconómicas, sino que debe tomar estas últimas como base para penetrar en un plano de reflexión más profundo: el referido a ese sufrimiento tan intenso que produce ignorar el porqué de nuestra presencia en este universo colosal y oscuro; por qué hemos recalado en este mundo, y qué nos cabe esperar de nuestra estancia en esta fértil tierra. Hemos de construir un mundo bajo cuyo cielo todos puedan meditar sobre estas cuestiones con libertad, rotas las cadenas de una necesidad material que a tantos tiñe de desdicha y sume en la parálisis. Debemos expandir las energías de la vida mediante la objetivación de un proyecto solidario, cuya luz nos permita a todos consagrarnos a los bienes más elevados que bendicen el espíritu: al conocimiento, al amor y a la belleza; a la comunicación y a la forja de nuevos mundos; a la pasión, al entusiasmo y al goce ilimitados; sólo así nos despojaremos de ese estigma de “arrojados al mundo” que nos hiere con su punzante lanza, y nos comprenderemos como la cima que encumbra la complejidad jalonada por la vida, por la posibilidad, por el ímpetu creador. Hemos de concebirnos como la vanguardia del ser.

La solidaridad no puede pretender excluir lo aleatorio de la historia, porque lo fortuito e impredecible también esconde una mística, una semilla de sorpresa encerrada en la magia del tiempo, encapsulada en la fascinación que inspira el hecho de que, en tantas ocasiones, nos sintamos desbordados por un fenómeno no presagiado por nuestro intelecto. Hemos de convertir esa arbitrariedad en una potencia positiva, en una energía que humanice, en una plataforma que nos permita ampliar, a nosotros mismos, las fronteras del ser y las lindes de la humanidad, para así dilatar nuestro impulso vital al máximo, y eliminar cualquier barrera que

lo oprima. Las puertas de la historia han de permanecer, incesantemente, abiertas.

La solidaridad significa humanización del poder. Poder omnímodo, concepto cuya omnipresencia, en la totalidad de los ámbitos de la vida, lo ha convertido en clave ineludible para todo análisis sobre el ser humano y la sociedad... Y la solidaridad sueña con un poder que expanda las energías de todos los individuos: con un poder *creador*, cuya luz nos catapulte hasta fines en sí mismos, y no a hileras de medios infinitamente concatenadas, las cuales no conduzcan a horizonte alguno. La solidaridad suspira, en definitiva, por un poder que confraternice y no divida. Un poder distribuido solidariamente converge con un poder humanizado, con un poder que ayude a la humanidad a coronar metas inexploradas y nunca definitivas, para trascender lo dado, también la humanidad. La solidaridad se esmera en propiciar que cada individuo se constituya en un sujeto, capaz de anhelar libremente. Quizás no exista una voluntad general, pero sí florece un afán legítimo por instaurar esas condiciones de posibilidad bajo cuyo auspicio las preferencias individuales no conculquen la libertad ajena. Y, más aún, despunta un compromiso: el de crear, el de ampliar los horizontes de la humanidad, el de entregarse a lo puro, a lo límpido, a lo que nos vincule a las fuentes del ser y a los manantiales de la vida, que es el poder, la posibilidad de suscitar lo nuevo y de contemplar una luz inagotable, un nutriente que fomentaría nuestro crecimiento sin término: el amor, la belleza y la sabiduría.

Resplandece, entonces, la solidaridad como el intento de asimilar lo ajeno en lo propio: como un concurso de alteridades, como la hermosa tentativa de llevar a cabo una expansión del horizonte del individuo, para ahondar en su carácter de sujeto y, al mismo tiempo, abrirlo a los demás mediante la comprensión (aspecto intangible o espiritual) y la compartición de los bienes (aspecto tangible o material). La solidaridad busca siempre afirmar lo humano, pero este proceso ha de desembocar en la búsqueda de lo nuevo, de lo creativo: en la superación de lo dado y en el rebasamiento de lo propiamente humano.

La solidaridad se encuentra poseída por una ambición redentora: ansía salvar a la humanidad, pero no de modo supra-histórico, sino con las aguas bautismales que derrama el amor a la historia. La aspiración salvífica que alberga la solidaridad entraña convertir la historia en un escenario continuamente abierto a nuevos horizontes, a flamantes posibilidades: a un "más", cuya luz no encapsule lo humano en estructuras perentorias, sino que nos permita palpar, con viveza, la exuberancia del tiempo y la fecundidad que disemina la vida, la impenetrable maravilla del instante y de lo efímero, la piadosa belleza del cambio y de la imbatible marcha de los tiempos.

Solidaridad equivale, por tanto, a profesar una esperanza robusta en el futuro, porque siempre se alzarán porvenir que esparza su luz, al menos mientras perdure el tiempo de la humanidad, esto es, el límite finito que se nos ha concedido para habitar en este vasto y esotérico universo. Debemos vivir con todas

nuestras fuerzas; hemos de ser humanidad en sentido pleno; debemos expandir al máximo el radio de nuestro espíritu, es decir, de nuestra capacidad de comunicación, de ciencia y de arte.

2.6. La libertad no ensimismada como destino filosófico de Europa

Europa posee un cometido histórico, cuyas raíces más profundas se hunden en su intenso y contradictorio pasado: proponer al mundo un paradigma que resuma su convulsa historia en una serie de ideales, capaces de contribuir a la confraternización de todos los pueblos de la Tierra. La libertad no ensimismada, esto es, el descubrimiento de que la libertad individual, cuando se trasciende a sí misma, se compromete con la edificación de un mundo más justo, en el que desplegar las energías creativas inherentes a todo ser humano, converge con la *solidaridad*. La vivencia histórica, el atesoramiento de ese cúmulo de experiencias que han nutrido, como fuentes de inspiración, la conciencia filosófica europea, ha de erigirse en *servicio*: ha de entregarse a la humanidad entera, para así suscitar una reflexión sobre el significado de nuestro caminar por el tiempo.

Al vagar por Europa, respiramos el aroma que esparce la historia, y palpamos su peso con una agudeza incomparable; pero también nos sentimos exhortados a reflexionar sobre el porvenir, sobre lo que puede dar de sí la humanidad, sobre la dirección que ha de tomar nuestra época. No existe un final de la historia, porque siempre permanece, hierático, el futuro; un porvenir alzado, enigmáticamente, ante nosotros. Sin embargo, no hemos de ignorar las enseñanzas dispensadas por esa grávida losa de los tiempos que acarrearán nuestras espaldas. Europa debe emplear la didáctica histórica para plantear un modelo que trascienda los intereses particulares; un modelo que nos aúne, como seres humanos, en la construcción de un mundo más digno. Europa ya no será sólo Europa, sino que se abrirá a los demás pueblos que ennoblecen la Tierra.

Europa ha perpetrado algunos de los mayores crímenes contra el hermanamiento entre los seres humanos. Y, a la inversa, algunas de las ideas más hermosas y enaltecidas, algunos de los conceptos que han generado mayor entusiasmo en el corazón humano, en medio de esta historia inconclusa y de horizonte desconocido, han procedido también de este anciano, pero no por ello aletargado, territorio. La historia, de por sí ambivalente y agri dulce, se nos antoja aún más ambigua en el caso de Europa. Sin embargo, no nos resignemos a que nos aprisionen lamentos infecundos y pesimismo insanables: afanémonos en traducir nuestra experiencia histórica, esa mezcla de sabores que perfora la biografía de nuestro continente, en un ideal aleccionador, cuya savia enriquezca a la humanidad entera. Los europeos debemos saldar la inmensa deuda contraída con los demás pueblos de la Tierra. Para ello, comprometámonos a volcar nuestra experiencia histórica en un proyecto que coadyuve al crecimiento de toda la humanidad. Un modelo social, como el europeo, que armonice igualdad y libertad instaurará una senda iluminadora. La dilatada experiencia histórica amasada por

Europa (sus luchas, sus revoluciones, sus guerras, su reguero de dolor...) se sintetiza en ese anhelo de forjar una síntesis entre igualdad y libertad, cuya luz desemboque en la solidaridad. Una trayectoria histórica tan efervescente y policroma como la europea, tan plagada de altibajos, tan transida de dramas y anegada de alegrías, nos brinda una idea sugerente sobre las virtualidades que alberga la humanidad, para bien o para mal. Transformar esa experiencia en un conocimiento "para bien", cuya clarividencia nos permita satisfacer nuestras gigantescas deudas con tantos pueblos que no se beneficiaron de la ciencia, de la filosofía y del arte europeos, sino que se convirtieron en sus infaustas víctimas, constituye una etapa esencial en la configuración de Europa como diseño ético.

Europa se encuentra llamada a concebirse como un proyecto ético, no sólo como un espacio económico. Europa, en definitiva, ha de redimirse de sus errores pasados, y utilizar el potencial tan inmenso que le proporcionan su historia y su cultura para enunciar un modelo fundado en el principio de solidaridad, una alternativa a ese individualismo tan feroz que asola el mundo.

Su ciencia, su filosofía, su arte... engrandecen el continente europeo. De él han surgido movimientos tan importantes como el humanismo renacentista y la Ilustración, pero también han brotado ideologías tan perversas como el racismo y el colonialismo. De las aguas de Europa han fluido lo más grande y lo más mezquino, y la única forma de resarcirnos, como europeos, de nuestros múltiples errores, pasados y presentes, estriba en alumbrar un proyecto que desborde los estrechos márgenes fijados por el rumbo actual de la política y de la economía. Europa ha de comprometerse con el principio de solidaridad, actualizado con nuevos desafíos, como la crisis ecológica y la apertura a concepciones del mundo que parten de postulados distintos a los cultivados por nuestra tradición europea.

No se trata, en cualquier caso, de meditar sobre la solidaridad sólo como europeos y sólo para europeos. En toda filosofía cristalizan un lugar, una ambición, un tiempo. Una reflexión europea sobre la solidaridad no puede aspirar a instituirse, por sí misma, en una teorización universalmente válida, sino que ha de ofrecer lo mejor de sí misma, su más genuina aptitud de introspección, para que los demás pueblos, cuando acudan a ella, observen la huella de una historia, de un escenario, de una época, pero también la estampa de una pretensión: la de franquear el estrecho límite que ciñe Europa, para así inhalar esa fragancia tan exuberante que derrama la humanidad. Sin embargo, nos engañaríamos a nosotros mismos si eludiéramos esta urgente ponderación en clave europea, si buscásemos esquivar el examen de nuestra historia, de nuestra tradición intelectual, de nuestra problemática concreta. No podemos, en definitiva, huir de nuestro carácter de europeos, de esa curiosa y tantas veces inasible amalgama de culturas, lenguas, literaturas y sensibilidades, cuya mixtura comparte una extensión de tierra, pequeña pero fascinante, así como el tumultuoso oleaje de los siglos que transcurrieron desde el apogeo de la antigüedad clásica hasta la génesis de la era

contemporánea; un espacio ligado, en las últimas décadas, por un proyecto común, el de la Unión Europea, que nos vincula en un mismo marco político.

Una Europa no eurocéntrica acrisola, precisamente, la Europa de la ética, la Europa de la solidaridad, que tiende las manos a quienes antaño colonizó y expolió hasta extremos inimaginables, para invitarlos ahora a un encuentro cultural basado en cánones distintos: no en la dominación, no en la opresión, no en la imposición de quien detenta el poder, sino en la cooperación y en la difusión del conocimiento. La responsabilidad de Europa con el mundo es máxima, y el gran aval que ostentan los europeos, su más proficuo manantial de sabiduría para afrontar los problemas que envuelven nuestro mundo, entiba en su historia.

El aprecio por la categoría de “tolerancia” ha de despertar, en Europa, una apertura audaz a nuevas realidades, a nuevas idiosincrasias, a nuevas “historias” (muchas de las cuales habrán corrido en paralelo a la de nuestro continente). El principio vertebrador que enhebre esta tolerancia nos lo debe otorgar la confianza en el poder de la comunicación: esa facultad para superarse a sí mismas que todas las culturas, también la europea, abrigan en su seno. Tiene que consistir, en cualquier caso, en una tolerancia socialmente constructiva, que no abdique de la obligación de conferir a todos los hombres y mujeres las mismas oportunidades para involucrarse en la esfera pública, para expresar convicciones y forjar el futuro. Poca tolerancia existirá mientras subsistan las graves asimetrías económicas, sociales y culturales que desgarran el mundo, también a Europa, pero toda tolerancia, constructiva o no, ha de admitir que la verdad emerge de un proceso continuo, embarcado en una búsqueda indefinida, cuyos senderos deben amparar aproximaciones diversas. Descubrimos verdades parciales, nunca una verdad completa, pero esta “finitud”, esta “contingencia”, no minusvalora la importancia ínsita al compromiso que cada individuo y cada cultura asuman con el amor, la belleza y la sabiduría, porque la verdad, en sentido pleno, jamás se agota, jamás se “formula”. Abrirse a la verdad equivale a disponerse a una búsqueda perenne, cuya luz nos rejuvenezca con la incesante lección de humildad que nos prodigue; para una relativización de todo lo dado, de toda mismidad; para el vislumbre de lo puro, de lo incondicionado, de lo auténtico.

Europa, en definitiva, ha de interiorizar un *humanismo pluralista*, que considere la historia como fuente de experiencia y como una vasta tarea: redimirnos de nuestros errores del pasado en una Europa transeuropea, ya no clausurada, ofuscadamente, en torno a sí misma, y ya no preocupada, únicamente, por las dificultades internas que la permeen. Modificar los derroteros globales por los que discurre el mundo encapsula, de hecho, una misión, en cuyas insignias ondea esa bandera ética que, por razones históricas, debe enarbolar Europa, pero que, por motivos “humanos”, han de blandir todas las sociedades del planeta. La enorme deuda de Europa con el mundo, tras siglos de explotación y de invasiones desalmadas (causa de que su actual prosperidad no goce, en absoluto, de inocencia, sino que arrastre una oscura mancha original,) nos apremia a irradiar el modelo

europeo de solidaridad. La reconciliación de Europa con el resto del mundo, la redención de sus errores pasados, descansa en la extensión de su modelo social, de su utopía del estado como garante de la solidaridad y del bienestar como meta, cuyos pilares transparentan la fe en un fin en sí mismo: el espíritu, la vida, la contemplación, el deleite; no el incremento de las fuerzas productivas como objetivo cegador, sino el crecimiento de cada individuo, su felicidad, como cumbre que hemos de escalar.

La Unión Europea representa la más viva imagen de la vigencia del ideal de la solidaridad. La Unión no existiría sin la cooperación entre todas las naciones que la integran. Los distintos países se adhieren a ella porque entienden que avanzarán más mediante su actuación conjunta que si escogen sendas bifurcadas. La Unión lleva la marca, acentuadamente impresa, de la solidaridad, porque la noción misma de una “Unión Europea” esboza ya una concesión a este imaginario, al sueño de la reducción progresiva de las diferencias que escinden los países, así como de la convergencia entre todos los colectivos que componen esta entidad política. Europa necesita potenciar el ideal de la solidaridad, como antesala para la eclosión de la creatividad atesorada por cada individuo. Este modelo nos protegerá de la tentación de convertirlo todo en eficiencia, en “cosa”, en una mercancía que ahogue las energías vitales y secuestre la pasión humana por los bienes más elevados, por el arte y el conocimiento (relegados ahora, en tantos casos, a meros productos de intercambio; despojados de su frescura, desprovistos de su vigor para enriquecernos como sujetos libres y solidarios).

Para el humanismo pluralista, el futuro establece una clave hermenéutica de lo humano. Siempre amanecerá una nueva aurora para la humanidad, al menos mientras deambulemos sobre esta tierra y no se haya extinguido nuestra raza, por lo que nunca habremos respondido a la pregunta: “¿qué es el hombre?” Y, análogamente, tampoco contestaremos, con una afirmación apodíctica, a los interrogantes “¿qué puedo saber?”, “¿qué puedo hacer?”, “¿qué me está permitido esperar?”, por retomar las tres célebres cuestiones bosquejadas por Kant. No cabe la certeza plena, porque cancelaría todo futuro y disiparía toda ilusión extrapolada hacia el porvenir. La libertad no ensimismada, la solidaridad, ansía que todas las personas puedan “decir algo” sobre lo humano, de manera que, con cada individuo, acontezca una ampliación real, una extensión de las fronteras de nuestro género, una trascendencia de lo dado en la configuración de una luz verdaderamente nueva. Cada uno de nosotros ha de encarnar una solución a ese misterio inmemorial que se condensa en el hombre. Sin embargo, para que todos participen de esta proeza, que es la de portar la antorcha de la interpelación que no cesa, hemos de crear un mundo en cuyo seno nadie se sienta extranjero, en el que no quepa marginación, y en el que todos colaboremos en un mismo proyecto.

La esperanza fundamenta todo vislumbre de un futuro en el que redimir la libertad en solidaridad, y transfigurar la solidaridad en *creación*. La esperanza no obedece a un vano delirio romántico, cuan vástago de una vacua veleidad alum-

brada por melifluas fantasías juveniles. La esperanza destella madurez. Toda esperanza profunda, toda esperanza que dimane de un análisis crítico, pero comprometido con el crecimiento de la humanidad, entraña *docta spes* (tal y como lo intuiera Ernst Bloch): florece una esperanza sabia, que percibe, sí, el amargo peso de la carencia, la imposibilidad de lo perfecto, esa infinita lejanía que nos distancia de los sueños, mas divisa también, por ello, la rúbrica de lo posible, de aquello que puede ser, pero todavía no es, de la vocación humana a desafiar todo lo dado, para propiciar que despunte la luz del *novum*.

3. LA SOLIDARIDAD NO ENSIMISMADA: LA CREATIVIDAD

El anhelo de solidaridad adolece de una fragilidad excesiva. Desemboca, fácilmente, en voluntad de poder. Encerrado sobre sí mismo, se obtura en torno a la búsqueda unilateral de una humanidad más integrada. No vislumbra el crecimiento, el *novum*, la creatividad, lo individual... Tiñe de crepúsculo la historia, porque no atisba un “más allá”: agota el pensar en la consecución de la solidaridad. Si la libertad ensimismada se hallaba engegueda por la energía que atesora la subjetividad, por el impulso que protagoniza cada individuo, en la solidaridad ensimismada es el género humano el que ha adquirido tal fuerza que no parece posible desbordar sus confines. Lo puro, lo límpido, esa intuición irreductible que trasciende todo concepto y sobrepasa todo deseo, y cuya luz no sucumbe, por tanto, ni ante las fuerzas de la razón ni ante los arcanos ímpetus inconscientes que laten en nuestra mente, se aleja, y se nos antoja vacío, infecundo, irreal. La humanidad se basta a sí misma; el “poseerse” acrisola la más alta cúspide a la que puede aspirar. Todo amor, toda belleza y toda sabiduría se condensan en la humanidad. Todo deseo apunta a ella, toda conciencia y toda inconsciencia. No se percibe el desafío continuo, la apelación intrínseca a trascender todo lo dado: a superar la conciencia como mero reto al mundo, así como a rebasar lo inconsciente, en cuanto vestigio de un mundo ensimismado, cuya oscuridad ahoga ese vigor creativo que aletea en nuestro espíritu.

Una filosofía basada en el recelo anula el futuro y usurpa el entusiasmo creativo de la humanidad. Una filosofía fundada sobre la sospecha universal se destruye a sí misma, porque un recelo análogo a esa suspicacia que la conduce a desconfiar de las intenciones ajenas revierte sobre sus propias motivaciones¹⁸⁹. Esa filosofía se contemplará, así, como fruto de la envidia, como cosecha del resentimiento, como obra inmadura del rencor: como producto de las más bajas pasiones y de la ausencia de ímpetu creativo. Circunscribir el pensamiento a la gris óptica de la sospecha nos sume en una red, viscosa e infranqueable, plagada de recelos mu-

¹⁸⁹ La sospecha se convierte no sólo en el método de investigación del mundo humano, sino que se erige también en verdad absoluta. En ambos casos, contemplamos una contradicción clamorosa e inasumible, cuyos efectos conducen a la parálisis de toda actitud de búsqueda honesta y creativa.

tuos y aciagos, cuya aspereza estrangula cualquier energía creativa¹⁹⁰. Todos podemos sospechar de todos, inmersos en una espiral indefinida, pero nuestro anhelo de vida no implora el recelo sino la creación, el descubrimiento, el futuro y la experiencia. La crítica ha de constituir un medio, nunca un fin. El fin estriba en crear, la meta reside en vivir, el pináculo por el que suspiramos entraña el descubrimiento de lo que aún no comparece.

La conciencia entregada a la creación vence, en su desasimiento (en su desprendimiento de sí misma para brindarse, por entero, a la forja del *novum*), toda sombra de resentimiento. Crear implica derrotar el rencor para descubrir la pureza, la limpidez, lo inagotable: esa luz que une, sin anular la identidad individual; ese don que se reconcilia en el “trascenderse”, para impulsar la vida y ensanchar las fronteras de lo posible. La libertad ensimismada se ofusca ante lo universal, y la solidaridad ensimismada yace ensordecida ante el clamor de creación, de expansión de las energías individuales: ante la exigencia de no clausurar nada y de abrirlo, perennemente, todo, también la propia universalidad conquistada como solidaridad. La solidaridad ha de propiciar la vivencia plena de la libertad, para así disponer la conciencia a la creación, a la búsqueda de lo incondicionado. Todo recelo pasado se rinde ante el entusiasmo por crear, y lo pretérito se convierte en fuente de inspiración, en una experiencia, solícita y aleccionadora, que manifiesta nuestra común humanidad, nuestra vinculación a una misma historia. Lo pasado nos invita, vívidamente, a comprender nuestra herencia, para así “po-

¹⁹⁰ Quienes desdeñan el papel del individuo, especialmente de los más creativos, audaces y entregados, en la dinámica de la historia; quienes pretenden sumergir a la persona en una masa amorfa, oscura y automática, en un vulgar rebaño cuyo rumbo responda, únicamente, a causas azarosas, ¿no intentan, muchas veces, justificar u ocultar su propia mediocridad, su condición gris e insignificante, su medianía, su incapacidad para alumbrar una luz nueva: su resentimiento, en definitiva, ante lo superior, ante lo renovador; ante lo transformador, ante lo revolucionario, ante lo admirable? Obviamente, no se trata de retroceder hasta la época de la exaltación, casi acrítica, de las individualidades excepciones (presente en autores como Droysen o Carlyle). La Escuela de los Anales, así como los grandes desarrollos protagonizados por la sociología a lo largo del siglo XX, han contribuido a insertar el papel de esos personajes eminentes en la vasta trama histórica, para, con frecuencia, relativizar sus logros (antes vistos como el obsequio de individuos privilegiados) y descubrir el mérito de la colectividad. Este proceso de recuperación de lo colectivo ha permitido rescatar la memoria silenciada de tantos hombres y mujeres anónimos, antes sumidos en el olvido más absoluto, injusto y lacerante. Hemos escuchado, de nuevo, el relato del sufrimiento experimentado por tantos actores, antes objeto de la más amarga negligencia por parte de la alta historiografía. Al menos desde la obra de Ibn Jaldún (y, posiblemente, ya en los escritos de notables autores clásicos), sabemos que el análisis de una sociedad y de una edad histórica no se perfila sólo a través del estudio de acontecimientos políticos atomizados, de catálogos de gobernantes y de enumeración de batallas destacadas, sino gracias a la investigación meticulosa de los distintos factores que envuelven la dinámica humana en el espacio y en el tiempo: economía, organización social, instituciones políticas, ideas dominantes, tendencias artísticas, convicciones religiosas, etc. Pero llegar al extremo de eclipsar, casi por completo, el rol desempeñado por los individuos (como parece colegirse de la obra de Durkheim, y del trabajo de muchos de sus seguidores, tanto funcionalistas como estructuralistas –y aquí cabe recordar, en sintonía con Monnerot y con Merleau-Ponty, que los hechos sociales no son meras “cosas”, como las que examina la ciencia natural: resulta imposible escindir, totalmente, sociología y psicología–) se nos antoja una solución empobrecedora, “pequeña”, monótona, privada de todo color vital, triste y aburrida, cegada por sus propios presupuestos metodológicos, e inhábil para dar cuenta de la grandeza que permea la creatividad humana, así como de la importancia de la historia, del cambio y de la autocrítica (de la reflexión, en suma) en el seno de las sociedades humanas (esto es, de la primacía de lo diacrónico sobre lo sincrónico).

seernos”, para así ejercer nuestro poder-ser de manera íntegra y libre. Sin embargo, en la creación ha de predominar el futuro, el ansia de porvenir, la fascinación por esa luz que todavía no ha despuntado. La creación insta a rescatar el pasado de su ensimismamiento, para revitalizarlo, para resucitar las energías marchitas y tonificar “lo dado”, lo “legado”, con la ambición sincera de que la historia prosiga y el futuro muestre toda su pujanza, como cauce para obliterar cualquier rencor, así como para volcar la conciencia hacia el foco de sus verdaderas ansias: el amor, la belleza y la sabiduría.

La humanidad se encuentra llamada a desplegar una creatividad aún mayor y más audaz que la exhibida hasta el momento. No debe atemorizarnos que languidezca esa variedad cultural, intelectual y artística que ha imperado en el presente: hemos de potenciar la creatividad futura, desde un marco cosmopolita, “liberado” de las ataduras pretéritas y de la asfixia inoculada por los particularismos ensimismados, para ofrecernos, decididamente, al *novum*. Este propósito no nos impide cultivar ese acervo tan ilustre del cual todos somos partícipes, ni buscar, en el pasado, inspiración y profundidad, sino que más bien sugiere la necesidad de extraer, de toda experiencia pretérita y presente, una exhortación a *crear* lo distinto, lo nuevo: aquello que estampe una rúbrica en la historia y refleje, así, la singularidad de nuestra época y de nuestra individualidad, en medio de la vasta dinámica que teje el tiempo.

3.1. Momentos propedéuticos de la conciencia creadora

La solidaridad ha de abrirse a la creación; el *novum*, el futuro en su verdad (esto es, como horizonte que posibilita lo nuevo, la incesante juventud del espíritu), debe vivificarla. El ímpetu creador, la disposición de un poder-ser cuyo horizonte de ejercitación alcanza, en el caso de la conciencia, sus cotas máximas, se nutre de tres momentos, los cuales anteceden la creación en sí. En ellos, el individuo se *prepara*, “propedéuticamente”, para la creación propiamente dicha, para vislumbrar la pureza, la novedad, la irreductibilidad. Estos momentos se condensan en la vida, la comprensión y el anhelo.

- *La Vida*

Crear implica vivir en su grado más intenso. La vida, esto es, la disposición del propio poder-ser de cara a una finalidad, a una “teleonomía” (como advertiera Jacques Monod), a un horizonte que, aun circunscrito a los límites impuestos por ese poder-ser, es susceptible de distintas orientaciones (por lo que permanece intrínsecamente indeterminado en su espacio ontológico, e incoa ya el desafío al mundo en su mismidad, el cual desembocará en un reto radical con la conciencia), constituye la antecámara de la creación. Si, en su evolución, el mundo material se restringe a reafirmarse en su propia mismidad, en su constante vuelta sobre sí mismo (de manera que toda novedad, todo devenir, no esboza sino un desenvolvimiento interno del poder-ser inherente a todo ser, incluido el ser del

mundo), con la vida se produce una innovación de extraordinarias consecuencias. La vida rezuma mundo, la vida comporta una prolongación del mundo en su mismidad, y se halla sujeta a esas leyes inderogables que imperan sobre el mundo-totalidad. Sin embargo, la vida no se limita a contribuir al retorno del mundo a su mismidad por una senda prefijada, sino que ella establece el cauce, la dirección precisa que habrá de tomar el mundo en su regreso a su propia mismidad.

Con la vida, el mundo comienza a desafiarse a sí mismo. He aquí una primitiva (si bien, no por ello, menos fascinante) exhibición de libertad como indeterminación. En el mundo no se “crea” energía, y todo acontecimiento responde a transformaciones de una energía “ya dada”, ya desatada inicialmente. Ninguna novedad amanece en la vastedad que cubre el cosmos. En el terreno de la realidad física, nunca fue más certero declamar, en desconsolada elegía, “*nihil novum sub solē*”. El nacimiento de la vida, ese misterio tan profundo que aún hoy cautiva a científicos y pensadores, entraña el origen de un desafío intenso a esa ausencia de novedad, vigente en el orden físico. La vida no viola el principio de conservación de la energía (la expresión paradigmática de la mismidad del mundo), pero, con su advenimiento, emerge, bellamente, la posibilidad de “indefinición”. Las transformaciones potenciales de la materia-energía que acaecen en el seno de las formas vivas no se pueden “predecir”, en sentido estricto. La vida reacciona ante el mundo de distintas maneras (sus “grados de libertad” se incrementan conforme crece su complejidad). La plasticidad que caracteriza los sistemas vivos, su capacidad de adaptación y evolución, indica que no se puede presagiar, a ciencia cierta, avalados por una precisión matemática, el resultado final de los procesos asociados a la esfera biótica. La vida goza de una incipiente “libertad”, al disponer de su propio “mundo”.

Con la vida, el mundo empieza a desafiarse a sí mismo, y a ejercer su poder-ser, en una manifestación que presenta ya atisbos, por primarios, de *libertad* en cuanto indeterminación. El espacio ontológico lo suministra aún el mundo en su mismidad, el cosmos como totalidad omniabarcante, cuya inmensidad subsume toda aparente innovación, toda puerta arduamente franqueada, en un devenir que se reintegra al propio mundo, para afianzar sus cimientos. Sin embargo, despuntan ya indicios vigorosos de un desafío radical al mero comparecer del mundo en su mismidad. La conciencia reta el mundo en su mismidad, pues “comparece no-compareciendo”, e interroga todo cuanto la circunda, esto es, todo cuanto se constriñe a comparecer, y se justifica en su mero comparecer. Pero la conciencia acrisola, ante todo, vida: florece la conciencia porque existe la vida, y brilla su luz porque se ha suscitado la posibilidad de que el mundo profese su poder-ser, su capacidad de regular la orientación del devenir, de cara al establecimiento de un nuevo límite en el seno del mundo. La conciencia, eso sí, cuestionará la idea misma de un límite, porque desafiará cualquier frontera, pues desempeña su poder-ser como un “más”, como trascendencia continua con respecto a lo dado, como desafío a todo lo que se le presente bajo el revestimiento del “*hic et nunc* del comparecer”.

Para la conciencia, no cabe límite alguno, por lo que el mundo-totalidad se despoja de ese estatus de “absoluto”, de totalidad propiamente dicha, y se convierte en objeto de intelección y de deseo; esto es, en remisión a un sujeto, respecto a cuya instancia se erige en objeto (en un “comparecer-ante”). La conciencia escinde, abruptamente, el mundo. Si el poder-ser, en cuanto inherente al ser, en cuanto devenir consustancial al ser, provoca ya fractura, desencadena ya un quebrantamiento en el seno del ser, la conciencia ahonda en esa separación, pero de una manera radical: ejerce el poder-ser que se le brinda en cuanto mundo, en cuanto integrante del mundo-totalidad, para pensar lo imposible, lo que no puede ser, aquello que desafía, categóricamente, el mundo. Sin embargo, lo devuelve a su pureza, a su “indeterminabilidad”, a su capacidad de amparar un fundamento no fundado, a su “*semper plus*”, a su ser-nulidad irreductible. Descubre, así, la *verdad* del mundo, y se consagra, por ello, a la vida, al impulso, al “adelante” que marca el devenir, en cuanto ensanchamiento de las fronteras del mundo, de su espacio ontológico. Pero ya no lo logra sólo mediante el ejercicio de su poder-ser, sino a través de la exploración del no-poder-ser; en virtud de esta decantación, ama, contempla la belleza y cultiva la sabiduría, porque bajo su luz despliega, máximamente, su poder-ser, al tiempo que vislumbra lo imposible, el *novum*: esa intuición radical que desafía, por entero, toda mismidad, pues no se objetiva nunca, sino que evoca lo infinito, el fundamento no fundado, el ser-nulidad, el fundamento que se funda como un continuo trascenderse y como un incesante interrogarse; la ulterioridad.

- *La comprensión*

Porque vive cabalmente (es decir, por adquirir conciencia de su poder-ser en cuanto cúspide de la evolución del mundo, y enfocar ese *poder-ser* hacia el *no-poder-ser*, hacia la creación auténtica), la conciencia creadora *comprende* el mundo. El segundo momento de la conciencia creadora corresponde, así pues, al de la comprensión, esto es, al desentrañamiento del poder-ser del mundo como una potencialidad limitada por su propio espacio ontológico, por su propia mismidad, por su propio retornar a sí mismo. Se abre, como conciencia, a lo imposible, a lo que desafía, radicalmente, la potencialidad ínsita al mundo. Comprender el mundo equivale a retarlo, y, por ende, a plantar la semilla de la creación, del *novum*, del no-poder-ser que, sin embargo, “acontece” en la conciencia, la cual intuye ese impedimento categórico.

La conciencia comprende lo imposible, pero lo “vislumbra ya”, en esta tentativa de intelección, como poder-ser, como posibilidad que dimana de la vastedad del ser, de su condición de fundamento no fundado, de ulterioridad, de ser-nulidad. La totalidad no se constreñirá, entonces, a las lindes marcadas por el mundo, sino que abarcará también el no-poder-ser: la totalidad se entenderá, de hecho, como el continuo franquear toda frontera dada, como el “más”, como el desafío del ser por sí mismo, que deviene explícito con el advenimiento de la conciencia. La comprensión del mundo, de la vida y de la conciencia como “poder-ser” (que, en el caso de la conciencia, se abre también al “no-poder-ser”) anticipa la entrega

a la creación. Al comprender lo circundante y al escrutarse a sí misma, la conciencia se predispone para convertirse en fuente creadora. Primero era necesario que *viviese*, esto es, que se sintiera como *vida*, como diferenciación con respecto al mero comparecer del mundo en su mismidad, al hallarse facultada para orientar el poder-ser del cosmos de una u otra forma.

La conciencia utiliza, así, todos los resortes que el mundo le brinda y que ella se procura a sí misma. Vive con perspicacia; vive como sabedora de la inevitabilidad de la muerte, pero se percató, también, de que el poder-ser se ejerce, máximamente, cuando la omnipresente sombra del fallecimiento ya no se contempla como la huella de lo inexorable, sino como una incitación a crear, como una exhortación al no-poder-ser, al *novum*. Este modo de vivir, este vivir consciente e impávido, cuya pujanza no se pliega ante el mundo ni se resigna ante la muerte, la capacita para comprender la *contingencia* intrínseca a toda mismidad: la contingencia del mundo en su mero comparecer, e incluso de la vida y de la conciencia como algo “dado”. Este entendimiento de lo contingente, por medio del cuestionamiento del mundo, de la interrogatividad (la cual evoca el poder-ser más propio de la conciencia), la lleva a discernir lo necesario no en el mero comparecer, en la mismidad, ni siquiera en el desafío a la mismidad, sino en el poder-ser que conduce el no-poder-ser: en la totalidad *libre*, no dejada a sí misma, sino infundada, suspendida en su no-fundamento y, por tanto, apta para ser trascendida; en la ulterioridad.

La conciencia creadora consistirá en el ejercicio del poder-ser más propio de la conciencia, volcado hacia el *no-poder-ser*, como *poder-ser* del ser (en virtud de su ulterioridad). La creación remitirá, así, a lo puro, a lo insondable, a lo inefable que no se agota en su inefabilidad, pues se percibe al advertir la contingencia que baña todo lo “dado”, su condicionamiento.

No todo aquello incapaz de devenir en objeto del mundo, en mero comparecer, resulta imposible. El amor, la belleza y la sabiduría, las intuiciones límpidas, incondicionadas e inexhaustas, jamás sucumben ante objetividad alguna, pero no por ello se despojan de su “realidad”, en cuanto poder-ser máximo. Nunca se tornan en mismidades, pues jamás se circunscriben a un ‘*hic et nunc*’, a un raso “ser ellas mismas”, sino que se definen por su apertura pura, por su abnegación, por su entrega, por su libertad.

- *El anhelo*

La conciencia vive en el mundo y se vive a sí misma; comprende el mundo y se entiende a sí misma. Se encuentra, por tanto, en plena disposición a transfigurarse en conciencia creadora, pero aún ha de buscar acariciar esta meta con vehemencia: debe desear convertirse en conciencia creadora; ha de ansiar ejercer su poder-ser en cuanto apertura hacia el no-poder-ser, hacia el *novum* en su pureza, hacia el desafío radical a toda mismidad posible. El tercer momento preparativo para la creación converge, así, con el círculo del anhelo.

La conciencia creadora ha de constituirse, antes, en *voluntad creadora*, pero, para ello, ha de vivir y ha de comprender: debe tomar las riendas de su poder-ser, como cúspide del poder-ser del mundo en cuanto conciencia, y ha de percatarse de la contingencia que envuelve toda mismidad, de esa inextricable ligazón que hilvana ser y poder-ser; de la “suspensión” del ser, flotante en su propio poder-ser y, por tanto, en aquello que resulta ajeno a su mero “ser”: en esa luz que lo vincula también a su “no-ser” (pues “poder-ser”, como distinto de “ser”, encierra “no-ser-simplemente-ser”).

Suspirar por crear equivale a interiorizar toda vida y toda comprensión de modo máximo. En la voluntad auténtica, en la voluntad que se posee a sí misma libremente y anhela sin constricciones, resplandecen la vida y el entendimiento en plenitud. Quiere cabalmente quien, consciente de sus posibilidades, sabedor de la indeterminación que le brinda su mundo, se ha comprendido a sí mismo como sujeto de voluntad. En su deseo, en su disponerse a un objeto dado, en su “moverse” y abandonar su mismidad en su devenir, se condensan la vida y la comprensión. El anhelo es deudor de vivir y de entenderse como artífice de vida, como sujeto destinado a ejercer su poder-ser. Comprenderse como poseedor de un poder-ser, cuyo vigor capacita también para el no-poder-ser, de nada sirve si no comporta, concomitantemente, un *anhelo* de ese poder-ser, el cual acrisola también un deseo de vida y de entendimiento.

En la voluntad se irradia, así, ese fulgor primordial que bendice la vida, y destella la luz de la comprensión: en la voluntad, la conciencia se posee a sí misma en libertad, por lo que se predispone, de forma eminente, a la creación, a la entrega. Desafiar el mundo en el mero vivir no representa un reto auténtico, porque limitarse a vivir implica continuar preso del espacio ontológico que baña el mundo. Se ejerce, sí, un poder-ser, y se selecciona una u otra orientación, pero ésta se enclava siempre en la mismidad del mundo, en la inexorabilidad de someterse al imperativo decretado por las leyes de la naturaleza, por las más flagrantes angosturas que circunscriben la vida a un espacio ontológico. Comprender, por el contrario, conlleva desafiar, radicalmente, el mundo en su mismidad. Ya no prima la resignación a elegir, a escoger una u otra dirección con base en el poder-ser que se atesora, sino que se cuestiona la limitación misma del mundo y su constricción a un espacio ontológico. Entender entraña abrirse al no-poder-ser, a lo imposible, y descubrir la verdad del mundo como ser-nulidad. Exhorta, así, a rescatar el mundo de sí mismo, para devolverlo, aun en la fragilidad que hiere la conciencia, a su pureza originaria, a su *verdad*. Pero *anhelar* crear, esto es, amparar una voluntad que se afana en el no-poder-ser, y cuya luz conduce todo poder-ser hacia esa imposibilidad, propicia que toda actividad, todo desempeño del poder-ser, de la potencialidad inherente a la conciencia, ya no se ciña, simplemente, a retar el mundo, sino a ampliar, *de facto*, las fronteras que confinan el mundo.

Querer crear significa desear concebirse como creador. Aun en la imposibilidad material de suscitar el *novum*, aun deslumbrados por la evidencia de que todo

lo que comparece es subsidiario de las leyes irrevocables que gobiernan la naturaleza, de esa inevitable concatenación que trenza causas y efectos, en la mente se ha oteado ya lo imposible, lo libre, lo creador. Querer crear, gracias a vivir y a comprender la contingencia del mundo, impulsa, así, al ansia de realizar, en el *hic et nunc*, el no-poder-ser. Sin embargo, esta heroica ambición es consciente de que toda “elaboración”, toda “actualización” de ese poder-ser volcado hacia el no-poder-ser, devendría en mismidad, y apagaría, en el desapacible silencio que flanquea el mero “comparcer”, la radiante luz que esparce el *novum*, al sucumbir ante el imperativo de un mundo que todo lo absorbe, de un cosmos que todo lo abarca en su totalidad, y cuya “voracidad” impide, por tanto, “concebir” lo nuevo en cuanto tal.

A pesar de esta constatación, pese a experimentar la pujanza que vierte la contradicción, la voluntad creadora se entrega, apasionadamente, al amor, a la belleza y a la sabiduría: a esas intuiciones inasequibles, a esas rúbricas refulgentes del no-poder-ser, las cuales, sin embargo, se atisban en su ser, se palpan como vida, como entendimiento y como anhelo. Reverbera, en ellas, la ulterioridad del ser: siempre cabría profundizar más en el amor, en la belleza y en la sabiduría, pues son inagotables, y no se restringen nunca a la languidez que ofusca todo límite. No devienen nunca en objetos, en actualizaciones del poder-ser. Son “imposibles”, y por ello reflejan la pureza del ser, su carácter primigenio, el don, la sorpresa, el hecho de fundarse, únicamente, sobre su propio autotrascenderse. Tutelan, así, la *libertad creadora*, una novedad fiel que, a pesar de no desasirse ya de la historia (pues no traiciona lo “dado” en el mundo, las ansias depositadas, esa apetencia tan intensa de amor, de belleza y de sabiduría que todos albergan, y que tantos corazones han acogido a lo largo de los siglos), osa trascender todo anhelo posible, para encender el fuego perpetuo que disemina el deseo: siempre cabe ansiar más amor, más belleza y más sabiduría; siempre cabe entusiasmarse ante este triunvirato, porque “nunca” se ha realizado, por cuanto toda hipotética actualización en el *hic et nunc* del mundo y de la historia metamorfosearía esta noble tríada en mismidad: la agotaría, al “ceñirla” a la necesidad, a la angostura intrínseca a ese dinamismo que no goza de libertad, a esa mecánica que carece de creatividad, a lo que se halla condicionado, y no desprende, por tanto, el hálito de la pureza, de la autenticidad, de la verdad, de la *creación*.

3.2. La intuición creadora

- *El absoluto como saber culminante en Hegel*

Lo absoluto no comparece, en Hegel, al inicio de la reflexión filosófica, como intuición radicalmente *a priori*, hasta cuyos abismos quepa *descender*: lo absoluto constituye el término de ese arduo y vasto proceso (permeado de linealidad, canalizado mediante *una trama ascendente*) que ha de experimentar la conciencia para despojarse de la pléyade de determinaciones previas, y así coronar su cúspide como conciencia de sí misma (en cuanto saber de sí incondicionado), después

de reconciliar todas las etapas previas en la conciencia plena de su propia libertad como espíritu.

La sección final de la *Fenomenología del Espíritu* ofrece un agudo tratamiento de esta temática, dotado de una profundidad no parangonada en la historia de la filosofía contemporánea. El saber absoluto supera la parcialidad de la religión (en cuanto representación de lo absoluto, sin haber acariciado aún su núcleo de inteligibilidad más hondo): remite al saber que se sabe absoluto, a la ciencia suprema, al saber que se sabe a sí mismo, y “supera el aferramiento a sí de esta autoconciencia carente de objeto, la *determinabilidad* del concepto con respecto a su *cumplimiento*”, por lo que “su autoconciencia cobra la forma de la universalidad y lo que le resta es su concepto verdadero o el concepto que ha adquirido su realización [*Realisierung*]; es el concepto en su verdad, a saber, en la unidad con su enajenación, –el saber del puro saber, no como *esencia* abstracta, que es el deber, sino el saber de sí mismo como esencia que es *este* saber, *esta* autoconciencia pura y que es, por tanto, al mismo tiempo, *objeto* verdadero, pues es el sí mismo que es para sí”¹⁹¹.

El saber absoluto se manifiesta, así, como concepto absoluto, como el concepto verdadero que se ha realizado finalmente, pues la inmediatez de la idea se ha autoenajenado para (tras experimentar una dilatada cascada de determinaciones) regresar a su completitud, pero como una idea que se sabe a sí misma, como una idea que se piensa a sí misma, como una conciencia que se sabe autoconciencia, como “en-sí” que acrisola también “para-sí”, como síntesis suprema: como ese concepto puro que se comprende a sí mismo (con cuya evocación concluye la *Ciencia de la Lógica*). Por tanto, “sólo la idea absoluta es *ser, vida* imperecedera, *verdad que se conoce a sí misma, y es toda verdad*”; la idea absoluta “es la identidad de la idea teórica y de la práctica”¹⁹², la idea realizada que vuelve a sí como idea y se sabe idea. Esa luz que, en la religión, comportaba sólo *Vorstellung*, figura externa, vestigio de enajenación, deviene, en los predios del saber absoluto, en un *Begriff* imbuido de toda su pujanza: en concepto, en inteligibilidad, en un “para sí” que contiene todo el mundo en su pensar, y cuya majestad asume, por tanto, la vastedad del “en-sí”, al comprenderlo todo desde esa áurea cima en cuyos níveos pináculos se sitúa su egregio trono. Lo absoluto sólo puede estribar, para Hegel, en ciencia, en la realización, por parte del espíritu, de su propio concepto: el espíritu que se reconcilia consigo mismo y supera su escisión, su desgarre. El espíritu se sabe ahora espíritu, y posee un “*saber conceptual*”¹⁹³.

El espíritu que se manifiesta a sí mismo como concepto es *ciencia*; el espíritu que alberga certeza de sí mismo se “autoposee” como espíritu. El movimiento del espíritu, el tiempo, el devenir, responde a una necesidad: la inmediatez en sí ha de enajenarse, para así reivindicarse, conocerse, “detentarse” a sí misma. El espí-

¹⁹¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 465.

¹⁹² G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Solar, Buenos Aires, 1982, vol. II, 559.

¹⁹³ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 467.

ritu que sale de sí mismo ya no gravita sólo en torno a su sustancialidad, sino que se demuda en sujeto: “es en sí el movimiento que es el conocer –la transformación de aquél *en sí* en el *para sí*, de la *sustancia* en el *sujeto*, del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, es decir, en un objeto asimismo superado o en el *concepto*. Este movimiento es el cielo que retorna a sí, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final. Así, pues, por cuanto el espíritu evoca, necesariamente, este diferenciar dentro de sí, su todo se enfrenta como intuito a su simple autoconciencia, y puesto que, por tanto, aquello es lo diferenciado, es diferenciado en su concepto puro intuito, es el *tiempo*, y en el contenido o en el *en sí*; la sustancia tiene en ella, como sujeto, la necesidad *primeramente interna* de presentarse en ella misma lo que ella *en sí* es, como *espíritu*. Sólo la exposición completa y objetiva es al mismo tiempo la reflexión de la sustancia o el devenir de ésta al sí mismo. Por tanto, el espíritu no puede alcanzar su perfección como espíritu *autoconsciente* antes de haberse completado *en sí*, como espíritu del mundo. Por eso el contenido de la religión proclama antes en el tiempo que la ciencia lo que *es el espíritu*; pero solamente la ciencia es su verdadero saber de él mismo”¹⁹⁴. Sin embargo, y para culminar este proceso, el espíritu ha debido afanarse en trabajar; ha tenido que conquistar, fatigosamente, su propio conocimiento de sí mismo como espíritu. He aquí la más profunda verdad, para Hegel, sobre el sentido que labran los engranajes de la historia: el tiempo y el espacio actúan como ese fértil campo sobre cuyo verdor y cuya sangre aprende el espíritu universal a poseerse a sí mismo como ciencia, como concepto.

El espíritu no se ha recogido, entonces, sobre sí mismo para conocerse; no se ha desentendido del mundo, de lo externo, para ampararse en el cálido hogar que le brinda su mismidad, sino que se ha aventurado a surcar las peligrosas sendas del espacio y del tiempo, ese extenuante camino que perfora la historia, plagado de la enajenación, transido de devenir...: “el espíritu no se ha mostrado ante nosotros ni como el simple repliegue de la autoconciencia a su pura interioridad, ni como el mero hundimiento de la autoconciencia en la sustancia y en el no ser de su diferencia, sino como *este movimiento* del sí mismo que se enajena de sí mismo y se hunde en su sustancia, que, como sujeto, se ha adentrado en sí partiendo de ella y convirtiéndola en objeto y contenido, al superar esta diferencia de la objetividad y del contenido”¹⁹⁵. Sin embargo, lo ha devuelto todo a sí, para recapitularlo en su propia mismidad (resplandece aquí la suprema *anakefalaiosis*). Todo *progreso*, toda apertura al *novum*, adolece, entonces, de un carácter ilusorio: “el progresar consiste más bien en que lo universal se determina a sí mismo, y es *por sí* lo universal, es decir, es igualmente individuo y sujeto. Solamente en su perfección es lo absoluto”¹⁹⁶. Despunta, en esta tesis, el problema más acuciante, cuya intensidad oscurece la luz diseminada por el saber absoluto hegeliano: su filosofía

¹⁹⁴ *Op. cit.*, 469.

¹⁹⁵ *Op. cit.*, 470.

¹⁹⁶ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 566.

no esboza un saber *creador*, sino que apela al puro espíritu reconciliado consigo mismo, al límpido espíritu que ha comprendido, cabalmente, su mismidad.

El espíritu, aunque haya desertado de su inocencia originaria, aunque haya escapado de su angostura, de su soledad, de su silencio, para palpar, vivamente, el estruendo que enfervoriza el mundo y escuchar la abrupta música que exhala la vida, regresa a su mismidad, sucumbe ante sí, se encierra, nuevamente, en sí: “la fuerza del espíritu consiste más bien en permanecer igual a sí mismo en su enajenación y, como lo que es *en y para sí*, en poner el ser para sí *solamente como momento, como se ponía el ser en sí*”¹⁹⁷. No florece la entrega auténtica en el espíritu. Lo apresa aún su mismidad, por profunda, por poderosa, por bella que se les antoje a nuestros ojos, ávidos de su magnificencia. Se desvanece todo viso de *novum* en la vasta morada del espíritu, el cual yace esclavo de sí mismo, y subsume toda diferencia, toda hermosa dispersión, en su unidad primigenia, virginal: en una concentración, ahora ampliada para englobar todo lo distinto. Sin embargo, lo distinto surge como consecuencia de ese interés egoísta que ofusca el espíritu: no germina de la maravilla, no brota de la novedad, no emerge de la expansión de las fronteras de lo posible. Jamás alcanza el espíritu la libertad, porque su autonomía sólo puede residir en su autocomprensión, en su autoposesión; nunca en su *sacrificio* verdadero, nunca en su superación incluso como espíritu absoluto, nunca en su suspensión en el “*más*”, en la pura entrega.

Bien es cierto que, para Hegel, el saber absoluto conoce también su propia negatividad, su límite, lo que equivale a sacrificarse, y “este sacrificio es la enajenación en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu, bajo la forma del *libre acaecer contingente*, intuyendo su *sí mismo* puro como el *tiempo* fuera de él y, asimismo, su *ser* como espacio”¹⁹⁸; pero esta enajenación en la naturaleza y en la historia, este padecer un dolor infinito, una negación radical e hiriente de sí mismo, es obsecuente a la más alta cumbre que ansía jalonar el espíritu: él mismo. El espíritu se ha sacrificado por sí mismo, nublado por su infinito y compendiador egoísmo, no por amor al *novum*. No se ha consagrado a una luz que le resulte, en realidad, ajena, a un don que lo desafíe en su mismidad, sino que esa aparente audacia, que le ha instado a abandonar el grato refugio, el tierno bálsamo derramado por su mismidad, se ha desplegado, ingentemente, para que el espíritu se reencuentre consigo mismo como absoluto. No brilla la pureza en sus intenciones. Todo dimana de la más voraz de las necesidades, de un impulso previo tutelado, “*in nucē*”, en la idea en sí: de una no-libertad, de una constricción que antecede al desenvolvimiento del propio espíritu, condensada en la búsqueda de sí mismo. No corusca entrega, no fulgura incondicionalidad, no centellea un fundamento que repose sobre la pureza, sobre el amor, sobre la belleza, sobre la sabiduría, dejado al límpido poder creador, flotante en el puro *ser* que continuamente se trasciende, y cuyo *ser* orbita en torno a ese perpetuo trascenderse.

¹⁹⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 471.

¹⁹⁸ Cf. *op. cit.*, 472.

El espíritu, en realidad, no *crece*, pues su frontera se yergue en sí mismo. En el crecimiento ha de despuntar, sin embargo, el *novum*, la orfandad de frontera, lo no incoado, la *creación*.

- *Lo “totalmente-otro” en Rudolf Otto*

En su perdurable obra *Lo Santo*, Rudolf Otto reflexionó, con belleza y hondura, sobre lo “totalmente-otro”, “*das Ganz-Anderè*”, para caracterizar la experiencia religiosa como la intuición inconceptualizable de lo numinoso, de un *a priori* tan categórico que desafía los angostos cánones impuestos por el entendimiento, la voluntad y el sentir. Lo divino no consiste, por tanto, ni en una exaltación de lo humano hasta su enésima potencia (en consonancia con la *via eminentiae* barajada por la escolástica, tan vulnerable a la crítica antropológica de la religión detonada por Feuerbach), ni en la pura negación: acrisola lo absolutamente oculto, el *Deus absconditus*, lo *a priori*, lo puramente “otro” al mundo. No cabe analogía entre la esfera de lo numinoso y el ámbito de lo humano-mundano. Lo “santo” se distingue, radicalmente, del aroma profano que impregna el mundo, porque remite a lo “otro”, a esa luz que desafía, perennemente, lo “dado”.

Frente a la teología escolástica, cuyos máximos exponentes postulaban la posibilidad de una elevación racional desde el orden creado hasta el absoluto, hasta el *acto puro*, hasta lo incondicionado, hasta lo necesario, hasta el *Ipsum Esse Subsistens* que todo lo sostiene en su ser (tal y como se pone de relieve en las cinco vías de Santo Tomás de Aquino, las cuales encuentran una fundamentación teológica en el célebre texto paulino de Rm 1,19-20¹⁹⁹: en lo creado resplandece, tan fúlgida-

¹⁹⁹ Rm 1,19-20: “Porque lo que de Dios se conoce les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó. Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa”. ¿Cabe colegir entonces, amparados en este citadísimo pasaje paulino, cuyo contenido sirve como base para tantas tentativas de elaboración de una teología natural (capaz de elevarse hasta el plano divino, desde la contingencia que permea el ser creado, desde su condición de “criatura”), que la creación constituye una manifestación de Dios, tal que lo oculto del cosmos, su “noúmenon”, su ser más profundo, radique en lo divino? ¿No latería, en esta interpretación, el riesgo –tan denostado por la mayoría de las tradiciones teológicas– de panteísmo? Porque el panteísmo, como mostrara Schelling, no evoca sino la idea de la “inmanencia de todas las cosas en Dios”. Ante este concepto, ante una consideración del panteísmo no como la identidad de todo con Dios (cuya subsunción anule la individualidad, la sustancialidad, el “aquí y ahora” del mundo), sino como remisión de todo ser, de toda vida y de todo poder creador a lo divino, a lo incondicionado, el temor inicial, ese pavor descomedido y casi irracional que desata la simple mención de este maltrecho término, se desvanece con rapidez. Como escribiera Schelling: “es innegable lo maravilloso de la invención de estos nombres generales mediante los cuales se puede designar de una sola vez toda una concepción. Basta con haber dado una vez con el nombre apropiado para un sistema y ya todo lo demás viene dado por añadidura y se encuentra uno relevado del esfuerzo de investigar más a fondo su verdadero carácter propio. Hasta el ignorante puede mediante su ayuda y sólo con que le sean dados esos nombres, emitir inmediatamente juicios sobre aquello que se ha requerido la mayor meditación. No obstante, en el caso de una afirmación tan extraordinaria todo depende de la precisa definición del concepto, pues no se podrá negar que si el panteísmo no designase más que la doctrina de la inmanencia de las cosas en Dios, habría que relacionar en algún sentido todo parecer de la razón con esta doctrina (*Investigaciones Filosóficas sobre la Esencia de la Libertad Humana y los Objetos con Ella Relacionados*, Anthropos, Madrid 1989, 117). La inmanencia de todas las cosas en Dios resuena en el célebre “en Él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17, 28), cuyas reminiscencias causarían un impacto tan hondo en las reflexiones teológicas desarrolladas por Teilhard de Chardin. Por

mente, la huella impresa por el Creador, su rúbrica más gloriosa, que la comprensión de la esencia de lo creado, de su contingencia, de su finitud, de su condición derivada, legítima, por medio de la mera razón, el ascenso hasta las cúspides que entronizan lo divino; sin auxilio de la fe, de la gracia, del don sobrenatural descendido de los cielos)²⁰⁰, una visión como la de Otto hace justicia a la radicalidad del mensaje teológico difundido por Martín Lutero: el Dios revelado en Jesucristo es la Cruz, y encarna el desafío más profundo y hermoso a todo concepto, a toda expectativa racional. La fe entraña una entrega incondicionada; la fe fiducial, anegada de bellas paradojas, libre frente al despotismo que ejerce la razón, exige, como proclamará Kierkegaard, efectuar un salto sobre un abismo infinitamente oscuro y distante de la certeza racional: “la fe comienza precisamente allí donde la razón termina”²⁰¹. Pero Cristo enarbola la rosa en la cruz del presente: su palabra redime todo dolor, y nos invita a un universo presidido por la pureza, la

otra parte, si Dios se manifiesta en lo creado, pero la “creación” incoa ya una categoría teológica, ¿cómo ascender, filosóficamente, hasta el orbe en cuyos cielos mora lo divino? ¿No deviene lo invisible visible en virtud de la fe, en su entrega a lo infinito, a lo incondicionado, a esa luz que no es susceptible de palpase por medio de los sentidos, incluso como fe metafísica? Como recalcará, gráficamente, Lévinas, la metafísica entraña un sacrificio “*usque ad mortem*” por lo infinito: “*mourir pour l’infini –voilà la métaphysique*” (*Totalité et Infini. Essai sur l’Exteriorité*, M. Nijhoff, La Haya 1961, 6). Lo que resplandece en las cosas del mundo es un poder, una fuerza generadora de diferencia, de variabilidad, de mutabilidad: un dinamismo cuya cúspide de complejidad se asienta en la conciencia humana, la cual desafía la mismidad del mundo y se erige en *poder creativo*, capaz de vislumbrar el *novum* y de consagrarse al amor, a la belleza y a la sabiduría, a esa pureza insondable e incondicionada que no nos viene dada, mas hemos de conquistarla mediante el ensanchamiento de las fronteras del ser y de los confines de la vida.

²⁰⁰ Cf. *Summa Theologica* I, art. 2 (sobre si la existencia de Dios es o no demostrable), respuesta a la objeción primera: “la existencia de Dios y otras verdades que de Él pueden ser conocidas por la sola razón natural, tal como dice Rom 1,19, no son artículos de fe, sino preámbulos a tales artículos. Pues la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección lo perfectible. Sin embargo, nada impide que lo que en sí mismo es demostrable y comprensible, sea tenido como creíble por quien no llega a comprender la demostración”.

²⁰¹ S. Kierkegaard, *Temor y Temblor*, Tecnos, Madrid 1987, 44. Para el gran pensador danés, “la fe es la posesión más grande del hombre, y ninguna generación comienza aquí, en otro punto que la precedente; cada generación comienza desde el principio, y la siguiente generación no llega más lejos que la precedente” (*op. cit.*, 103). La radicalidad que demanda la fe fiducial profesada por Kierkegaard esconde una profundidad filosófica difícilmente igualable: frente a la tiranía de la razón, del sometimiento a lo general, al tedioso deber kantiano, a la sumisión ante las inderogables leyes que rigen el mundo y gobiernan el espíritu, Kierkegaard proclama la libertad de la fe, su paradoja, la hermosura de su *absurdo*, la primacía de lo particular frente a lo genérico. La fe resplandece, del modo más bello y puro, en la entrega incondicionada de Abraham a Dios, incluso ante un imperativo aparentemente grotesco, incomprensible, contrario a cualquier ley. El caballero de la fe kierkegaardiano desborda los tristes y estrechos límites del héroe trágico, que simplemente cumple con su obligación, y cuya alma se afana en crecer en la esfera de la virtud. Abraham renuncia a lo general para blandir la espada de lo particular. En su debilidad reside su mayor fuerza. Su sacrificio inspira *horror religiosus*, porque de la fe no puede dimanar un consuelo, un bálsamo que sane nuestro dolor: la fe es “temor y temblor” (*op. cit.*, 65), un viento vigoroso que sacude nuestros pilares y nos desnuda ante lo inefable, ante lo absoluto, ante el amor puro. La fe manifiesta nuestra fragilidad, nuestra necesidad de un absoluto, sin cuya voluntad de revelarse, jamás penetraríamos en la esquivo morada de la verdad plena. La fe comporta una resignación infinita, un vaciamiento total del espíritu, para así esperar lo imposible, y entablar una relación directa con Dios, un diálogo entre dos absolutos: el encarnado por un hombre que se niega a plegarse ante la ley, ante la generalidad, para afirmarse en su *absoluta e irreductible* particularidad, y el del Dios eterno, fuente de todo poder. Pero el caballero de la fe de Kierkegaard no se alza como *fuerza creadora*: no basta con desafiar lo dado, con retar la razón, con rebelarse contra la mismidad del mundo (y contra la mismidad que oscurece el espíritu): la fe auténtica ha de exhortarnos a *crear*, a encender una nue-

verdad y el amor. No existe analogía entre el ente mundano y lo “totalmente-otro” al mundo. Karl Barth lo subrayará, con particular intensidad, en *La Carta a los Romanos* y en su *Dogmática Eclesial*: el teólogo ha de partir desde “arriba”, porque no es posible alcanzar las más empíreas alturas mediante la elevación racional. Entre el Creador y la criatura no se alza un espacio continuo, escalonado, por cuyos cauces quepa transitar holgadamente: yace un hiato abrupto e insalvable, que sólo la bondad de Dios, su misericordia, su *kénosis*, su descendimiento, su voluntad de dignarse revelarnos la más profunda verdad que envuelve su ser, logra franquear. Entreguémonos, por tanto, a la fe, a la contemplación, a la pureza que dimana de desprenderse de una razón frágil, vulnerable, corrompida, para acceder a un universo inundado de limpidez, de incondicionalidad, de verdad.

Para Otto, no es posible alumbrar un concepto sobre lo divino, porque todo *Begriff* asimilable por el intelecto, articulado como lenguaje, como idea vehiculada por palabras, comporta ya racionalización, encierra ya sometimiento de lo divino, y equivale a renegar de lo inefable. Sin embargo, no basta, a juicio de Otto, con oponer lo racional a lo irracional, a fin de aprehender, cabalmente, la esencia que vertebrata la experiencia religiosa. Lo religioso ha de asumirse en su *unicidad*, en su irreductibilidad²⁰². Nada lo antecede: es lo *puro*, lo absolutamente apriorístico. Se

va luz, a vislumbrar el *novum*, a fraguar, con nuestras propias manos, ese absoluto; a esperar lo imposible, porque *nosotros mismos podemos crearlo*.

²⁰² Una definición etimológica de la religión adolece de insuficiencia para comprender su esencia más profunda, pero puede contribuir a clarificar conceptos y a verter luz sobre los significados. El término latino *religio* denotaba, en la antigua Roma, la fidelidad en el cumplimiento de los rituales. Así, Cicerón afirma que los romanos son el pueblo “más religioso”: *religione... multo superiores* (*De Natura Deorum* II, 8). Para Cicerón, la religión estriba, fundamentalmente, en la satisfacción de una serie de ritos. A su juicio, *religio* deriva de *relegere*: “retomar con atención”, mientras que Lactancio, en el siglo IV, propondrá una interpretación que gozará de gran estima entre los principales escritores cristianos, como San Agustín: *religio* procede de *religare*, “religar”, es decir, devolver al hombre a la unidad primigenia con la divinidad, de cuyos lazos se habría, supuestamente, separado. La religión transparentaría, de esta manera, un “retorno al origen”, a imitación del hijo pródigo que regresa a esa casa de cuya calidez se marchó por voluntad propia, tras haber descubierto la imperfección e infelicidad que brotan del mundo. Sin embargo, el incuestionable triunfo del cristianismo como religión y como *Weltanschauung* en el orbe occidental después del siglo IV (recordemos que Teodosio el Grande, emperador hispano, declarará el catolicismo religión oficial del imperio), junto con la progresiva desaparición de los cultos paganos, propiciará que el término “religión” se identifique, en la práctica, con la *vera religio*, la cual se condensaría en el cristianismo. El paganismo representaría una religión falsa, plagada de rituales idolátricos que, como esos ídolos egipcios tan afanosamente denunciados por los profetas veterotestamentarios, adoran deidades inexistentes o casi demoníacas. Aunque el cristianismo suponga una *religio*, en la práctica, la teología cristiana (tanto católica como, más tarde, protestante) le concederá un grado tan elevado de especificidad que lo “sustraerá” de la dinámica que tejen las demás religiones. El cristianismo, como religión revelada, no evoca una religión más, sino *la religión*. Esta actitud comenzará a cambiar en el apogeo de la Edad Moderna, y en especial con el advenimiento de la Ilustración. Lo religioso, asociado, cada vez más, a supersticiones atávicas, pero destinadas a claudicar ante los avances protagonizados por la ciencia (la célebre ley de los tres estadios de Comte da cuenta de ello), se percibirá como una especie de núcleo, de “*nooúmenon*” que se despliega en distintos fenómenos. Diversas explicaciones se propondrán para el origen de lo religioso, casi universal en la historia humana, pero lo cierto es que se cuestionará la reivindicación cristiana de constituir una religión revelada, al recelar de la posibilidad de que el Gran Arquitecto, el artífice de la armonía que impregna, con su hálito, la vastedad del universo, se preocupe por un minúsculo rincón del cosmos. El progreso en el conocimiento de otras culturas mostrará que muchas religiones han albergado la

escuchan, en esta consideración, resonancias de la noción hegeliana de “infinito verdadero [*wahre Unendlichkeit*]”, desarrollada en obras como la *Fenomenología del Espíritu*: un infinito que no se limita a enfrentar lo finito con lo no-finito, sino que rebasa esa dualidad que escinde finitud e infinitud, para coronar una *Aufhebung*, una síntesis superadora. Lo finito no gravita ya en torno a aquello que se distingue de lo infinito, ni lo infinito en torno a la negación de lo finito, sino que el infinito verdadero constituye la reconciliación que hermana finitud e infinitud: es el finito-infinito, la confraternización de finitud e infinitud, lo finito que inmane en lo infinito y lo infinito que trasciende toda finitud. Todo lo finito incoa lo infinito, y en todo lo infinito mora lo finito.

El fundamento de la religión, piensa Otto, estriba en “lo santo”, “*das Heilige*”, cuya luz sobrepasa la oposición entre racionalidad e irracionalidad, pues escapa de toda conceptualización. Es inexpresable: *to arreton* de San Juan Crisóstomo. Elude toda aprehensión en términos de conceptos. Se desvanece ante cualquier tentativa de captación, que agote su ser en la mismidad, en lo ya dado. “Lo santo” no evoca, primordialmente, una idea ética, sino que las distintas enunciaciones de “lo santo” (*qadosh, hagios, sanctus...*) son obsecuentes a una intuición tan radical, tan pura, tan abnegada, que la ética resulta insuficiente para su correcta comprensión. Responde a *lo numinoso*, al *numen*, a un estado mental *sui generis*, irreductible a otras disposiciones psíquicas. Trasluce lo absolutamente primario y elemental, lo atemático *stricto sensu*. En ella, cristaliza “vivencia”, *Erlebnis*: una experiencia que no cabe predicar mediante conceptos.

pretensión de verdad. El cristianismo no detenta un estatus tan “especial”, tan exclusivo, como se cree, sino que comparte características básicas con otras religiones. Ha de someterse a un estudio estrictamente fenomenológico e histórico-crítico. Asimismo, con la Ilustración, ya desde la edición de los fragmentos de Reimarus por Lessing (y, antes, en la obra de Richard Simon y de Benedictus de Spinoza), se desarrollarán métodos histórico-críticos que disputarán la historicidad de lo narrado en las Sagradas Escrituras. Ni Moisés redactó el Pentateuco, ni todas las cartas paulinas son auténticas, ni muchos episodios relatados en la Biblia poseen una contrapartida documental en los textos procedentes de las civilizaciones antiguas, como la egipcia o la mesopotámica (que ahora empiezan a conocerse de primera mano, gracias al desciframiento de sus respectivas escrituras). En cualquier caso, el concepto moderno de religión, aun heredado de la tradición cristiana, exhibe características propias. Lo religioso se identifica con prácticas rituales y doctrinas teológicas asumidas por una serie de grupos sociales. La idea de “religión”, en cuanto abstracción o incluso “constructo”, ha sido criticada por numerosos estudiosos, al alegar que sólo ostenta validez para la cultura occidental (así, por ejemplo, lo expone W.C. Smith en *The Meaning and End of Religion A New Approach to the Religious Tradition of Mankind* -Macmillan, Nueva York 1963). Esta perspectiva no se sostiene. ¿Qué no encierra un constructo? ¿Qué categoría no resulta de una abstracción? Como escribe Ernst Gombrich al inicio de su célebre *Historia del Arte*: “no existe el arte: existen los artistas”. Cabría proyectar una consideración análoga sobre la religión, y sobre la literatura, y sobre la política... Se nos antoja absurdo fragmentar una noción hasta tal punto que impida a los estudiosos resaltar los vínculos entre las distintas tradiciones religiosas de la humanidad. Esta tentativa sólo contribuiría a confundir y a aislar las religiones entre sí, para fomentar, aun indirectamente, una actitud sectaria, cuyo particularismo las legitime en sus ansias de concebirse como únicas y excluyentes. Pensar entraña relacionar, pese al riesgo de incurrir en cierta parcialidad (intolerable para las mentes enceguecidas por el eruditismo, vicio cuyos excesos nublan el pensamiento y eclipsan la creatividad intelectual). Alumbrar un concepto exige descubrir nexos, aun en la distancia espacio-temporal.

La experiencia religiosa se manifiesta, así, como *dunkle Erkennen*, como “conocimiento oscuro” de lo eterno, vivificado como sentimiento²⁰³. Pero lo numinoso no se consume en el sentimiento, en el “*Gefühl der Abhängigkeit*”, en ese “sentimiento de dependencia” de lo infinito al que tanta relevancia atribuyera Schleiermacher. El sentimiento representa todavía una realidad “*a posteriori*” con respecto a la religión. Lo numinoso, la experiencia religiosa, como percepción de lo radicalmente ajeno a esa inexorable dinámica que gobierna, férreamente, el mundo, ha de preceder al sentimiento mismo, ha de hundir sus raíces en un suelo mucho más profundo: en el fundamento abisal, inescrutable, irreductible. La conciencia no basta: infructíferas se muestran todas las armas que blande el intelecto para absorber la esencia de la religión, pero igualmente infecundo se nos antoja el sentimiento. Hemos de descender hasta una hondura aún mayor y más perspicua. De nada sirve adentrarse, máximamente, en ese arcano que se encapsula en la *psique* humana, porque lo puro, lo *a priori*, la entrega límpida e incondicionada, ha de sobrepasar también el dominio de la conciencia: debe converger con una instancia más profunda, dotada de mayor radicalidad. El *yo* adolece de una angostura demasiado intensa como para albergar una intuición tan magna, tan inasible, tan insondable.

Lo numinoso ha de hallarse revestido de tal grado de trascendencia con respecto a toda determinación posible que ni siquiera se reduzca a esa indeterminación consustancial al sentimiento (en su estado más puro). Ha de consistir, en definitiva, en la condición de posibilidad de toda intuición. Lo numinoso, para Otto, no puede definirse en términos de nada que le sea ajeno: ha de ser en sí y por sí, una *causa sui* spinoziana que antecede, sin embargo, la idea misma de causa. Las religiones habrían surgido, para Otto, desde ese *sensus numinis*²⁰⁴, desde esa percepción inefable, inconceptualizable, absolutamente primaria, irreductible a ninguna categoría, cuyo *factum* constituye un dato básico, un fundamento: lo fundante-infundado, que descansa sobre sí mismo; el puro “en-sí”, no agotado, sin embargo, en su mismidad, porque jamás se aprehende como objeto, como estructura. Esta prioridad radical tributada a lo numinoso late ya, a juicio de Otto,

²⁰³ Octavio Paz nos brinda una descripción muy vívida, muy sincera de lo numinoso en Otto: “La concepción de Otto recuerda la sentencia de Novalis: Cuando el corazón se siente a sí mismo y, desasido de todo objeto particular y real, deviene su propio objeto ideal, entonces nace la religión.” *La experiencia de lo sagrado no es tanto la revelación de un objeto exterior a nosotros –dios, demonio, presencia ajena– como un abrir nuestro corazón o nuestras entrañas para que brote ese “Otro” escondido. La revelación, en el sentido de un don o gracia que viene del exterior, se transforma en un abrirse del hombre a sí mismo. Lo menos que se puede decir de esta idea es que la noción de trascendencia –fundamento de la religión– sufre un grave quebranto. El hombre no está “suspendido de la mano de Dios”, sino que Dios yace oculto en el corazón del hombre. El objeto numinoso es siempre interior y se da como la otra cara, la positiva, del vacío con que se inicia toda experiencia mística. ¿Cómo conciliar este emerger de Dios en el hombre con la idea de una Presencia absolutamente extraña a nosotros? ¿Cómo aceptar que vemos a Dios gracias a una disposición divinizante sin al mismo tiempo minar su existencia misma, haciéndola depender de la subjetividad humana? (El Arco y la Lira, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1986, 140-141).*

²⁰⁴ Cf. R. Otto, *Das Gefühl des Über-weltlichen (sensus numinis)*, C.H. Beck, Munich 1932, 11: el *sensus numinis* como “*geschichtlicher Ursprung der Religion*”.

en las reflexiones amparadas por una de las figuras centrales del pietismo germánico, Nicolaus Ludwig Zinzendorf.

Ahora bien, si lo numinoso rehúye todo concepto e incluso esquivo todo sentimiento, ¿cómo hemos de acercarnos a su magnificencia? Nos veremos, indudablemente, desbordados en toda tentativa de aproximarnos a una pureza tan refulgente, tan divina, tan radical, pero Otto piensa que es posible “captar” la esencia del *sensus numinis*. Para ello, es preciso invocar esa luz que, para muchas religiones, ilumina nuestra condición de entes creados por un poder infinito, cuya majestad nos rebasa de manera inconmensurable. Tal *Kreaturgefühl*, semejante conciencia de nuestra propia nulidad, ante la grandiosidad que exhala la fuente del ser y de la vida, no puede evaluarse, en cualquier caso, como una explicación conceptual de aquello que jamás se plegaría ante las artes tiránicas que exhibe una razón volcada, indefectiblemente, a “unificar”, a “ligar” lo diverso en virtud del núcleo de inteligibilidad que lo enhebra, pero cuyas constricciones ahogan la libertad de la intuición en la rigidez ínsita a sus categorías, en la cárcel forjada por su imponente arquitectónica. Lo numinoso no es racional, pero no por oponerse a la razón, sino por apuntar a un fundamento más básico, a una prioridad radical con respecto al despliegue mismo de la razón y a su culminación en conceptos.

Los grandes místicos, como Sankara y Meister Eckhart, llegan, de hecho, a esa intuición irreductible, cuyos rayos acarician un don completamente no-racional (no en el sentido de pugnar con la razón por su supremacía en el trono del universo, sino por exceder las lindes que fortifican toda idea); una luz tan magnificente que, al vislumbrarla con mis propios ojos, mi *yo* palpa que colinda con la nada: *ich nichts, du alles*. Nada soy ante lo grandioso, ante lo insondable, ante lo incondicionado. He de negarlo todo y renunciar a mí mismo, pero no para conquistar una síntesis (una *Aufhebung* hegeliana que supere toda determinación previa a partir de una *negatio negationis*, cuya sabiduría nos abra a la frescura que derrama el cáliz de la afirmación victoriosa, y debele, triunfalmente, el peso de la negación previa), sino para intuir, aun lejanamente, lo “otro” en su autenticidad. Hemos de renegar de toda mismidad, de toda *positivitas*, para contemplar el ser en su pureza, el ser en su absolutidad, el ser en su radicalidad, el ser en su condición de “fundamento” inasible, de *Grund* que resplandece también como *Abgrund* (por no sucumbir ante ninguna reducción que lo confine, siquiera, a su carácter de fundamento). He aquí lo “totalmente-otro”, el *anyad* de Sankara, lo *alienum*, lo *dissimile*. Ante lo totalmente-otro, sólo cabe imbuirse de fascinación, de maravilla (el *Wunder* de Meister Eckhart)²⁰⁵, de *entusiasmo*, en cuanto entrega a lo exuberante, a lo irrestrictamente evocador, a lo desbordante, a esa luz que jamás cesaría de saciarnos con el poder que insufla en nuestro espíritu: un poder libre, puro, abnegado, desprendido de sí mismo.

²⁰⁵ Cf. R. Otto, *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Leopold Klotz Verlag, Gotha 1926.

Ni siquiera el ámbito del ser es idóneo: la ontología occidental, contra la que con tanta sonoridad se rebelara Heidegger (quien exhortaba, ya en las secciones iniciales de *Ser y Tiempo*, a destruirla), se afana en condensar el ser en el concepto. El concepto se asemeja a una esfera, a la quintaesencia de la armonía, de la plenitud, de la autosuficiencia: a una luz pletórica, fluctuante en su eterna mismidad. En la esfera, cada punto de la superficie dista del centro de modo equivalente. En la esfera, se plasma ese cuerpo que, al rotar, recorre tan sólo su propio espacio. Se basta a sí mismo. En la esfera, se transparenta lo infinito mas limitado, la integración de los opuestos, en cuyo seno es posible avanzar ininterrumpidamente, pero sin abandonar jamás las lindes definidas por ella misma. Sin embargo, la esfera sigue presa del límite, aherrrojada por su propia mismidad: la esfera refleja la mismidad por antonomasia, el puro “definirse a sí mismo” desde su propia completitud. La omnipotencia de la perfección que irradia la esfera en su autosuficiencia, en su mismidad, ha de ser desafiada, para así coronar una cúspide que constituye, en realidad, un fondo, un fundamento insondable: la *libertad*, la pureza, la intuición, la entrega límpida y abnegada, lo último. En su libertad, lo totalmente-otro, esa luz que jamás capitula ante el poder diseminado por el concepto (pues funda todo poder como creación, como desprendimiento, como donación, como ofrecimiento puro), es inefable; apela al “*no sé qué que quedan balbuciendo*” de ese sublime *Cántico Espiritual* (31-35) declamado por San Juan de la Cruz:

*“Y todos cantos vagan,
de ti me van mil gracias refiriendo.
Y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo”.*

El resto siempre pendiente, ese resquicio infinito que separa todo concepto y todo sentimiento de la pureza más radical, de lo “otro” en su totalidad (de la unidad primigenia que goza también de carácter creador, y siembra, por ello, el germen de lo múltiple), no puede concebirse como un “más”, susceptible de jalonarse (mediante adiciones sucesivas, a través de la yuxtaposición de momentos conceptuales), para así escalar hasta la tan ansiada cumbre, hasta la verdad absoluta, hasta la pureza originaria que todo lo abarca. El “resto pendiente” jamás se rebasa. Esa pureza fundamental se define en virtud de su “más”: el “más”, lo ulterior, no alude a esa luz que todavía falta, sino a aquello que jamás se agotaría; a lo que se instituye en un “más”, en cuanto “inasibilidad perpetua”; al puro “para” del “para-sí” y al límpido “en” del “en-sí”, cuya esencia nunca sucumbe ante mismidad alguna, pues entraña fuerza, poder, vivacidad, *creación*.

Lo numinoso exhibe, para Otto, una serie de momentos, los cuales remiten a dos categorías principales: lo “tremendo” y lo “fascinante”. El *mysterium tremendum* manifiesta el “*Moment des Schauervollen*”, el temor no como “miedo natural” y terrorífico, sino como reverencia, como veneración de una luz que nos arrebatara por su magnificencia; como una piadosa postración ante lo grandioso, frente a cuya

nobleza sólo cabe proclamar, henchidos de abnegación y anegados de arrobaamiento: “*sanctus, sanctus, sanctus...*” Pero la percepción de esa gloria insondable, de ese esplendor que nos sobrecoge, y cuya hermosura nos estremece y acobarda, al resaltar nuestra más palmaria pequeñez, nuestra vulnerabilidad, nuestra desnudez, nuestra miseria ante la perfección que borda lo divino, no inspira sólo pavor, sometimiento: su majestad destila fascinación; se perfila como digna de admiración, como objeto del más profundo entusiasmo que alberga el espíritu humano. Lo “totalmente-otro” evoca lo infinitamente majestuoso, tremendo por su suntuosidad, omnipotente²⁰⁶: en él reverbera el *mysterium fascinans*, que nunca alcanzaríamos siquiera a rozar tímidamente, porque todo atisbo de su fastuosidad se nos antoja vano, pues su verdad nos desborda sin paliativos. Hemos de embriagarnos con su luz; debemos plegarnos, devotamente, ante ella; hemos de consagrarnos a su contemplación, a su veneración, a su respeto.

Esta ambigüedad intrínseca a lo totalmente-otro, este “doble carácter” (Otto habla de *Doppel-Charakter*) de un don que exhala temor y derrama asombro, esparce desasosiego e irradia éxtasis al unísono, rubrica su condición de absolutamente *a priori*, de radicalmente irreductible, de fondo auténtico de todo: de poder, de fuente del ser y de la vida. Genera el más intenso estupor. El *mysterium tremendum et fascinans* es vida, es energía, es apasionamiento: no responde a esa serenidad hierática y autosuficiente que ostenta el Dios imaginado por los geómetras, el Dios que es arquitecto del universo; ese Dios calculador que, a través de la meticulosidad que acompaña sus prolijos cálculos, crea el mundo, tal y como sugiriera Leibniz (“*cum Deus calcular, fit mundus*”)²⁰⁷. Brilla la luz del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, ante cuya sencillez, ante cuya limpidez, ante cuyo candor, se prosternara el genio de Pascal. Destella el amor del Dios que vive, del Dios que talla el manantial de la creación, de la novedad, de la juventud. Es un Dios que desafía la mismidad de su propio mundo; un Dios que reta la armonía; un Dios que no se limita a fundar la inteligibilidad del cosmos, sino que la cuestiona máximamente, para así inaugurar toda frescura, todo “más”, todo impulso, todo ensanchamiento de las fronteras de la vida. Es un Dios tan abnegado, tan fuera de sí, tan desprendido, tan entregado a crear, a suscitar el *novum* que no reproduce lo ya incoado, que incluso se relativiza a sí mismo en su mismidad, y amplía las lindes del ser.

Lo totalmente-otro, para Otto, jamás se expresará en conceptos y predicados susceptibles de abstracción. Resulta innombrable: es el desbordamiento puro. Dios no encarna el fundamento último ni la perfección superlativa (lo “pluscuamperfecto”). Dios no representa la culminación del mundo, ya sea por la vía de la elevación racional (desde la contingencia de lo creado hasta la necesidad del orden creador) o mediante una *Aufhebung* hegeliana, cuya recapitulación conciba

²⁰⁶ Como Otto escribe en *Gottheit und Gottheiten der Arier* (*Gottheit und Gottheiten der Arier*, Verlag von Alfred Töpelmann, Giessen 1932): “*Das Moment des ‘Ganz andern’; das allem Vertrauen und Hiesigen zunächst qualitative entgegengesetzt, sodann ihm durch Machtgemalt überlegen ist (...) es ist ein ‘anderes’ und ein übermächtiges*” (*op. cit.*, 6), whose power “*aller bekannten natürlichen Macht entgegengesetzt ist*” (*op. cit.*, 7).

²⁰⁷ Sentencia escrita en los márgenes de un *Dialogus* leibniciano de 1677.

lo divino como la superación de todas las determinaciones de la conciencia en el concepto absoluto. Lo divino es “sí”, es el “de suyo” irreductible, es lo “en sí”, que jamás se aprehende como mismidad. Comporta, así, energía, fuerza, poder creador. Dios instauro el desafío, por antonomasia, al mundo, no su completitud. Lo “totalmente-otro” desborda incluso la categoría de “lo absoluto”, porque concebimos lo absoluto (la filosofía hegeliana constituye una buena prueba de su plausibilidad), pero lo “totalmente-otro” es inconcebible, no sólo inexplicable. Se refiere a lo puramente misterioso, al poder que jamás se “ensimisma” ni objetiva: al reto puro. Lo absoluto acentúa la impotencia de nuestro entendimiento, pero en lo “totalmente-otro” se manifiesta la bella imposibilidad de todo concepto, de toda intelección: en él, se quebranta esa igualdad establecida por Parménides entre ser y pensamiento.

- *Lo totalmente-otro y la vida humana*

Encontramos, en la obra de Otto, reflexiones muy profundas sobre esa intuición inasible, cuya inescrutable sombra no cesa, en realidad, de cernirse sobre nosotros: la posibilidad de una pureza radical, que desborde toda determinación, sin sucumbir jamás a ensimismamiento alguno, ni siquiera a su categorización como saber absoluto. Esa limpidez, esa entrega, ese poder inveterado, esa posibilidad de *novum*, de creación, remite a algo radicalmente “otro” al mundo, a un desafío puro a toda mismidad, a una conciencia tan elevada que ni siquiera se erige en “para-sí”, sino en “más”, en “para” puro, en don. Pero, se dirá, ¿qué significado desprende esta intuición tan límpida para la vida humana? Navegamos en un mar anegado de determinaciones, y toda creación humana, toda experiencia histórica, todo concepto, todo descubrimiento protagonizado por la ciencia, languidece, necesariamente, como mismidad, como límite, como pasado. Lo “totalmente-otro”, en virtud de su carácter inalcanzable, quizás constituya una bella utopía, un resquicio infinito que fascine, continuamente, el espíritu humano, encandilado por la posibilidad de una apertura irrestricta, cuya libertad jamás capitule ante clausura alguna (sea la promulgada por el concepto o la decretada por el sentimiento), pero poco nos enseñará sobre la imperiosa responsabilidad de orientar nuestras vidas en el *hic et nunc*.

Sin embargo, no hemos de olvidar que lo “totalmente-otro” no viene dado. Nunca desemboca en mismidad. Nunca “comparece”. Lo “totalmente-otro” se conquista. Los conceptos nublan la percepción de lo libre, de lo desasido de toda determinación y manumitido de toda mismidad, pero representan una valiosa rúbrica de ese tesón humano por comprender, cuya constante proyección ennoblece la odisea de la historia. Sin conceptos, no existe el progreso en la ciencia y en el obrar humano. Hemos de superar, sucesivamente, los conceptos, pero precisamos de “núcleos de inteligibilidad”, los cuales condensan nuestro entendimiento dado, nuestra relación con el *hic et nunc* de una historia inexorablemente abierta. Los conceptos nos emancipan (como advirtiera, con clarividencia, Hegel) de la tiranía ejercida por las representaciones específicas, e incluso de la arbitrariedad

impuesta por un sentir en cuya delicadeza se confunden, con frecuencia, espontaneidad y libertad. Un sentir plegado sobre sí mismo se transforma en límite, se cierra y nos impide crecer. Se particulariza tanto que se convierte en una luz incomunicable, y reprime la fusión de la búsqueda individual de la pureza con el anhelo de la humanidad entera por la sabiduría, el amor y la belleza.

El sentimiento ha de abrirse a la libertad; debe escapar de sí mismo, para *crear*. El sentimiento ha de ofrecerse al mundo para ensanchar las fronteras del ser, las lindes de la vida y los confines del pensamiento. Lo “totalmente-otro” al mundo no entraña negar la realidad del mundo, ni apagar las aspiraciones más profundas que nutren el espíritu humano, gestadas en su caminar por las arduas sendas de la historia. Remontarse hasta lo “otro”, descender hasta la hondura infranqueable de la conciencia, para así rebasar los muros que ella misma levanta (cuya robustez tapia su propio deseo de desbordar todo “lo dado”, también en la conciencia), no se logra mediante el abandono del mundo, sino a través de su desafío: hemos de retarlo en su mismidad. Lo “totalmente-otro” converge con lo incondicionado, con esa luz que no abdica ante poder alguno entronizado en la vastedad que vigila el universo, sino que se alza en permanente contradicción al mundo y a su finitud. Lo “otro” comporta revelación, como propusiera Lévinas²⁰⁸: no se descubre, no se agota en determinación alguna del entendimiento y de la voluntad, sino que se contempla. En lo “otro”, brilla la frescura: el *novum*, el don, la posibilidad de gratitud.

Lo “totalmente-otro” trasciende todo poder humano, pero irradia la luz de la humanización. Negar la determinación concreta adquirida por la humanidad nos impulsa a penetrar, henchidos de una profundidad aún mayor, en nosotros mismos, para conocernos, para desafiarnos, para desplegar todas las virtualidades que alberga nuestro espíritu. Al negar lo humano-dado, el *hic et nunc* de la humanidad, propiciamos que lo “totalmente-otro” al mundo y a la humanidad nos desvele el ser más hondo que atesora lo humano, en cuanto posibilidad de cultivar una búsqueda perpetua, una apertura incesante, la más límpida entrega. Lo “totalmente-otro” sólo se reviste de su condición más propia (esto es, de su estatus de “alteridad absoluta”) si puede diferenciarse, radicalmente, de lo humano. Pero, para ello, cada conciencia ha de transfigurarse en un “*Ganz-Ich*”, en un “totalmente-yo”: ha de ser ella misma, para así abrirse, máximamente, a la consagración de esa mismidad a un horizonte creador, a una libertad auténtica. La humanidad ha de poseerse plenamente, ha de emanciparse de toda determinación que ahogue sus más vibrantes energías, para disponerse ante lo “totalmente-otro”. Desafiar el mundo en su radicalidad equivale a profundizar, máximamente, en lo humano, para emanciparlo de todo cuanto eclipsa la posibilidad de vislumbrar el *novum*, la libertad. La mística no debe entonces conculcar la utopía de una humanidad libre, como si, imbuida del prejuicio de un “*contemptus mundi*”, considerara todo

²⁰⁸ Cf. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*: “*L'expérience absolue n'est pas dévoilement mais révélation (...). Le visage parlé*”.

avance en la senda de la creación, en la vía del amor, de la belleza y de la sabiduría, como un hito vano, caduco, decadente, ante un “totalmente-otro” que impugna, ineluctablemente, todo lo “dado”, toda historia: el *Deus absconditus* se refleja en el *homo absconditus*, y la distancia infinita que nos separa de lo “totalmente-otro” evoca también la infinita distancia que nos aleja de nosotros mismos. Hemos de ser totalmente-nosotros para que resplandezca lo totalmente-otro.

3.3. El desafío al absoluto

Las categorías que hemos descrito con anterioridad apuntan al comparecer como la realidad primordial para la comprensión del sentido del ser humano en el mundo y en la historia. Hemos llegado a la conclusión de que el ser humano encarna un desafío permanente a la mismidad del mundo y de la propia historia, y constituye, por ende, un reto insoluble a su propio modo de ser. Advertimos, así, la mismidad del comparecer, la cual, por su propia virtud, se niega a sí misma en el ser humano.

Lo que las religiones²⁰⁹ llaman Dios (o, en numerosos momentos de la historia de la filosofía, “absoluto”) sólo podría consistir en la reconciliación plena

²⁰⁹ La filosofía, aun inspirada en el conocimiento fehaciente de los datos que le proporcionan disciplinas como la antropología, la historia de las ideas, la etnología, la sociología y la psicología, debe buscar (su más íntima naturaleza la exhorta, sonoramente, a enarbolar esta bandera) una comprensión cabal, totalizante, de lo religioso. La filosofía no se conforma con aproximaciones parciales, sino que su cometido más profundo reside en pensar la realidad como un todo. La fenomenología de la religión, por su parte, aborda las distintas manifestaciones de lo religioso a lo largo de los siglos. No se compromete, imperiosamente, con una interpretación de lo religioso, sino que se limita a constatar sus expresiones en las diferentes culturas y épocas. La teología, a su vez, constituye una reflexión intelectual sobre el contenido de una doctrina religiosa en particular. El término griego “*theologia*” lo utilizaron filósofos clásicos como Platón y Aristóteles. Con él se referían al “discurso sobre las deidades”. Sin embargo, en la tradición clásica no siempre resulta fácil distinguir “*theologia*” de “*mythologia*”. En la comprensión cristiana de la teología, ésta converge con una “fe pensada”, esto es, con una exploración sistemática de los contenidos propios de una tradición religiosa (la cristiana, en este caso), para extraer todo su potencial, para expresar todo su jugo “conceptual”, y así penetrar, más hondamente, en esa verdad revelada en cuya autenticidad se cree. Por ello, colinda, de alguna manera, con la filosofía y con la fenomenología de la religión (pero con la especificidad de que “profesa” ya, en cierto modo, fe en el mensaje predicado por esa religión). Sin embargo, y mientras que la teología parte de una serie de supuestos (la canonicidad de unos textos y no de otros, la autoridad, la veracidad, etc.), la historia de las religiones (instrumento indispensable para conocer el desarrollo de un determinado credo) no se siente “atada” a esos “axiomas”. La historia de las religiones no ve constreñido su radio de acción porque una tradición considere su libro sagrado “dictado”, directamente, desde lo alto, investido de un carácter sobrenatural que lo inmunizaría frente al análisis crítico: examina esas obras en su contexto histórico, para intentar comprender su significado, más allá de las imposiciones dogmáticas. La historia de las religiones se nos antoja, por tanto, imprescindible para que el estudio de lo religioso no lo monopolicen las distintas tradiciones religiosas. Lo religioso constituye un *factum* social, cuyas ramificaciones han influido, de manera capital, en la evolución de las diferentes culturas, pero la teología no nos suministra la herramienta adecuada para definir la religión, ni para plantearnos una comparativa entre religiones, sino únicamente para profundizar en el conocimiento de una tradición teológica concreta. Cabe alegar, en cualquier caso, que la emergencia, en las últimas décadas, de la teología comparada ha puesto de relieve con qué intensidad muchas de las temáticas que, *prima facie*, cabría considerar específicas de una tradición laten, en realidad, también en otras doctrinas religiosas. Cada vez parece más evidente que no se puede investigar una tradición religiosa de forma aislada, sino que ha de inscribirse en el contexto que envuelve las grandes preguntas formuladas por el espíritu humano, cuyas respuestas anhelamos vislumbrar a

entre el comparecer y el no-comparecer (considerados simultáneamente), cuya oposición impregna aquel tipo de ser que, aun como parte integrante del mundo, se define por desafiar, radicalmente, el mundo (la conciencia). De forma análoga, y en cuanto mismidad del comparecer, Dios debería alzarse como un mero comparecer, justificado en su hierática mismidad, pero capaz de negarse, de “no-comparecer”, de retarse, al tiempo que mantuviera, inescrutablemente, su mismidad. Al “no comparecer”, se desafiaría a sí mismo, y devendría, por tanto, en objeto de su propia contemplación. En cuanto reto a su propia mismidad, divisamos la base de la imagen de Dios pincelada por el idealismo clásico, tanto en la obra de Schelling como en la de Hegel: un salir de sí mismo, un desafiar su mismidad inicial en busca de una legitimidad mayor y más integradora. En cuanto objeto de contemplación propia, palpamos ecos de la idea aristotélica de Dios como *noesis noeseos*, como pensamiento que se piensa a sí mismo, inmunizado, inexpugnablemente, en la soledad de su pensar eterno e inimaginable. Tal y como leemos en *Metafísica* XII, 9, 1074b 33:

“*La inteligencia se piensa a sí misma, puesto que es lo más excelente que hay, y el pensamiento es el pensamiento del pensamiento. La ciencia, la sensación, la opinión, el razonamiento tienen, por lo contrario, un objeto diferente de sí mismos; no se ocupan de sí mismos sino de paso*”.

En la mera mismidad de Dios destella también la caracterización escolástica del ser absoluto como *Ipsum Esse Subsistens*. En el contemplar-hacia de Dios, en cuanto desafío al mundo, observamos la proyección antropomórfica de Dios, a la que tanta importancia atribuyera Feuerbach en *La Esencia del Cristianismo*.

Dios ha de ser, en suma, la pureza del “comparecer no-compareciendo”, cuya luz nunca se alcanza, por lo que ahora asistimos a un “lo que comparece no-compareciendo” que ha negado la mismidad del mundo, pero todavía no ha logrado justificarse en su puro negar aquello que comparece. Aún no ha armonizado su carácter de elemento del mundo y de negación que desafía el mundo. No entraña una mismidad, y, por concepto, nunca podría incoarla, porque entonces se desvanecería el primor desplegado por el desafío a toda potencial mismidad. Dios acrisolaría el absoluto inerte, la *causa sui* despojada de savia existencial, y no el

través de las distintas religiones. La historia de las religiones, así como el estudio fenomenológico del hecho religioso (la historia de las religiones y las historias de la religión, por así decirlo), se remonta al siglo XIX. En 1886, el *École Pratique des Hautes Études* estableció una sección de *sciences religieuses*, precisamente en una época, la decimonónica, que había asistido al cierre de la facultad de teología de La Sorbona. La teología se evaluaría, desde ahora, como un tratamiento dogmático y sectario de una temática, la religiosa, que podía elucidarse “positivamente”, con base en los datos disponibles, para interpretar la naturaleza y el significado del hecho religioso. En otras naciones, como Alemania o los Países Bajos, las facultades de teología permanecieron en el seno de la universidad. El sistema universitario alemán puede vanagloriarse de esa excepcional efervescencia teológica que ha vivido durante el siglo XX, gracias a haber acogido facultades tanto católicas como evangélicas, inmersas en un fértil diálogo con las ciencias humanas. De esa “simbiosis” habría brotado esa etapa tan fecunda, sazónada de una extraordinaria creatividad intelectual, que, desde principios del siglo XIX hasta finales del XX, convirtió a Alemania en el epicentro de la reflexión teológica y religiosa dotada de mayor profundidad conceptual.

Dios de vivos, ese absoluto bello, que contempla la frescura, lo flamante, lo rejuvenecedor, el *novum*, sin subsumirlo en su omnipotencia. La mismidad del “comparecer no-compareciendo” ha de ser susceptible de una negación continua. Por ello, esa luz que tantas religiones invocan bajo el nombre de “Dios” sólo puede converger con en el estado máximo coronado en los distintos modos del comparecer. Dios ha de ser, entonces, el mundo, pero el mundo en cuanto retado por la humanidad, por lo que Dios ha de ser también la humanidad, pero como desafío a sí misma. Dios encapsulará, en consecuencia, el desafío puro, siempre inasible, siempre “inexistente” (en cuanto “incapturable”), siempre “inefable”: la pureza, la limpidez, el hálito de la libertad (pues nunca se culmina un reto que se defina en su mismidad; un reto eximido de negarse de alguna manera, exonerado de desafiarse a sí mismo).

La historia de la naturaleza y de la humanidad amparará, así pues, la lucha por abrir las fronteras del ser dentro del propio ser: el deseo de afirmar y, al unísono, negar, de comparecer y no-comparecer. Atisbar una finalidad en esta fiera vorágine armada de mismidades y de rebeliones concomitantes se nos antojará una tarea vana, porque no se vislumbra la aureola de la paz en este proceso, voraz e inextinguible. Brilla, sin embargo, una meta perenne y, en el fondo, inabordable: el preguntar como manifestación de esa pugna inconclusa entre la mismidad y su cuestionamiento, entre la admiración y la crítica, entre la inercia y la vida.

El preguntar no encierra, empero, la teleología última de la dinámica que teje el mundo e hilvana la historia: preguntamos porque nos afanamos en discernir esa luz que, más allá de la sorda mismidad que envuelve el universo y preside la confusa historia, nos brinde un horizonte bañado de auténtica permanencia. El preguntar estampa el signo de una vocación profunda, albergada en un fondo siempre insondable: la entrega a algo que nos trascienda. Consagrarnos a una realidad “intacta”, ajena a esta espiral plagada de cambios continuos y desconcertantes que nos sacuden con su aspereza y su violencia, pero capaz de reconciliarnos con el universo, tal que nuestro desafío devenga en amor, en sabiduría y en belleza, constituye una aspiración que, aun velada, guía nuestro caminar por el tiempo. No buscamos la vida, ni el poder, ni sólo sentir o pensar: ansiamos amor, sabiduría y hermosura, por lo que anhelamos un don que nos desborde y “redima” ilimitadamente, pero cuya hondura, a diferencia de la vastedad del mundo y de lo esquivo de la historia, no nos castigue con una indefinición perpetua, sino que nos tribute una libertad pura (y en el amor, en la sabiduría y en la belleza cristalizan las formas más elevadas de esa luz que acariciamos en el aquí y en el ahora de nuestro extenuante divagar por el cosmos). Gráficamente lo expresa Goethe en su *Elegía de Marienbad*:

“En el fondo del alma siempre existe el anhelo de darse libremente a algo que no sabemos, puro y claro, cuyo nombre ignoramos, y creemos que ser buenos en ese afán consiste”²¹⁰.

En el amor, en la sabiduría y en la belleza nos entregamos a una luz infinita e inagotable, a un don que jamás cedería ante las pulsiones del egoísmo. Ese bien, sin embargo, no se clausura, no se angosta en sus propios márgenes, porque irradia apertura, y desborda todo confín conceptual y material. Se trata de una luz que, de hecho, no podemos definir con precisión, ni captar mediante la flaqueza que permea el lenguaje: remite a un fulgor verdaderamente libre. Esa libertad que dimana del amor, de la sabiduría y de la belleza, ese océano de infinitud que estos dones inauguran ante nosotros, y en virtud de cuya profundidad siempre cabría aspirar a más amor, a más sabiduría y a más belleza, nos procura permanencia y nos dispensa cambio al mismo tiempo, pero una modificación que no se halla dejada al acaso, condenada a sí misma, sino que gravita en torno a la capacidad incesante para crecer en el amor, en la sabiduría y en la belleza. Nadie entenderá nunca (con la exactitud que nuestra razón metódica se ve tentada de exigir) la esencia del amor, del conocimiento y de la belleza, pero en todos nosotros, en todas las culturas, en todas las fases de la historia, resplandece una intuición de estas realidades.

La intuición jamás capitula ante los severos cánones sancionados por una racionalidad que busca, desafortunadamente, determinaciones que conviertan el ser en objeto de su intelección. La intuición, por ello, no se reduce a visiones específicas sobre el amor, la sabiduría y la belleza, las cuales “compitan” entre sí, para mostrarnos ese potencial creador que atesora la imaginación humana en las diferentes culturas. Es una y la misma intuición la que se ha manifestado de formas tan diversas. Y, como intuición, nunca se ha sedimentado en proposiciones concluyentes e incontrovertibles, cuya condición apodíctica vincule, de modo inexorable, la subjetividad. Nunca se ha plasmado en tesis irrefutables sobre la naturaleza del amor, de la sabiduría y de la belleza. Y, a pesar de ello, ninguna etapa de la humanidad ha podido evadirse de la dulce sombra proyectada por el amor, la sabiduría y la belleza. Estas intuiciones, a cuya luz accedemos gracias a vivir en el mundo, imbuidos del afán de transformarlo, nunca han sucumbido ante el mundo ni se han prosternado ante el cambio. De un carácter mutable quizás hayan adolecido nuestras expresiones del amor, de la sabiduría y de la belleza, pero inmutable ha sido la intuición de esa luz que escapa a toda aprehensión. Amor, sabiduría y belleza comparecen en el aquí y en el ahora del mundo y de

²¹⁰ Traducción de Enrique Baltanás. El original alemán dice:

*In unsers Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten;
Wir heißen's: fromm sein! – Solcher seligen Höhe
Fühl' ich mich teilhaft, wenn ich vor ihr stehe.*

Johann Wolfgang von Goethe, *Poetische Werke*, Berliner Ausgabe, Berlín, 1960, vol. I, 497-502.

la historia. Apelan a la mismidad del mundo, pero niegan, intrínsecamente, el mero comparecer del mundo. Expresan, como la humanidad, esa trágica dialéctica que nada consigue sanar, pero para esta noble tríada no existe ningún drama en la contraposición entre la mismidad y su negación. En la mismidad amorosa, sapiencial o bella del cosmos despunta una luz inconceptualizable, que percibimos como amor, sabiduría o hermosura, y cuyo fundamento permanece siempre en la críptica esfera de la intuición.

En la intuición, florece un comparecer tan poderoso que, en su propio acto de comparecer, se niega ya a sí mismo como comparecencia. En la intuición, se derruyen todas las fronteras, pero subsiste “algo” presente; aun en su brevedad cuasi infinitésima, esparce infinitud. La fruición exhalada por la intuición amorosa, sapiencial o bella podría prolongarse irrestrictamente. Niega la mismidad del mundo, pero por condensar todo el poder ínsito al mundo en su inasibilidad. Comparece y no comparece, mas esta ambivalencia no genera una pugna violenta e irresoluble, sino que auspicia una amplitud infinita, la cual, sin embargo, no se desentiende, por completo, de los cánones del mundo y de la historia, porque el amor, la sabiduría y la belleza versan sobre el mundo y aluden a la historia.

El idealismo alemán suspiró por encontrar el fundamento último de todo, lo incondicionado en su más prístina pureza, el absoluto que precede a toda categorización, a toda oposición: el principio no principiado, del cual emana todo. Lo trascendental en sí mismo considerado, la condición de posibilidad de todo, del pensamiento y de la realidad material, lo encontraba Fichte en la identidad originaria del yo consigo mismo. El yo se pone a sí mismo, y el principio de la filosofía estriba en ese poder absoluto detentado por el yo. Si todo lo conocido se aprehende por relación al sujeto, habremos de reconstruir la realidad a partir de la pujanza misma que desprende el sujeto, como fundamento infundado, como fundamento que se contiene a sí mismo (se nos antoja, por tanto, previo a toda distinción entre fundamento y no-fundamento). Todo residuo de la cosa-en-sí kantiana ha de diluirse en esa primacía absoluta reservada a la subjetividad, al para-sí, a lo reflexivo, capaz de volver sobre sí mismo y de retroceder hasta el fundamento (identificado ahora con su propia e irrevocable subjetividad). Frente a la primacía exhibida por una infinitud que, como en la filosofía de Spinoza, responde a la absolutización de la cosa-en-sí, del mero comparecer del mundo (interpretado ahora como lo absoluto), y de cuya naturaleza la conciencia constituye tan sólo un modo más de ser (ante ese *Deus sive natura*, resulta indiferente efectuar una distinción entre la *res cogitans* y la *res extensa*, porque esa sustancia infinita y primigenia que todo lo abarca e impregna antecede dicha dualidad: evoca la indiferencia pura, la totalidad del mundo y de sus modos de ser posibles; el ser divino converge, así, con el vacío radical, con el silencio imperturbable, con la impassibilidad que, por envolverlo todo, consta de actividad –como uno de sus modos de ser–), Schelling optó por otorgar la primacía a la subjetividad, al para-sí, al reino de la libertad.

En su afanosa tentativa por suprimir todo vestigio de dualidad originaria, todo rastro de una dualidad trascendental que no fuera susceptible de comprenderse desde el prisma de una unidad anterior, y en un debate que guarda un estrecho paralelismo con la dialéctica entre *dvaita* y *advaita*, cuyos desarrollos permean el discurso de algunas escuelas de la filosofía india (¿qué ostenta la primacía: lo dual o lo adual –lo absolutamente indiferenciable–?), Schelling se deja guiar por Fichte y su *Wissenschaftslehre* en la atribución, a la subjetividad, de un poder creador. El mero ponerse-a-sí-mismo del sujeto trascendental yace en la génesis del universo. Bien es cierto que la filosofía de Schelling experimentará una evolución sinuosa, pues en su etapa final renunciará, velada o explícitamente, a elaborar un sistema tan ambicioso como el que ansió alumbrar en su más temprana y “madura” juventud²¹¹, ante la percepción de que los conceptos del entendimiento no “captan”, cabalmente, los entresijos de la realidad. Esta inhabilidad nos conmina a nosotros, “sujetos”, a entregarnos, de alguna manera, a la positividad del mundo, a la singularidad y al “particularismo”²¹² de las revelaciones religiosas, de las mitologías...: al examen de esa pléyade de fuentes de inspiración que la historia, el mundo fáctico, esa sorpresa tan aleccionadora forjada por la casi infinita creatividad que derrama el hombre y vierte la naturaleza, le ofrecen a la propia razón. La razón desiste, en cierto modo, de sus sueños primaverales de deducir, heroicamente, provista de sus solas fuerzas, la verdad del mundo, así como de alcanzar, sin auxilio externo, el más elevado de los pensamientos: debe contemplar esa luz que el mundo y la historia del pensamiento le muestran. Ha de *aprender*, para así *crecer*.

Sin embargo, y aun espoleado por la advertencia tan dolorosa, tan punzante, tan “injusta”, de la imposibilidad de reducir la realidad a las categorías esgrimidas por un sistema racional; aun imbuido de la conciencia de esa angostura ineludible, que prohíbe al entendimiento humano amparar la vastedad del mundo, así como esa complejidad con cuyo don nos bendice la naturaleza, capaz de fraguar una profusión tan seductora de formas vitales (la cual difícilmente se inferirá desde el puro análisis apriorístico de la idea), en Schelling late siempre la fascinación por el descubrimiento del principio sin principio, del *Prinzip* originario que subyazca a todo, y cuya luz quizás resulte inaprehensible para el intelecto. Ese principio originario lo vislumbra el idealismo en la subjetividad, en la igualdad fundamental entre el yo y el no-yo, en esa identidad primaria. Pero la equivalencia

²¹¹ Recordemos que una de las obras más significativas de Schelling (1775-1854), en la que resplandece, con toda su pujanza, su tentativa de elaborar un “sistema” compendiador, es *System des transzendentalen Idealismus*, publicado en una fecha tan temprana como 1800.

²¹² ¿Cómo no intuir aquí reminiscencias, aun lejanas (y, desde luego, no causadas por ninguna “influencia directa” –al menos en principio–), de la acentuación kierkegaardiana de lo particular frente a lo general? En cualquier caso, Kierkegaard sugiere que el universalismo que subyace a la razón resulta tiránico, pues despoja al hombre de su libertad, de su radicalidad, de su “decisión”, de su capacidad para erigirse en absoluto frente al absoluto. Más que desencantado con la razón (como ocurre con Schelling, desilusionado ante la imposibilidad de deducir el mundo desde los apriorismos del intelecto), Kierkegaard ansía, desde el principio, rebelarse contra el despotismo del entendimiento, para así afirmar la unicidad, la singularidad, el sangrante rostro del individuo.

entre el yo y él mismo, la ecuación $A=A$, representa ya un juicio, la atribución de un predicado a un sujeto. Existe una inextricable fragmentación del sujeto, como subrayara Hölderlin en su crítica a Fichte²¹³. La identidad entraña ya división, porque si el yo se conoce a sí mismo, si vuelve sobre sí mismo, entonces se escinde, inexorablemente, en ese acto. El para-sí se separa del en-sí, y el sujeto que retorna a sí mismo, para adquirir una cabal comprensión de su propia subjetividad, condensa una realidad quebrada: una fisura profunda e insalvable trasiega su ser. Vanos se nos antojan, por tanto, los intentos de encontrar una unidad primigenia, desde cuyo fundamento sea posible deducir la multiplicidad.

Schelling intuye, eso sí, que ese principio insondable, “la inasible base de la realidad”, ha de gravitar en torno a un anhelo infinito, en torno a un deseo tan formidable, tan pujante, tan desaforado, que bien evoca los *eroici furori* del mártir Giordano Bruno: ha de entibar en un ansia [*Sehnsucht*] desbordada, porque “lo puesto [*Das gesetzte*]” no puede constituir lo primordial. Dios ha de consistir en la fuerza, en el *ímpetu descomedido* que se pone a sí mismo; en una potencia infinita que, al contrario de lo postulado por la filosofía de Aristóteles, antecede, ontológicamente, el acto infinito (porque lo infinito, en su infinitud, supone ya acto: la potencia infinita ha de ser acto, y este razonamiento no reedita el argumento ontológico bosquejado por San Anselmo de Canterbury, sino que se limita a constatar que, en lo infinito, todo ha de ser posible, también el acto infinito; la realidad ha de hundir sus raíces en la fuerza, en el poder infinito del que todo *pueda surgir*). En palabras de Schelling: “el ansia que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo. Esta ansia no es el propio Uno, pero sí es con él igualmente eterna; quiere engendrar a Dios, esto es, a la Unidad insondable, pero precisamente por ello, la unidad no está todavía presente en ella. De ahí que, considerada en sí misma, sea Voluntad, pero voluntad en la que no hay ningún entendimiento y, por tanto, no una voluntad subsistente por sí misma y perfecta, ya que, en realidad, es el entendimiento el que es la voluntad en la Voluntad. Con todo, es una voluntad que quiere el entendimiento, es el ansia y deseo de entendimiento; una voluntad que no es consciente, sino que presente, y cuyo presentimiento es el entendimiento. Estamos hablando de la esencia del ansia considerada en y para sí, que ha de ser tomada en consideración aunque haya sido desplazada desde hace tiempo por aquello superior que surgió de ella, y cuando no podamos asirla de modo sensible, sino sólo mediante el espíritu y el pensamiento. Tras el hecho eterno de la autorrevelación, todo es en el mundo –tal y como lo vemos ahora- regla, orden y forma, pero, con todo, lo carente de regla subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a brotar de nuevo, y en ningún lugar parece que el orden y la forma sean lo originario, sino como si se hubiera ordenado algo inicialmente sin regla (...). De esta ausencia de entendimiento es de la que nació propiamente

²¹³ Cf. F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Briefe 94, Kleiner Stuttgarter Ausgabe, Stuttgart 1969.

el entendimiento. Sin esta oscuridad preliminar no hay realidad alguna para la criatura; las tinieblas son su necesario patrimonio²¹⁴.

Schelling, pese a divorciar el ansia y el entendimiento, la oscuridad y la luz, para acentuar cómo la luminiscencia emerge desde la negrura, cómo el entendimiento despunta en virtud del ansia de entendimiento, de un afán tan hondo que ha de expresarse, ha de convertirse en palabra, ¿no parte ya de una indisociable dualidad? ¿No comienza ya con una especie de *factum* incuestionable, el cual desglosa voluntad y entendimiento, para luego unificarlos en la comprensión del entendimiento como la voluntad universal (“a esta voluntad propia de la criatura se le contrapone el entendimiento en tanto que la voluntad universal –*Universalwille*–, el cual se sirve de ésta y la subordina como mero instrumento”)²¹⁵, como esa voluntad luminosa que, ya no cegada por su egoísmo, no se busca, únicamente, a sí misma? ¿Por qué esa ansia anhela el entendimiento y no suspira por sí misma, por más voluntad, por más particularidad, por más oscuridad? ¿No resultaría más honesto aceptar, entonces, que todo es voluntad? ¿No se quiere lo imposible, al aspirar a fundir voluntad y entendimiento? ¿No estamos condenados a elegir entre una u otra potencia a la hora de elucidar la base más profunda que sostiene el ser, la realidad y la vida? En el cántico tan entusiasta que entona Schelling a la majestad de la voluntad, a su insondable y eterna primacía (cuyo fervor encarna el espíritu de Schopenhauer *avant la lettre*), ¿no palpita el ansia intensísima de mostrar que la libertad absoluta originaria, esa voluntad infinita e irrestrictamente libre, incoa también el germen de la razón, del entendimiento, de la “necesidad”? Schelling se esmera en argumentar que esa voluntad primigenia no consiste en entendimiento, pero ¿no goza su libertad de tanta pujanza, de tanta “infinitud”, que *es ya razón*, es ya necesidad: una libertad verdaderamente libre que se funda a sí misma y se erige, por ende, en su *razón*? ¿Esa ansia infinita, en cuanto *causa sui*, no desemboca también en la razón infinita, en la necesidad infinita? ¿Acaso no exige el anhelo de entendimiento que el objeto de ese deseo “esté ya presente”, “sea ya intuido”, se anticipe en el hecho mismo de codiciarlo con suma vehemencia?

No podemos olvidar, en cualquier caso (y frente a la crítica lanzada por Hölderlin contra la idea fichteana del yo como principio absoluto de la filosofía), que el yo constituye el momento mismo del para-sí: no la fragmentación entre el en-sí y el para-sí, sino la pureza del retorno, la prístina simplicidad del regreso del yo sobre sí mismo. Esa “vuelta” cristaliza en el yo, abstraída de todo en-sí, acrisolada frente a toda dualidad entre un en-sí y un para-sí. La pureza del mero retornar quizás se le antoje inasible al entendimiento, y probablemente rebasa la comprensión que solemos albergar de la subjetividad (pues nuestra idea de sujeto se halla vinculada, indisociablemente, a la de objeto). Personificamos “el comparecer no-

²¹⁴ F.W.J. Schelling, *Investigaciones Filosóficas sobre la Esencia de la Libertad Humana y los Objetos con Ella Relacionados*, 167-169.

²¹⁵ *Op. cit.*, 177.

compareciendo”, el “en-sí/para-sí”, la contradicción en sí misma, pero la pureza del retornar se despoja, por completo, de todo atisbo de “en-sí”, de mero comparecer. Apela ya a un no-comparecer, a un regreso puro, a un dinamismo que no se divide, a una luz que no se escinde en polos antinómicos. Remite a la fuerza pura, al poder en su mismidad, a la fuente absoluta de todo.

El idealismo alemán buscaba lo absoluto, aquello que subyace a todo, esa luz que se yergue detrás de toda la realidad. Pero ese absoluto sólo puede brindarlo el retornar mismo, la pureza del para-sí, no definida desde su contraposición a ningún en-sí, sinoalzada como energía límpida, como el fulgurante resplandor que irradia lo puramente libre: como la “vuelta”, no desafiada por ningún “comparecer”, por ninguna mismidad, al no ser ya ella misma. Esta luz, y no la oscuridad, es lo que permanece en el fondo último, en el origen eterno. Ese principio fundante e infundado, que precede a toda diferenciación (porque implica entrega pura, desprendimiento, abnegación, energía enteramente dedicada a crear, a suscitar el *novum*), nos resulta inefable, pues el lenguaje demanda distinguir, acotar, relacionar, cuando aquí intuimos lo absolutamente *a priori*, lo absolutamente previo a toda consecuencia, aquello que funda la distinción misma entre antecedente y consecuente... Evoca la frescura insólita, la fuente del *novum*, lo inagotable: el ser que no se opone al no-ser, sino que se eleva como pureza, como amor, como belleza, como sabiduría, como *posibilidad* (y lo posible trasciende esa rígida frontera que desacopla el ser y el no-ser). De la densa penumbra que avasalla toda tentativa de comprender esa génesis, ese principio sin principio, esa pureza prístina, ese poder-ser que subyace a todo ser y todo lo “infunda” en su “ser”, pues lo enraíza en la posibilidad, se hace eco un hermoso poema del *Rigveda*²¹⁶:

*Entonces no había la nada ni el ser,
no había aire, ni cielos encima,
¿Quién guardaba el mundo, quién lo abarcaba?
¿Dónde estaba el abismo, dónde el mar?
No había muerte ni inmortalidad,
no había noche, ni tampoco día.
En su origen respiraba sin soplo
el Uno, fuera del cual nada había.
De tinieblas estaba el mundo cubierto,
océano sin luz, en las noches perdido.
Entonces se desprendió la corteza,
y vino a existir el Uno, a nacer.
De él surgió primero el amar,
germen del conocimiento;
los labios en el corazón hallaron,*

²¹⁶ *Rigveda* X, 129. Citado por E.K. Thompson et alii, *Las Grandes Religiones*, Luis Miracles, Barcelona 1971, 32.

*escrutando, las raíces de la existencia en el no-ser.
 Cuando midieron, con sus medidas,
 qué había debajo y qué arriba,
 gérmenes había, fuerzas que se movían,
 consolidación abajo, tensión arriba.
 Sin embargo, ¿quién logró averiguar,
 quién supo acaso cómo se hizo la creación?
 De ella surgieron los dioses,
 pero ¿dice alguien de dónde proceden:
 Él, que ha producido la Creación,
 que la contempla desde la luz del cielo,
 que la ha hecho o no la ha hecho,
 Él lo sabe... ¿O tampoco él lo sabe?*

El retornar implica desertar de la placidez intrínseca al “sí mismo”. El puro “volver” ha abandonado toda identidad consigo mismo. No se circunscribe nunca a un “en-sí”, sino que desencadena una búsqueda perenne, un descubrimiento inagotable, una pujanza inextinguible. Conculca toda duplicidad de principios, toda alteridad, porque comporta unidad pura, pero dinámica: unidad como viaje perpetuamente inconcluso; unidad como entrega pura y libre. La evolución del ser, desplegada a través del desarrollo de las estructuras que molduran la objetividad material (el “en-sí”) y de la historia del “comparecer no-compareciendo” (de la humanidad que crea mundos en su vagar por las sendas del tiempo), no puede sino conducir a un vislumbre más intenso y profundo de la pureza del retornar, de la luz inmaculadamente libre: del don que nunca se ahogaría en un comparecer, en una mismidad, en su en-sí, pero tampoco en un para-sí definido, como tal, por su oposición al en-sí. La búsqueda pura, el sacrificio insondable, la libertad absoluta, constituye la cúspide del devenir del ser. El ser no se busca a sí mismo como mismidad, sino que persigue la libertad, la entrega, la pureza del regreso; pero de un retorno que no se dirige hacia una mismidad, sino hacia lo ilimitado, hacia lo inefable: hacia un silencio *sabio, bello, amoroso*, hacia un enmudecimiento que *crece, aprende, crea*, mas nunca se ufana de nada, porque se ha consagrado, por entero, a la creación.

En la vida humana, sólo en la sabiduría, en la belleza y en el amor destella esa libertad pura, esa entrega incondicionada, esa “vuelta” que jamás sucumbe a mismidad alguna, porque incoa un retornar perenne, un desafío constante a toda tentativa de constreñir las energías del ser a una determinada mismidad. La humanidad ha de transfigurarse en el camino de la belleza, del amor y de la sabiduría, para convertirse en abnegación pura, en entrega diáfana, absolutamente transparente: en libertad radical, “inaprehensible”, no susceptible de capturarse en conceptos o estructuras históricas. El absoluto no necesita reflexionar sobre sí mismo, porque conlleva ya la entrega pura, el “retorno” incesante que no arriba a puerto alguno: entraña la contemplación, la *Gelassenheit* (la conciencia resulta

concomitante a este ejercicio, pero se integra en la vastedad de la donación pura e inefable). Es la maravilla de la rosa que florece porque florece, de la razón que busca, sí, descubrir la verdad que articula el mundo, pero cuya luz se interna en un océano infinito, embarcada en un viaje irrestricto. El ser sólo puede evolucionar hacia la superación de toda forma de alteridad en la abnegación pura, en la entrega incondicionada, en el retorno límpido: en la libertad.

La despiadada intensidad de la oposición entre libertad y naturaleza, entre subjetividad y necesidad, entre voluntad y razón, cuya espada de reluciente filo perfora, con su inclemente pujanza, la práctica totalidad de la filosofía occidental, se resuelve en el *yo que crece* en el espacio y en el tiempo: en el *yo que forja la historia*. En el yo, convergen razón y voluntad, necesidad y libertad, naturaleza (entendida no sólo como el mero comparecer, como la flagrante inmediatez de aquello que no es capaz de regresar sobre sí mismo, para cuestionar el estado del mundo, sino también como la razón en cuanto deducción apodíctica de conclusiones con base en premisas, en cuanto inferencia inexorable, que obliga a concatenarlo todo con esos lazos que atan las causas y los efectos) y espíritu (captado como novedad pura, como cuestionamiento, como libertad, como autodeterminación, como “negatividad”, en el sentido de “no-comparecer”: como desafío a la mismidad del mundo, como irracionalidad, en cuanto desbordamiento de la cadena causal que rige la estructura y el funcionamiento del universo).

El yo que crece integra razón y voluntad, pues amplía lo dado, la mismidad del comparecer, sin negarlo como comparecer: el yo que crece no cesa de comparecer como ser del mundo, como objeto de la realidad, pero rejuvenece la razón y ensancha, libremente, la necesidad. Al forjar un escenario innovador en el decurso histórico, el yo que crece en la senda del tiempo humano rebasa el mero comparecer, ya dado, de la naturaleza, pero no se desvincula del mundo, porque las obras que gesta se convierten en partes ahormadas a esa misma naturaleza, y se hallan sometidas, igualmente, a ese concurso inalterable de causas y de efectos que vincula, en una contextura magna y sobrecogedora, todo lo que constituye y puebla la inmensidad del cosmos. La “dilatación” libre de la necesidad confluye con el cuestionamiento del mero comparecer: refleja el “comparecer no-compareciendo”, que expande el horizonte de lo real mediante la voluntad, mediante el espíritu, mediante la rebelión contra la necesidad. Pero el fruto cosechado de ese desafío al mero comparecer del mundo se instituye, irremediabilmente, en una nueva necesidad, en un elemento más del mundo.

La evolución del ser proporciona ese hilo dorado cuyos filamentos lo entretejen todo con todo: la necesidad con la libertad, la naturaleza con el espíritu, el comparecer con su negación (aspecto que nos catapulta a un estadio ulterior del propio comparecer). La materia, la vida y la conciencia pertenecen a una misma proyección evolutiva del ser, de lo inmediato, de lo puro, de lo absolutamente indeterminado, de lo inasible, de lo que desborda todo concepto y trasciende cualquier categorización dada: de lo perennemente ulterior y desasido de sí mismo,

de la libertad prístina, de la flamante entrega. La evolución del ser, su “crecimiento”, equivale a la ampliación de sus dominios, cuyo desarrollo se torna, gracias al advenimiento del espíritu desde la propia naturaleza, en expansión libre, deliberada, la cual busca, activa y denodadamente, encender una nueva luz, aunque lo creado se pliegue ante los inexorables cánones causales que presiden la naturaleza. La emergencia de nuevas formas no obedece, desde entonces, al impulso ciego propagado por la necesidad física y biológica, a la selección natural (cuya centralidad en la metamorfosis de unas formas de vida en otras la advirtió, con tanta clarividencia, Darwin)²¹⁷, sino a un ímpetu lúcido, ya no oscuro (lógicamente, con esta expresión no descartamos que la conciencia se mueva –como se constata en tantas ocasiones– ofuscada por el egoísmo, la malicia, la voluntad de poder, la ambición desbocada de satisfacer sus propios objetivos..., y no sólo iluminada por el ansia de solidaridad, de libertad, de creación; más bien sugerimos que, bajo el imperio de la conciencia, cabe al menos vislumbrar, aun en un remoto y tantas veces desvanecido horizonte, un anhelo de creación, de novedad, de pureza); ya no guiado por el afán exclusivo de preservación de la vida, de reproducción de lo “dado”, sino por la voluntad de novedad. El ser toma las riendas de su propio crecimiento, porque se sabe capaz de ampliarse a sí mismo, así como de trascender lo dado mediante su negación, su cuestionamiento, su desafío.

La pregunta por el “hacia dónde” de este proceso, el interrogante por un eventual “término”, ignora que el *destino* no reside en la hipotética meta que corone la dinámica del ser, sino en el crecimiento mismo, en el “crecer en sí” (cuya indeterminación impide que sucumba a su propia mismidad, a su “en sí”), en la creatividad, en la novedad alumbrada, pero enraizada también en lo anterior (cuya eclosión no quiebra, por tanto, la naturaleza del mundo); conducente, de modo progresivo, hacia un vislumbre más completo del infinito espacio metafísico que ocupa el ser. La cúspide a escalar sólo puede converger con la pureza, con la infinitud, con la entrega: con la sabiduría, la belleza y el amor, con lo insondable y libre. La libertad entraña la meta del ser, el fin en sí, el devenir mismo, el

²¹⁷ La centralidad de la selección natural en la evolución de la vida, descubierta por Darwin y Wallace, no excluye que la ciencia futura pueda detectar nuevos mecanismos que desempeñen un papel relevante en la dinámica evolutiva. Los trabajos de Lynn Margulis sobre la cooperación simbiótica en la génesis de los eucariontes resultan sumamente reveladores a este respecto, por lo que no puede descartarse que, además del tradicional binomio (consagrado por la síntesis neodarwiniana) entre mutaciones genéticas desatadas al azar (la fuente de la variación, de la “novedad” en el seno del organismo) y selección natural (el “filtro” mediante el cual la naturaleza criba a esas modificaciones surgidas en la estructura genética, cuyos efectos se traducen en una u otra expresión fenotípica), la ciencia venidera identifique otros principios (si, con los actualmente disponibles, no basta para explicar esa fascinante complejidad que enriquece la evolución de la vida; por ejemplo, si se considera que las investigaciones de Stuart Kaufmann –cf., entre otras obras suyas, *The Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution*, Oxford University Press 1993– sobre la autoorganización de determinados sistemas bioquímicos y la emergencia espontánea del orden disputan la primacía atribuida a la selección natural, o si se piensa, como sugiere Daniel Dennett –cf. *Darwin’s Dangerous Idea*, Simon & Schuster Paperbacks, Nueva York 1995, 220-228– que, en realidad, se trata de dos enfoques perfectamente compatibles; la tesis de Dennett parece la más verosímil). Remitimos, nuevamente, al concepto de “variación facilitada” (cf. M.W. Kirschner-J.C. Gerhart, *The Plausibility of Life: Resolving Darwin’s Dilemma*).

trascender todo lo dado: la entrega, lo infinito e inagotable, cuya luz une razón y sentimiento. En esta arcana y recóndita esfera, se percibe lo absoluto en sí, pues no cabe ya pensar más, porque el pensamiento se ha brindado, por entero, a la pureza de ese “más”, considerado en sí mismo.

El idealismo no consiguió explicar, adecuadamente, por qué hubo de emanar algo desde ese hipotético principio absoluto: ¿por qué el absoluto no permaneció silente, inmutable, único? ¿Por qué despuntó una luz distinta? ¿Por qué ese “auto-desgarre”? ¿Por qué tuvo que producirse una duplicidad entre el antecedente –el fundamento absoluto e inmediato de todo– y el consecuente? ¿Por qué no el ser en su pureza unitaria, absoluta, cuya luz no requiere de un viraje hacia lo extraño, hacia el mundo, hacia su autoenajenación, porque ya lo posee todo? ¿Por qué no un único ser? ¿Por qué latía ya, en el seno del absoluto, una aparente necesidad de salir de sí mismo? ¿Por qué no la mismidad pura, la indiferencia pura, la igualdad absoluta entre el ser y la nada, la unicidad prístina e inalterable? ¿Por qué lo múltiple, en definitiva? ¿Por qué no una única posibilidad, un fundamento que se contuviera infinitamente a sí mismo? El absoluto incoa su propia y absoluta auto-trascendencia. Ha de florecer siempre un “más” a todo lo dado, a toda mismidad, porque siempre cabe pensar en ese “más”. El absoluto no puede orbitar, por tanto, en torno a la mera indiferencia originaria, inmediata, eterna, sino que ha de consistir en el “más”, en la ulterioridad en su pureza, en la posibilidad inagotable de trascender todo lo dado. Lo absoluto ha de evocar la dinamicidad misma, la posibilidad de cuestionar toda mismidad, por lo que nunca ha existido un absoluto inmutable, silente, que copase para sí la totalidad del espacio del ser...

El ser comporta su autotrascendencia, su “más”, su ulterioridad, y nos asemejamos a minúsculas alícuotas sumergidas en la embravecida e inconmensurable cascada de ese autotrascenderse que protagoniza el ser. Sin embargo, cada gota, por ínfima, es absoluta, pues despierta una fuerza inexorable, sin cuyo apoyo nunca se realizaría esa autotrascendencia del ser. Como seres dotados de conciencia, en nosotros cristaliza la vanguardia de un torrente infinito, destinado a trascenderse ilimitadamente. En nosotros, el ser se imagina a sí mismo en su nueva autotrascendencia. Representamos, como notara Wittgenstein, un “límite del mundo”, pero el ser se autotrasciende constantemente, por lo que todo límite se nos antoja ilusorio. El límite rubrica tan sólo la abstracción arbitraria de un instante temporal o de una localización espacial, pero las fronteras del ser rebasan toda linde, y se diluyen infinitamente. Más que la frontera o el límite, plasmamos la concreción de toda la energía del ser, de toda esa potencia que le permite autotrascenderse irrestrictamente, cuya luz se manifiesta, en nosotros, como autoconciencia, como cuestionamiento de todo comparecer, de toda mismidad, de todo lo dado. Que el universo cambie en el tiempo y se dilate en el espacio implica que la mera mismidad, la pureza originaria, se ha autotrascendido, se ha convertido en dinamismo, en creación, en variedad. Personificamos la cúspide de esa posibilidad de autotrascendencia que atesora el ser. Sólo nos queda esperar mayor variedad, mayor creatividad, mayor desafío de toda mismidad dada. La pureza originaria del ser

no cesará de resplandecer en aquellas realidades que nos revelen una intuición inagotable, pero “encarnada” en la finitud consustancial al espacio y al tiempo: en el amor, en la belleza y en la sabiduría.

Si el ser radica en su continuo autotranscenderse, y tan sólo constituimos la frontera más elevada que ha conquistado en su autotranscendencia (como devenir espacio-temporal), ¿qué nos cabe esperar? Lo nuevo. El *novum* es ahora pensable, pues el ser se autotranscenderá, y alcance mayor o menor complejidad, lo importante es percatarse de que se modificará, y desafiará todo lo dado, todo comparecer. Brillará entonces la novedad, porque la autoconciencia también puede ser superada en una manifestación del ser aún más sofisticada, hermosa y profunda. El hecho de que no logremos pensarla, cabalmente, estampa el signo más clamoroso de la posibilidad de ese *novum*.

3.4. La entrega

La conciencia creadora resplandece, ante todo, en la entrega al *novum*, a lo insondable, a una pureza inasible y, por ello, inagotable: al amor, a la belleza y a la sabiduría (focos de *libertad*, de irreductibilidad, de incondicionalidad). Jamás se realizan en el *hic et nunc* que envuelve el mundo y encauza la historia, pero siempre se desean; siempre cabe imbuirse de un anhelo aún más intenso, hermoso y profundo vertido hacia esa pureza tan límpida, tan aquilatada, tan auténtica, dirigido a esa verdad que, en el amor, en la belleza y en la sabiduría, brilla con el más grato, sereno y fascinante de los fulgores. Amor, belleza y sabiduría constituyen una fuente de deleite, de admiración: todas las culturas han estimado esta noble tríada como el bien más enaltecido hacia cuyas aguas derramar esas ansias inveteradas que custodia el espíritu humano, pero ninguna alma, aun afanada, con desvelo, en actualizar estos dones, en cristalizar su poder-ser en una “objetivación” del amor, de la belleza y de la sabiduría, se ha mostrado capaz de subsumir este áureo triunvirato dentro de la mismidad que preside el mundo, dentro de las categorías del intelecto y de los cánones de la voluntad y del sentimiento. Sólo hemos acariciado frágiles asomos del amor, de la belleza y de la sabiduría, pero, en su “ausencia”, hemos palpado la “presencia” de una exhortación perenne, cuya tenacidad nos engrandece, y trasluce lo puro, lo incondicionado, el “fin en sí”.

Por ello, la búsqueda del amor, de la belleza y de la sabiduría, aun en ese apasionamiento que la acompaña de modo consustancial, en ese fuego que ha enardecido los corazones más sublimes, no ha cesado también de irradiar paz, limpidez, sosiego: amor, belleza y sabiduría entrañan cúspides inabordables, y hemos de gozar con su contemplación, con su mero atisbo, con el simple vislumbre intuitivo de una luz que nos trascendería ilimitadamente. Resultan imponentes, realidades “tremendas”, pero, ante todo, deslumbrantes, dignas de veneración. Invitan a *entregarse* a lo incondicionado, a lo puro, a la verdad del ser, al poder-ser que se vuelca, enteramente, hacia el no-poder-ser. Sin embargo, ¿cómo se manifestará esa entrega? ¿Qué forma adquirirá? ¿De qué modo se desarrollará en la

vida humana, inexorablemente circunscrita a un *hic et nunc* de cuya angostura jamás puede evadirse, a pesar de que se defina por su desafío a la mismidad del mundo? Se perciben tres disposiciones fundamentales de la entrega: la entrega ascética, la entrega heroica y la entrega creadora.

- *La entrega ascética*

El asceta, tan hondamente venerado por Schopenhauer, no ejerce sino el desasimiento de su propia mismidad, y se aleja, radicalmente, de la mismidad del mundo. Para el asceta, el mundo resulta tan vano como su propio *ego*. Ha de huir tanto del mundo como de su propia subjetividad; ha de rebasar las fronteras que ocluyen la objetividad y tapián la conciencia para internarse en la morada más profunda: en el hogar del silencio. El asceta penetra en un reino bañado de quietud, bendecido por la mansedumbre, anegado de una infinita templanza. Se ha imbuido de la convicción de que la verdad plena sobre el ser y la vida reside en el no-hacer: en desertar de la acción y del padecimiento, en abrigar la ausencia de volición... La entrega es libre, por cuanto el asceta renuncia, deliberadamente, a los bienes que prodiga el mundo, así como a esos dones que exhala su propia conciencia por medio del arte, de la ciencia y del amor. Prefiere sacrificarse, enteramente, en aras de lo trascendente-puro, de lo indeterminado-absoluto, del vacío, de la nulidad, de esa igualdad fundamental que hermana el ser y el no-ser: de la *nada*. No hay *nada* para el asceta, porque la totalidad ha sido quebrantada en su mismidad; ha sido escindida y revelada en su vacuidad: detrás de la aparente fastuosidad que cubre el mundo e inunda la conciencia, detrás de esa policromía tan seductora que flanquea un sinnúmero de fenómenos, detrás de la magia incandescente que esparce la inteligencia y derrama la voluntad, no hay nada. El asceta ha descubierto la verdad más honda, en cuyo silente suelo hunde sus raíces el ser, y se consagra a ella, pero ya no henchido de pasión (pues el entusiasmo constituye un resquicio de la mismidad del mundo y de la conciencia), sino preso de abnegación: el asceta se entrega porque ha elucidado la realidad, y ha esclarecido el secreto inveterado que todo lo permea, y cuya luz se condensa en la primacía de la nulidad.

La entrega del asceta a la nada no goza de libertad: evoca una entrega inexorable, ante la "evidencia" de esa intolerable vaciedad que ofusca el mundo y oscurece el *ego*. La ardua búsqueda de la verdad última, el fatigoso esfuerzo por adentrarse, con la mayor profundidad asequible, en el frondoso bosque de las apariencias y en el añorado imperio de los noúmenos, conduce, en realidad, a la percepción de la nada como la verdad más radical del ser. El asceta ha interiorizado la igualdad fundamental entre el ser y el no-ser hasta tal punto, con tal grado de intensidad y de autenticidad, que, desasido de todo, ajeno a cualquier mismidad, no siente ya el primor del desafío, el impulso a ensanchar las fronteras del ser y a expandir las energías de la vida: su vivir ha de trocarse en un no-vivir; su *ego* ha de transfigurarse en silencio, en "no-yo", en mundo despojado de su propia mismidad: en *nada*. El asceta no es libre, porque no alberga otra alternativa que sucumbir, que sumergirse en un océano transido de nihilidad, arrojado por su propia fuerza, por su propio vi-

gor volcado hacia el mundo (pero concienciado ya de que el mundo converge con la nada). Para el asceta, no existe creación: todo entraña reiteración, todo se reduce a sucesivos ciclos de emanaciones desde esos arcanos manantiales que despiden el ser-nulidad, para más tarde retornar, ineluctablemente, a esos crípticos hontanares, a su matriz primordial. No hay nada, y toda novedad es ficticia, es apariencia pura, es indeterminación máximamente determinada, es unidad-totalidad que, en su esencia más profunda, remite a la igualdad fundamental que entrelaza el ser y la nada. El todo es la nada: en esta proposición sintetiza el asceta la sabiduría que ha ganado. El asceta no palpa, entonces, el ímpetu creativo de la vida, porque no cabe la creación, sino tan sólo la repetición de paradigmas ya incoados, el eterno retorno a lo mismo, el despliegue de una pléyade de mismidades cuya concatenación oculta la fatídica verdad de la nada.

La sabiduría más profunda atesorada por el asceta entiba, por tanto, en su certidumbre de que no hay nada, y es a la nada a lo que ha de entregarse: a su eterna afonía, a ese enmudecimiento sideral, que vincula su espíritu a la armonía del universo, al orden que despunta al candor del silencio y de la placidez de la nada. Es ésta la verdad que ha coronado afanosamente, al renunciar a la vida, al mundo y a sí mismo, para dedicarse, por entero, a la meditación, a una reflexión que lo introduce en la morada del ser-nulidad. El asceta no anhela crear, pues toda tentativa de encender la llama de lo flamante se le antoja ilusoria: una falsedad que lo desliga de la verdad más profunda sobre el ser-nulidad. El asceta no vive en su soledad: lo acompaña la nada; pero la nada encierra ahora la totalidad, la verdad suprema, el silencio inveterado, la fuente de todo y el foco hacia cuya luz todo se orienta. Lo flanquea el silencio, el “fondo del alma [*Seelengrund*]” declamado por la mística, la raíz universal de todo, por lo que no se atemoriza. No puede aherrojarlo el pavor cuando ha dilucidado lo más hondo. Ya no capitula ante la imponente magnificencia que preside el mundo o ante la sublime magia que desprende la conciencia.

El asceta tampoco se ve exhortado a amar: su amor es el silencio; su amor brota de la entrega abnegada, devota, piadosa, al ser-nulidad, a la nada entronizada ahora en el sitio del todo. Amar implica dirigir la conciencia hacia un objeto, pero en ese reino tras cuyos misteriosos muros habita el asceta no se alcanzan objetos, ni sujetos, ni distinciones: todo transparenta una uniformidad pura y sosegada; todo destila inactividad, impasividad; todo rezuma un vacío que refleja también plenitud, síntesis de los contrarios, fuerza impotente, pues su brío no se destina a objeto alguno... No puede amar nada, ni siquiera amarse a sí mismo. El *amor sui intellectualis* contiene aún vestigios de la mismidad de la conciencia. El “pensamiento que se piensa a sí mismo”, incluso como “amor que se ama a sí mismo”, representa una reliquia del mundo fenoménico, en cuyo seno la conciencia se cree poseedora de un fuero que se parangona con los dominios de la mismidad del mundo. El asceta ha superado toda mismidad, ha sobrepasado las lindes de toda objetivación y de toda subjetivación, y ha perforado, mediante su renuncia, mediante su desprendimiento, la colosal montaña del ser, para descubrir la aciaga y

perturbadora debilidad ínsita a sus cimientos (pues bajo el esplendor que envuelve y borda las leyes de la naturaleza, bajo su furia creativa, bajo la belleza que nace en la aurora del universo, no queda nada). La nada es el ser, y el ser es la nada. No cabe amar, porque la voluntad ha sido ya arrebatada por la nulidad, por la verdad. Tampoco es posible la contemplación, el deleite ante la belleza, el placer, la fruición concomitante a ese gozo que nos avasalla cuando admiramos la hermosura, la pureza, la intuición inagotable que no capitula ante conceptos ni se rinde ante sentimientos. No florece la belleza en el silencio, ni tampoco la fealdad. No hay nada, nada que contemplar, nada que venerar, más allá de la propia nihilidad. La belleza adolece aún del carácter de objeto: es un residuo de la mismidad de una conciencia que ansiaba desafiar el mundo, en su nostálgica avidez por acariciar un fin límpido e irreductible (allende la voraz necesidad que transpira en las leyes de la materia).

El asceta, en definitiva, ha sucumbido ante su propia entrega. Se ha ensimismado en su renuncia, en su desprendimiento, en su desasimiento del mundo y de sí mismo. No vislumbra la luz de la libertad, y lo ha conquistado la placidez del silencio, su grato confort, su sosiego inveterado e inmutable. El asceta yace esclavo de la nada, y no codicia desafiar el mundo en su mismidad, y auspiciar ese reto como su razón vital, para que su conciencia no devenga nunca en mismidad. El asceta no suspira por *crear*, pues esta ambición la considera vana, un inútil rescoldo de ilusiones pretéritas, cuyo fervor se disipa ante el descubrimiento de la verdad más profunda sobre el ser y la nada. El asceta ha hecho de la entrega su propia totalidad, su propia verdad, su propia mismidad. Lo ha seducido, de modo tan embriagador, la unicidad intrínseca al silencio, su embrujadora uniformidad, su esencialidad, su irreductibilidad, su capacidad para vencer todo discurso, toda objetividad, toda parcialidad, toda vanagloria, que ya no busca nada. Persigue, sí, el silencio, pero el enmudecimiento inveterado estampa la rúbrica más flagrante de la mismidad del mundo. Lo que impera en este ciclópeo cosmos, cuya bóveda centelleante nos arroja al alba y al crepúsculo, es la afonía, es la ausencia de palabras, es la indiferencia ante el grito que brama una humanidad doliente y ansiosa.

El asceta transige, así, ante el mundo, contra cuya lobreguez pretendía luchar. Alimentado por la firme convicción de que blande el espíritu de la entrega y de la abnegación, cuya luz lo exhorta a renunciar a los placeres de la vida y al reino de las apariencias, para así beber de las aguas de la verdad (que es el silencio, que es la nada), ha claudicado ante el universo, ante la mismidad, ante el enmudecimiento. Su entrega no es libre, porque no busca el *novum* que desafíe, radicalmente, lo dado: ha brindado su alma, pura y bondadosa, al mundo, al silencio, mas no a la forja de lo nuevo, a la juventud, a la aurora. No ha deseado fraguar un mundo nuevo. Todo mundo nuevo se hallará condenado, inexorablemente, a erigirse en mismidad, pero en el anhelo de alumbrar el *novum* eclosiona ya un reto continuo, el cual nos permite *crecer*, extender las fronteras del ser y dilatar las alas del espíritu, trascender lo posible, entusiasrnos, maravillarnos ante lo desco-

nocido, reconocer nuestra propia nesciencia ante una verdad que nos desborda ilimitadamente...

El asceta comprende ya el todo; por ello, cree acrisolar la sabiduría plena, el amor auténtico (que confluye, para él, con la renuncia a amar) y la belleza verdadera (la ausencia de contemplación: el simple “estar”, que remite a la nada, al mero yacer, a lo irreductible e incuestionable, a esa *Gelassenheit* que no suscita interrogante alguno, desafío alguno, pues se basta a sí misma...). No ha de buscar más: su ímpetu se detiene en el silencio conquistado. El asceta es siervo de sí mismo, y su entrega no es auténtica, porque la ha convertido en su razón de ser. Nosotros hemos de implorar una entrega libre.

- *La entrega heroica*

El héroe se entrega a la humanidad. Desasido de sí mismo, no sucumbe ante el silencio, sino que siente un amor profundo por sus congéneres, cuya luz lo impulsa a desafiar toda mismidad que conculque las ansias humanas de autonomía. El héroe bebe de la misma energía que dinamiza la vida, de ese poder que refulge como rebelión contra lo dado, como capacidad de gestar lo nuevo, como lucha contra lo establecido. El héroe no se entrega al mundo ni a sí mismo, sino a sus hermanos, a esa estirpe de cuyo tronco ha surgido y de cuyo fermento se nutre gozosamente.

Su sabiduría consiste en su renuncia a sí mismo, para brindar, por entero, su cuerpo y su espíritu al anhelo humano de emancipación. Su amor se encapsula en la humanidad, y es ciego para todo lo ajeno a las ansias más hondas que enaltecen su prosapia. La belleza que venera, la hermosura que contempla, desemboca siempre en la humanidad. El héroe ama a la humanidad, se deleita en la humanidad, “comprende” a la humanidad. La humanidad entraña la verdad de su existencia y aquilata la verdad del mundo: el mundo ha germinado para la humanidad, y la humanidad lidera ahora el mundo; recoge, en su seno, toda la fascinante variedad de formas de vida que han emergido con anterioridad a su aparición, para tomar ella las riendas del ser.

El héroe ama la historia, porque en ella descubre la posibilidad más radical de dotar su existencia de sentido: la oportunidad de romper todo yugo, de fundir toda cadena, de conquistar la áurea rosa de la libertad. El héroe ha sido absorbido por la grandeza de la humanidad. Toda aparente imperfección, todo fallo, toda carencia que ensombrezca la magnificencia ínsita a lo humano, se le antoja pura vacuidad, comparada con el esplendor del género al que pertenece. Su conciencia se ha consagrado, por completo, a la humanidad. Lo humano nubla su visión y eclipsa sus deseos. Nada humano le es ajeno, porque se ha imbuido, categóricamente, del viento que desata la humanidad. Sólo respira su aire, y si alaba la naturaleza, si descubre también amor, belleza y sabiduría en el cosmos que lo circunda, lo hace siempre en referencia a la humanidad. El mundo ha de servir, abnegadamente, a la empresa humana, cuyo cometido estriba en el sueño de la li-

bertad. No brilla amor fuera de la humanidad, ni prospera la hermosura, ni crece la sabiduría: no brota el verde de la salvación fuera de dorada esfera que envuelve a la humanidad. Todo anhelo, toda ilusión y toda fantasía se circunscriben a los confines delimitados por la humanidad. Al héroe lo aherroja, en definitiva, lo humano. Su ansia de libertad recapitula su profundo y vehemente deseo de humanidad. Ama la historia, y en ella encuentra su pasión más desbocada, pero su apego al tiempo y al espacio se orienta, inexorablemente, hacia lo humano. Todo es humanidad, y en la humanidad cristaliza la verdad más honda del ser. Para el héroe, la ardua senda que ha llevado el ser y la vida hasta la arcana morada de la humanidad, hasta el sol que despuntó con la conciencia, con el apetito de libertad frente a las determinaciones impuestas por el cosmos, poseía un objetivo nítido, un fin irrenunciable, una dirección ineluctable: el florecimiento de lo humano.

Al héroe lo abrasa el fuego de la libertad. Ama con tanta intensidad a la humanidad, cree discernir en ella, con tanta profundidad, la verdad más añorada, así como esa belleza por cuya contemplación suspira con desvelo su corazón, que la nobleza de su estirpe lo deslumbra. Sólo tiene ojos para la humanidad. Su pensamiento se vierte hacia la humanidad. Su voluntad se enfoca a la humanidad. Ama la vida, pero no le desasosiega morir, si perecer contribuye a glorificar a la humanidad. Su único apego lo concentra la humanidad, y se halla tan desasido de sí mismo, tan desprendido de los placeres que prodiga el mundo, del gozo efímero de la vida, del egoísmo, que el héroe existe por y para la humanidad. Su estirpe es ingrata, y raramente reconoce esa abnegación, ese ascetismo volcado hacia la emancipación de sus hermanos, esa entrega tan pura, tan bella, tan elogiosa, tan digna de admiración. La humanidad desoye sus deprecaciones, su denodado implorar una historia más humana, un reino en cuya aurora se deslice el rocío de la fraternidad, una libertad cuyos rayos destellen sobre todos los miembros de la familia humana... La humanidad reniega, con frecuencia, de él, y sólo el delicuescente tránsito del tiempo, esa sabia lección dispensada por la historia, le brinda la reminiscencia que merecen su trabajo y su fatiga. Pero, en realidad, poco le inquieta no ser profeta en su tierra, abandonado por los suyos, porque sólo vive para la humanidad, y en ese sacrificio tan conmovedor, en ese altruismo que estremece incluso a los corazones más gélidos, se ha descubierto a sí mismo como integrante de un proyecto que trasciende su subjetividad, como morador de un imperio que lo desborda: como *humano*.

El héroe encarna a un asceta de la humanidad. El asceta se entregaba al silencio, a la pureza áfona, al vacío: era un siervo del ser en su mismidad. El héroe tributa su espíritu, otorga su totalidad, su fuerza, su níveo anhelo de vida, a la humanidad. Ansía liberar a sus congéneres, y usurpar, como el titán Prometeo, el fuego detentado por los dioses, para así divinizar a sus hermanos. Inevitablemente, el héroe es un incomprendido, porque si la humanidad entendiese sus afanes más profundos, exhalaría conmiseración hacia su sufrimiento, y le concedería ese bálsamo cuyo aroma difunde el consuelo y disemina el néctar que derrama la clemencia: disiparía de su semblante todo rastro de sufrimiento, y enjugaría todas

sus lágrimas con el más bello, suave y bordado de los paños; sin embargo, el héroe ha de sufrir, está llamado a padecer, a afligirse como nadie, a interiorizar, en su corazón, el dolor infinito que ha de sobrellevar el espíritu para coronar la cúspide de su propia libertad. El héroe, inexorablemente encaminado hacia el suplicio, hacia la angustia, hacia el calvario, por acarrear, sobre sus frágiles espaldas, la cruz de una humanidad atormentada, acrisola el vivo símbolo del ansia humana de sí misma, del anhelo de conocerse, de la convicción de que la sabiduría más honda flota en el arcano fondo que nosotros mismos representamos (por lo que hemos de escrutarnos a nosotros mismos, a fin de alcanzar la cima de la aventura de la vida, y amarnos, y contemplar la belleza de nuestras obras). El héroe, en definitiva, obedece a la mismidad de lo humano.

El héroe se ha sumergido, con tanta hondura, en el torrente de la humanidad, en sus fieras cascadas, y ha bebido, con tanto apasionamiento, con un entusiasmo tan límpido, tan honesto, de sus cristalinas aguas, que la humanidad embelesa su alma. Se ha inmolado, en el más hermoso de los holocaustos, en aras de la humanidad. Su fortaleza dimana de su amor inquebrantable por la humanidad, cuya luz también le obsequia con la sabiduría más profunda y con la belleza más radiante. Toda carencia, toda oscuridad, toda negatividad que emane lo humano, la perdona con condescendencia. El suyo incoa un perdón henchido de amor por la humanidad. Su espíritu es tan abnegado, tan absolutorio, que todo lo disculpa, todo lo olvida, de todo exonera a sus congéneres. Es consciente de que nada puede redimir a la humanidad, de que no existe salvación para nuestro género, inconcusamente condenado a la finitud, a la muerte, al desvanecimiento de esas creaciones que ha fraguado, con esmero, a lo largo de los siglos, pero esta evidencia no le conturba. Cree que la humanidad acariciará la salvación si un héroe, si un espíritu investido de un furor mesiánico, si un alma que ansíe, irrestrictamente, gratificar a sus hermanos con lo eterno, con lo permanente, con la libertad absoluta, se afana en jalonar esta meta. Gracias al héroe, su estirpe franqueará el pórtico que conduce a la más alta de las glorias.

El héroe yace cautivo de su propia humanidad. Ni siquiera busca, como Nietzsche, ese *Übermensch* que reniegue de lo humano (al menos en su manifestación visible en el presente) para abrirse a una novedad, al vencimiento de la vulnerabilidad que oprime a nuestra especie. El héroe adora, en demasía, a la humanidad. Su alma es excesivamente bella, al igual que su tesón y su valor. Desafía, sí, el mundo, pues se esfuerza en romper todas las determinaciones, todo atisbo de mismidad, pero sucumbe ante la mismidad de la humanidad. Se enclaustra en la humanidad. Todo lo subordina a la empresa humana. El héroe busca la libertad, pero no es libre. No reta la mismidad. Se desafía a sí mismo, porque abjura de las ásperas pulsiones del egoísmo para entregarse, de manera cabal y desprendida, a la ilusión humana por forjar un mundo mejor, a la utopía salvífica, al sueño vivificador de una humanidad redimida por sí misma, y eximida de todas las carencias que hoy por hoy la afligen. Sin embargo, no *crea*. El héroe no planta la semilla de una humanidad distinta; no confía en el ímpetu de la vida, que insta

también a superar lo humano (no necesariamente en el sentido de aspirar a un estado “transhumano” y, eventualmente “posthumano” –que se condense en una especie más desarrollada, la cual logre desbancar a la nuestra–, como sugiere el transhumanismo contemporáneo, sino en la acepción de propiciar un nuevo estadio “creativo” de la humanidad, una nueva primavera para su espíritu)²¹⁸, pero no a consumir toda esperanza en ese rebasamiento de lo humano, como si el anhelo del superhombre anulase cualquier veleidad ulterior.

El héroe no se entrega a crear, sino a liberar. La libertad la concibe no como lo flamante, como la pura aurora, como el tallar, llenos de entusiasmo, un *novum*, sino como el triunfo valeroso sobre la esclavitud presente. El futuro es subsidiario del pasado, de la tiranía pretérita, y no se dona a pensar lo nuevo. El *telos* de la historia lo fijan las ansias de la humanidad, su vocación a la libertad. Pero crear comporta manifestar osadía hacia la ruptura radical con todo pasado y todo presente; rubrica la intrepidez de alumbrar fines distintos para la humanidad, por inasequibles a toda articulación racional que resulten en el momento actual de la historia. Crear equivale a entregarse a la pureza ilimitada, a la intuición radical, al *a priori* límpido y autocontenido, que goza, por ello, de la máxima libertad, pues jamás se agota en deseo alguno, ni siquiera en las más vehementes ambiciones de libertad. Crear es amar, es saber, es contemplar, y es atesorar, en su condición efímera, lo infinito: el deleite inconmensurable, el signo de lo eterno, del ser que

²¹⁸ Semejante estadio puede, ciertamente, exceder el actual posicionamiento biológico-cultural alcanzado por la humanidad, y conducir, eventualmente, al surgimiento de una nueva especie. En cualquier caso, la pretensión transhumanista de “mejorar” el género humano mediante la intervención activa en nuestro genoma, gracias al asombroso desarrollo de nuestros conocimientos biológicos, no sólo olvida los peligros asociados a una “manipulación” prometeica de un sistema tan complejo y delicado como nuestro cuerpo, el resultado de millones de años de evolución, sino que parece soslayar una evidencia: con una dotación biológica prácticamente invariable, la humanidad ha conquistado, en los últimos miles de años, cúspides de creatividad que sobrepasan, y con creces, las cimas coronadas por la evolución puramente biológica. El transhumanismo anhela rebasar la actual condición humana, desbordar las fronteras impuestas por la biología y explorar nuevas posibilidades de ser, pero esta meta la ha acariciado la humanidad en virtud del empleo social de la inteligencia. En unos pocos miles de años, hemos gestado la civilización, las instituciones, la escritura, el estado de derecho..., y la ciencia ha desentrañado la estructura de la materia (el reciente descubrimiento del bosón de Higgs constituye una bella rúbrica del poder que atesora la inteligencia humana). En una óptica similar a la sugerida por Wilhelm von Humboldt y Noam Chomsky para definir el lenguaje (“uso infinito de medios finitos”), cabe afirmar que la inteligencia, sustentada en un marco biológico determinado (indudablemente complejo, pero cuyos pilares no han experimentado cambios verdaderamente significativos en los últimos miles de años –un período evolutivamente breve–), ha protagonizado hitos extraordinarios y “potencialmente infinitos”. Las aspiraciones transhumanistas pueden antojársenos legítimas en lo que respecta a la mitigación del sufrimiento humano (consagrar nuestro conocimiento de la biología, y en especial de la genética, a la erradicación de enfermedades, a la prolongación del bienestar y a su universalización...), así como a auspiciar ciertas capacidades humanas (fuerza, inteligencia, memoria...), siempre y cuando se posea certeza de que las intervenciones destinadas a este fin no comprometen otros bienes, no se imponen coercitivamente y no implican riesgos mayores que los beneficios potenciales. Sin embargo, en lo que concierne a la superación de lo humano, la vía más adecuada viene dada, todavía hoy, por el desarrollo cultural de la humanidad. No hemos necesitado adquirir alas para volar, como Ícaro: nos ha bastado con descifrar las leyes que gobiernan la naturaleza para construir aviones. La historia, ¿no supone, en realidad, la prueba de nuestra constante “transhumanización”, de nuestro in-conformismo con lo “dado”, con la naturaleza, con el presente? Sobre el transhumanismo, remitimos al libro de N. Bostrom –J. Savulescu (eds.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2009.

no permanece sumido en su silencio inveterado, sino que se habla a sí mismo, al ampliarse constantemente.

- *La entrega creadora*

Quien se entrega a la creación proyecta su espíritu más allá de la humanidad. El horizonte que contempla no lo clausuran las rígidas fronteras erigidas por la estirpe a la que pertenece, sino que vislumbra un “*semper plus*”, un “*ulterior*”, definido en su perpetuo desafío a toda mismidad (incluso a la que acompaña a una humanidad cuya voluntad se vuelca, por entero, hacia su propia autonomía). La entrega creadora se abre, por tanto, al futuro en su radicalidad, y ansía, denodadamente, el *novum*. Sin embargo, lo nuevo evoca esa luz que quebranta el desasosegante encadenamiento de causas y efectos regente en la dinámica del mundo, así como el egoísmo de una humanidad que sólo busca humanizarse, esto es, atesorar todo bien, todo placer, toda felicidad en sí misma.

La entrega creadora entraña relativizar lo humano, abrirse a la naturaleza, para así respirar la grata fragancia que desprende el verde de una vida cuyos confines trascienden, inconmensurablemente, las lindes de lo humano; pero sin sucumbir a la tentación de permanecer allí, de disiparse en la placidez de un mundo vivo, enérgico, impulsor también de novedad, y sin capitular ante la no menos intensa inclinación a integrar mundo y humanidad, naturaleza y subjetividad, necesidad y libertad, en una conciencia absoluta que venza toda determinación, e integre, máximamente, cualquier multiplicidad dada.

Para la entrega creadora, lo “dado” ha de trascenderse en lo “no-dado”, en la creación, en la aurora que no se limita a incoar un crepúsculo (en una reiteración cíclica que gemine lo ya alumbrado). Intuye, así, el desbordamiento, lo sorpresivo, el don que no se agota: lo puro, lo radical, lo apriorístico. La entrega creadora es, por ello, sublime, irrestrictamente trascendente, límpidamente libre. La entrega creadora brinda su fuerza, su espíritu, su pasión, su entusiasmo, a *crear* como fin en sí. No busca superar por superar, gestar una obra ante el cansancio que apaga el sol de lo antiguo, ante la desidia, ante el aburrimiento, sino que aspira a *crear* como fin inagotable y libre. Palpa una desmesura en ese anhelo de engendrar lo nuevo, cuya magnitud no se puede condensar en la fragilidad de las palabras ni en la flaqueza de los deseos. Se siente huérfana de vocablos y de anhelos para expresar todo lo que invade su ser. Se ha consagrado, totalmente, al desafío puro, al níveo “para”, que no exige ninguna mismidad.

La entrega creadora valora todas las fuentes potenciales de inspiración. Por ello, se abre también a las culturas, a esa extraordinaria variedad religiosa, filosófica y artística forjada por la humanidad a lo largo de la historia, ávida de nuevas ideas, ansiosa de evocación, anhelante de ensanchar los límites de su racionalidad, y de aprovechar todos los estímulos, todos los incentivos susceptibles de expandir su mente. El “*je ne méprise presque rien*” de Leibniz lo interioriza en toda su pujanza, porque se ha percatado de que no puede, en verdad, despreciar nada

potencialmente evocador, ningún resorte que amplíe su espíritu. Esta ambición, sin embargo, no la conduce a la disipación, al eclecticismo, a la superficialidad, a “consumir” sus energías en la infinita pléyade de ramificaciones posibles que brotan de cualquier temática, en la mera acumulación de información y en la amalgama de opiniones distintas, sino que la apremia a desarrollar su juicio propio y creador, a imbuirse de la voluntad de ahondar, al máximo, en las grandes producciones talladas por la humanidad, en sus diferentes expresiones culturales. Abre su mente para luego “concentrarla”, para llegar al fondo de la realidad, y así descubrir lo permanente: el amor, la belleza, la sabiduría, esa intuición que no se diluye en la variabilidad, en esa profusión que esparce obras y disemina conceptos, sino que es capaz de transformarse en principio vital, en el ideal que rija su existencia.

No convierte su desafío al mundo y a la humanidad en mismidad, ni se pliega ante la indiferencia, ante la apatía frente a todo, para refugiarse en el silencio ascético, en el quietismo místico, en la santa inacción, sino que busca, denodadamente, una luz nueva, y percibe la despiadada oposición de un universo en cuyo seno no parece posible ese *novum* que absorbe su añoranza, pues todo se ha incoado ya, toda semilla ha sido plantada, todo efecto dimana de una causa y toda idea se infiere de posibilidades lógicas previas. Sabe que su lucha quizás resulte vana, pero encuentra en esa pugna infinita, en esa monumental gigantomaquia contra potencias que la desbordan incalculablemente, la razón de su existencia.

Ama por amar, contempla por contemplar, sabe por saber, y detecta una unidad profunda que conecta amor, belleza y sabiduría: la entrega esmerada a *crear*, a no subsumir nada en objeto alguno, en estructura entitativa alguna, en conciencia alguna, en idea o sentimiento, para así venerar la maravilla del *ser*, el poder creador que todo lo impregna, todo lo penetra, todo lo perfora. Se entrega, en definitiva, a lo “ulterior”, al “más” del ser, a su continuo autotrascenderse. Vive desasida de sí misma, pero no sumida en el silencio, sino embarcada en la actividad pura, en la tarea creadora, cuya abnegación no se dirige ya, unilateralmente, hacia el mundo humano, hacia la consecución de una humanidad más libre y justa, hacia el crecimiento de su estirpe, sino hacia lo puro, hacia el puro “para”, hacia la entrega por la entrega, hacia lo irreductible, hacia el fundamento que no se agota en su “fundar”, pues no descansa sobre sí mismo, sino que fluctúa sobre su afán creador...

Siente placer, un gozo resplandeciente por amar el amor, por embellecer la hermosura, por comprender la sabiduría, mas su delectación no se constriñe a esa estrechez que ofusca su espíritu. El placer que ilumina la entrega creadora acrisola éxtasis; consiste en una “fuga de sí misma”; irradia un placer creativo, cuyo furor invita a vivir el futuro, no a recrearse en el pasado, en la fruición sondeada en anteriores *hic et nunc*. Esboza un placer que depreca compartirse, pero implora, provisto de no menor tenacidad, reservarse a la interioridad del alma creadora.

Es mérito de Hegel haber propiciado, con su pensar, que la idea descendiera desde las alturas celestes, en cuya gloria Platón había situado los arquetipos, lo realmente real, lo “en sí”, auténtico, inmutable, imperecedero: el verdadero “noúmenon” subyacente a la oscura apariencia que envuelve este valle transido de sombras, esta agria y lúgubre caverna que nos enceguece. En Hegel, la naturaleza y la historia no encarnan sino la vida de la idea, la idea misma que se abaja, desde esa pureza inescrutable que preside la esfera lógica, el *kosmos noetikós*, para hundir sus raíces en la tierra, para sufrir, para derramar lágrimas y verter sangre en el espacio y en el tiempo. En su *kénosis*, se enajena heroicamente, pero esta *simcatábasis* responde al deseo que alberga la idea de conocerse a sí misma, de buscarse a sí misma, de ejercer su propia y más elevada libertad. La idea vive en el mundo y en la historia, cuyas manifestaciones no bosquejan ya penumbras engañosas que nublen la visión beatífica de la verdad, de la realidad, de la esencia en su más nívea pureza. Sin embargo, la idea es capaz de emprender su ágil vuelo porque posee ya unas alas aligeras, pujantes y ávidas de experiencia, investidas de tal fuerza, de tal tensión entática, de tal ímpetu, que la inmutabilidad del cielo las ahoga. Han de surcar el cielo y atravesar la tierra, porque se hallan hambrientas de espacio y sedientas de tiempo: han de obsequiarse a sí mismas con un espacio, con un tiempo, con una vida. No puede la idea permanecer en ese cielo de inteligibilidad que Platón le había asignado como su morada más eminente. Ha de escapar de sí misma; ha de romper la áurea coraza protectora que la resguarda, cálidamente, en esos empíreos reinos siderales, porque necesita, imperiosamente, elucidarse, penetrar en sí misma, ganarse como absoluto. No despunta la novedad, no brilla la creación, no florece nada que nuestras manos hayan de acariciar, después de todo. La idea hegeliana se quiere a sí misma y se conquista a sí misma, pero esta ardua lucha es vacía, pues la idea sólo adquiere lo que ya portaba en su seno recóndito; se corona a sí misma, se escala a sí misma, se desafía a sí misma, pero continúa inmersa en su arcano ámbito.

La idea no puede concebirse como el arquetipo celestial imaginado por Platón, como el *Ipsum Esse Subsistens*, como lo divino que se basta a sí mismo, y se nutre de su límpida contemplación. La idea no puede encapsular, en definitiva, lo eterno, si por “eterno” excluimos la posibilidad de hacerse partícipe de lo temporal, porque entonces no eclosionaría la novedad, no asomaría el cambio, no germinaría el crecimiento: reflejaría una idea “imperfecta”, incapaz de asumir el dinamismo; una idea teñida de parcialidad. Sin embargo, la idea tampoco puede limitarse a buscar la síntesis que fusione eternidad y temporalidad (aunadas en su autoenajenación como naturaleza e historia), a la manera hegeliana, porque, tras su extenuante proceso, no habrá obtenido nada. Lo alcanzado se nos antojará ilusorio: la idea no habrá franqueado sus propios pórticos, pues habrá seguido recluida en su propia mismidad. Habrá pecado, habrá infringido los preceptos divinos y habrá abandonado el grato paraíso primordial, pero motivada por el objetivo egoísta de entenderse con mayor hondura, y de abrazar una conciencia plena de su propia libertad.

La idea ha de descender, sí, a la tierra, ha de transfigurarse en finitud, ha de reconciliar infinitud y finitud, pero ha de abrirse a la *creación*. La idea ha de ansiar ascender, y ha de interiorizar la convicción de que esas altísimas cimas en las que se hallaba primigeniamente no constituían, ni mucho menos, las más sublimes cumbres, pues lo “más” no se agota nunca, sino que navega en una búsqueda perpetua y denodada, comprometido con una huida perenne de toda mismidad. *Crear* implica alumbrar una vocación para la idea: incluso lo eterno, el principio, esa luz que se basta a sí misma para cincelar el mundo, ha de vislumbrar lo ulterior, el don que lo desbordaría ilimitadamente, el *novum*. La idea ha de revestirse de una condición creadora, preparada, sí, para negarse y padecer el dolor infinito, pero no con la finalidad avasalladora de regresar a su Ítaca, a su patria incólume, sino para entregarse a la novedad, a lo nunca incoado, a la libertad verdadera. El espíritu se conquista, y no comparece, *in nuce*, en el despliegue que desenvuelve la idea: en el espíritu cristaliza una cúspide inalcanzable. Pero esa búsqueda tan esmerada, ese anhelo tan abnegado, ese sacrificio a la novedad, ese darse a lo desmesurado e inabordable, entraña ya espíritu, comporta ya participar de ese “*semper plus*”: aúna amor, belleza, sabiduría; es intuición. La idea ha de disponerse a descubrir lo nuevo, el misterio tremendo y fascinante, una luz que incluso a ella sobrecoja: el *ser* en su más insondable pureza, cuya limpidez desafíe, incesantemente, todo lo dado, incluso el magno poder que exhala la idea en su mismidad.

La entrega creadora frente al mundo: la cultura

La conciencia creadora advierte, con suma nitidez, la insuficiencia del mundo. Ávida de desafío, ansiosa de retar esa mismidad imponente que el cosmos le muestra, se dispone a *crear*, como manifestación más eminente de su empeño por interrogar el mundo en su mismidad (de ese afán de “conmover” los cimientos que apuntalan el universo, cuya tenacidad compendia su ontología más profunda, en cuanto mero “comparecer”). Aspira a ensanchar, valerosamente, las fronteras de lo dado. Sin embargo, la conciencia creadora se topa con la barrera, aparentemente infranqueable, fijada por un mundo que se define en su mismidad, y en cuyo seno se disipa todo espacio para la novedad, para el surgimiento de una realidad que no dimane de esa inexorable concatenación de causas y de efectos que rige la totalidad del devenir de la materia. La conciencia creadora busca suscitar el *novum*, lo flamante, porque ansía ejercer, máximamente, su *libertad*: es la libertad la fuerza instigadora que mueve su ímpetu creativo.

La conciencia creadora, la conciencia que se ha entregado, abnegadamente, a crear, “renuncia” al mundo, pero también lo desafía con vehemencia, lo “sacude” en sus más firmes pilares, a través del poder de la interrogación, de esa infinita virtualidad que atesora su intelecto y ostenta su voluntad. Se niega a comparecer, sin más, en el mundo, y se rebela contra el mero “estar ahí”, contra la “mundanidad del mundo” heideggeriana, contra un mundo devenido en mismidad, contra su *silencio*, contra su “decaimiento”. La conciencia entregada a la creación ha des-

cubierto que nada ofrecido por el mundo sacia sus ansias más íntimas. Cualquier vislumbre de amor, de belleza y de sabiduría en el mundo resulta ilusorio, porque obedece a la más fiera necesidad. La libertad se difumina, ineluctablemente, en la vastedad del universo. El azar no es libre: se encuentra determinado dentro de los cánones vigentes en el universo. El azar nombra la ignorancia o la inhabilidad de quien se aventura a explorar la inmensidad del mundo, pues siempre cabe pensar que lo fortuito lo gesten, en realidad, causas más hondas, aún no escritadas convenientemente. Y, aunque exista azar '*de facto*', pese a que el indeterminismo fundamental que envuelve los niveles más básicos de la materia posea una carga, una "densidad" ontológica incuestionable (tal y como sugiere la mecánica cuántica), no es menos cierto que éste jamás invoca una *libertad pura*, auténtica, esa libertad por cuya luz suspira la conciencia, sino que se constriñe a unos límites muy precisos, y se halla regulado por unos principios que responden a meras estimaciones estadísticas, a un simple cálculo de probabilidades. No acrisola libertad "para lo nuevo", libertad para "autodeterminarse", sino indeterminación, esto es, incapacidad de predecir por cuál, dentro de la serie de itinerarios posibles, discurrirá la materia. No establece esas mismas trayectorias. Acontece dentro de unas lindes rigurosamente demarcadas. No resplandece la "autonomía", la "*autoergia*", el "auto-constituirse" en esa indeterminación. Ese azar es tan ciego como la más voraz de las necesidades, como el más flagrante determinismo laplaciano. Reproduce, nuevamente, el mero "comparecer" del mundo: se justifica por sí mismo, y afianza el mundo en su mismidad.

La conciencia creadora deberá buscar *su mundo fuera del mundo*; habrá de inspirarse en ella misma, en su condición de "no-comparecer", y distanciarse, máximamente, de su carácter de "comparecer", de su mundanidad. La conciencia entregada a la creación forjará, ella misma, un mundo en el que impere la libertad: un parnaso donde cultivar la preciada flor de la juventud, de la espontaneidad, de la frescura; un enclave ajardinado en el que broten, pródigamente, los árboles del amor, de la belleza y de la sabiduría, y pueda el espíritu beber su añorado néctar. En ese alzamiento frente al mundo, para erigir ella su mundo, la conciencia creadora dispondrá de sí misma, y se consagrará, liberalmente, a una causa que trasciende su subjetividad: el descubrimiento de la intuición más insondable, de la pureza más prístina, de lo incondicionado y perennemente evocador; de ese don cuya contestación a la pregunta tan conmovedora lanzada por la conciencia no consiste en un enmudecimiento desazonador, injusto, indolente, sino en la declamación de vocablos tiernos y serenos: el amor, la belleza y la sabiduría. Comportará, en cualquier caso, un descubrimiento creador, no un mero "desvelamiento" de lo que yace oculto detrás del tupido velo que esconde los fenómenos, detrás de esa oscuridad tan espesa que el mundo, en su mismidad, proyecta sobre la conciencia. "Abrirá el ser"; incoará un "dejar que fluya su poder-ser más íntimo", un "observar" cómo el ser se trasciende a sí mismo, cómo *crece*.

En la cultura, la conciencia entregada a la creación vive libremente, "se vive a sí misma", y lo hace en solidaridad, porque la cultura rebasa siempre el ámbito

de lo individual, y adquiere un cierto grado de universalidad. La cultura todos la “palpan”, la “divisan”, la “degustan”. La cultura se yergue ante cualquier conciencia que se preste a contemplar sus obras. La cultura se emancipa de la conciencia creadora individual, para convertirse en patrimonio de la comunidad humana, en cuyo seno se ha tallado delicadamente. Si la universalidad que late en la entrega creadora a la cultura goza de la suficiente intensidad, se demudará en acervo de la humanidad entera, en partícipe de la cultura universal, esto es, del cúmulo de creaciones fraguadas por el género humano en el curso de los siglos; tradición que nos vincula a todos en una misma e insanable ansia: el anhelo de un mundo libre, de un mundo humano, de un mundo bajo cuya luz quepa la novedad, y donde podamos expresar ese exceso de energía que vibra en nosotros; un mundo, en definitiva, donde reflejar esa insatisfacción perenne que mora en nuestro espíritu, y bajo cuyo amparo la humanidad dialogue consigo misma a lo largo del tiempo, para obsequiarse con léxicos que resistan el inexorable y aciago tránsito que borra la sombra tejida por los milenios....

La cultura se nutre del mundo en su mismidad: sus obras son mundanas, sus materiales proceden de los elementos de ese mundo contra cuya angostura se rebela la conciencia creadora. Sin embargo, este “comparecer” de la cultura se asimila al “comparecer no-compareciendo” de la conciencia: la cultura habita en el mundo, pero transparenta, de modo sublime, una insurrección apasionada contra el mundo, un deseo insaciable que el mundo jamás podría satisfacer. La cultura trasluce, así, la querencia humana de *novum*, de un mundo distinto, el cual no se justifique en su mismidad, sino que admita “interpelaciones” que lo sitúen “allende él mismo”. Al consagrarse a la cultura, la conciencia se revela libre, y supera esa antinomia inescrutable que enfrenta libertad y necesidad: la cultura nace del mundo, hunde sus raíces en el castigado suelo que sostiene la tierra, y entonces exhala mundo, mismidad, silencio, pero en ella se percibe lo inagotable, lo puro, lo límpido, lo sincero, una verdad insondable, cuya luz remite a la creación, al poder infinito para esculpir el *novum*, para expandir el ser y derruir todo confín. En la cultura, la oposición entre la conciencia y el mundo alcanza sus cotas más elevadas: la cultura es mundo, pero, en su “ser mundo”, desafía, radicalmente, el mundo, por lo que “no es mundo”, es decir, niega el mundo en su mismidad e instaura ella un *mundo nuevo*, un cielo ya en la tierra, una voz que vivifique el desierto. Toda tentativa de capturar ese momento de emancipación de la cultura con respecto al mundo se nos antoja vana, porque bien sabemos que, después de todo, la cultura constituye una prolongación del mundo, un cosmos ficticio (si pretendemos desligarlo del mundo). No podemos aprehender la cultura en su ser más profundo, en su *verdad*, porque nos retrotrae a la libertad creadora, a la intuición pura e incategorizable, a la infinitud.

En la cultura, la conciencia se afana en brindarse, a sí misma, esa belleza que el mundo no le otorga; pues la hermosura que irradia el universo es silente, es ciega, no se compone de carne y huesos, sino que se limita a desplegar lo inexorable. La belleza no brilla en el mundo por sí misma, como fin en sí, como meta que en-

nobleza el devenir de la materia, de la naturaleza, de la vida, sino que reverbera como un don sobrevenido, como una feliz añadidura a un proceso que se desarrolla, simplemente, en virtud de leyes inderogables. No emana una *belleza libre*, una belleza que germine del amor, anheloso de entregarse, lípidamente, a una verdad que nos trascienda: a la intuición pura, a esa luz que jamás se erigiría en mismidad, sino que portaría la llama incandescente inflamada por una evocación perenne, enardecida por una sugerencia infinita, avivada un *novum* auténtico. No se aquilata una belleza sabia, porque la hermosura que manifiesta el universo no se destina a propiciar el *crecimiento*, el aprendizaje, esa experiencia que nos sumerja, con mayor hondura, en la verdad del ser, que es la entrega, que es el servicio, que es el amor; plasma, por el contrario, una belleza clausurada sobre sí misma, un corolario fortuito a esa irrevocable dinámica que preside el mundo.

No despunta, por tanto, la genuina luz de la hermosura en el seno de la naturaleza. La conciencia hallará en ella, sin duda, un grato manantial de inspiración, porque siempre se sentirá huérfana de ideas, de estímulos, de incitaciones..., que la aleccionen sobre cómo “materializar” ese anhelo irrestricto de novedad, de creación de un mundo verdaderamente libre, que alberga el espíritu humano. Sin embargo, se pecatará, de manera inevitable, de la insuficiencia intrínseca al mundo. La cultura nos dispensará un bálsamo, que la propia conciencia se confiere a sí misma. En la cultura, la conciencia levantará su fortaleza, su atalaya frente a la mismidad del mundo, sumida en una batalla que perderá irremediadamente, de no advertir que la creación, el *novum* que su corazón implora con tanto desvelo, jamás puede “comparecer”, sino que ha intuirse en la pujanza derramada por el amor, la belleza y la sabiduría, en su remisión a lo puro, a lo libre: a la paz.

La entrega creadora con el mundo: la ciencia

Mediante la ciencia, la mente reconcilia su ímpetu creativo con la mismidad del mundo. Si, en la cultura, sus ansias volcadas hacia un cosmos nuevo, sus anhelos de crear aquello que no comparece en el universo explorado por sus sentidos, se canalizaban a través de una rebelión contra el mundo (cuya heroicidad conducía a la forja de un mundo propio, de un cosmos de cuyos resortes pudiera disponer, con libertad, la conciencia entregada a la creación, para así ofrecerse esa palabra ausente en la vorágine de la materia), con la ciencia, la mente se aproxima al mundo iluminada por un espíritu bien distinto. No se afana ya en desafiarlo despiadadamente, en acentuar sus insuficiencias, su incapacidad para colmar sus apetencias más hondas, sino que se propone *comprenderlo*, descubrirlo en su mismidad, en su verdad, para así conocerse mejor a sí misma, y profundizar en su verdad en cuanto mundo, en cuanto “comparecer”.

La ciencia goza de carácter creador, porque esboza la negativa de la conciencia a contemplar, sin más, el mundo en su devenir. En el quehacer científico, la conciencia no se contenta con asistir, silente, a la vasta dinámica del universo, sino que penetra, con agudeza, en su estructura y en su funcionamiento, para

así crear, ella misma, un mundo bañado de entendimiento, un cosmos donde el enmudecimiento consustancial al mero “comparecer” del mundo ceda el testigo a la inteligencia, a esa facultad racional que revela la concatenación que hilvana causas y efectos, el motivo más profundo subyacente a la manifestación visible del mundo. Es cierto que la ciencia restringe su actividad a la explicación del mundo en su mismidad, y no plantea, por ello, un verdadero desafío al mundo, pero no hemos de olvidar que la empresa científica, esa magna aventura que emprendió la mente humana ya en la Grecia antigua (y quizás con anterioridad, al menos en sus formas más elementales, aunque parece innegable que la gran contribución de la civilización griega a la historia del espíritu humano consistió en alumbrar una reflexión, desde el *logos*, sobre la naturaleza; esto es, en la búsqueda de las causas de los fenómenos que acontecen en el seno de la naturaleza: en la indagación sobre una posible “fundamentación”, sobre la “demostración”, sobre la intelección inferencial y deductiva), y cuya pujanza se consolidó (gracias al descubrimiento del *método* adecuado) en la Europa de los siglos XVI y XVII (con unos precedentes claros, como son el espíritu renacentista, los desarrollos tardo-medievales, la ciencia islámica, etc.), constituye una interrogación vertida al mundo.

La conciencia que se entrega a la creación mediante la ciencia no ratifica, sin más, el estatus del mundo en cuanto fenómeno, sino que ansía nadar en su verdad, sumergirse en su estructura más profunda, bucear en la “inteligibilidad” que, a su juicio, ha de permear la totalidad del universo. Persigue, por ello, leyes indelegables, “rúbricas” de esa racionalidad que ha de impregnar (cree ella, deudora, quizás, de la igualdad parmenídea entre ser y pensamiento) el cosmos. Pese a la provisionalidad inherente a sus resultados, la empresa científica no desiste de buscar lo “permanente”, la necesidad, esto es, la racionalidad que vertebró el mundo. No puede contemplar el mundo como fruto maduro de la contingencia, sino que todo ha de responder a un proceso inexorable, gobernado por unas leyes no menos irrevocables. Con el paso del tiempo, adquirirá mayor profundidad en su examen del mundo, y se internará, provista de mayor hondura, en sus estructuras más íntimas, pero la tarea científica alberga siempre el mismo cometido: comprender el mundo en su mismidad. Este “entendimiento”, sin embargo, se nos antoja demasiado frágil, porque la conciencia ansía un entendimiento que no se limite a subrayar la concatenación de causas y efectos que rige la dinámica del mundo. La conciencia no se contenta con explicar el mundo, con “comprenderlo en su mismidad”, sino que ansía “comprenderlo para ella misma”, esto es, conferirle un sentido. Pero es aquí donde flaquean, palmariamente, las virtualidades de la ciencia. La intelección científica del mundo se plasma en una explicación: en el esclarecimiento de las causas y de los efectos que concurren en los distintos procesos, en los diferentes fenómenos que barnizan la esfera de la naturaleza. La comprensión, *stricto sensu*, que ambiciona la conciencia desborda los confines de la ciencia, pues implica acompasar un sentido, un significado para la conciencia en cuanto conciencia, no como “exploradora del mundo”. La conciencia que impetra comprender busca un sentido para su propio mundo, ulterior al significado

ínsito a ese universo que se yergue ante ella. Por esta razón, se dispone a *crear*, a tallar el sugerente artesanado de la cultura, donde ese sentido se esculpa libremente, se pincele, se redacte con hermosos vocablos y se sienta con bellas melodías.

En cualquier caso, sólo una aproximación superficial a la ciencia natural la despojaría, completamente, de su carácter creador (y no meramente “descifrador”). Como hemos señalado, la actividad científica no se constriñe a constatar el mundo en su mismidad, sino que lo interroga, para que éste manifieste su verdad. Esta verdad expresa, sin duda, que todo remite, en el mundo, a una arcana conjunción de azar y de necesidad; por ello, la conciencia no puede descubrir en él ese significado que tanto anhela. Creará, entonces, la cultura, el mundo que desafíe el cosmos material en su mismidad, arengada por la esperanza de vislumbrar esa pureza y esa incondicionalidad cuya luz se disipa, ineluctablemente, en el examen del universo. Sin embargo, en la asunción de un compromiso con la elucidación científica del mundo, la conciencia ha creado ya un espacio de inteligibilidad, de razón: una “palabra” en medio del silencio que preside el cosmos. Lo que “simplemente comparece” exhibe ahora toda su pujanza: se desentraña su “intimidad”, su profundidad, su *verdad*. La conciencia ha desafiado el mundo en su mismidad, a través de la ciencia, porque no ha dirigido su mirada, abnegadamente, a aquello que “comparece”, sino que lo ha interrogado, con hondura, en sus cimientos, en su fundamento, en su estructura última en el plano material. El mundo no se ha limitado, entonces, a “estar ahí”, sino que ha emergido como una totalidad coherente, dotada de inteligibilidad, regada de armonía, sazónada con un orden que articula esa profusión de formas cuya versatilidad lo bendice.

Ciencias como la física, la química o la biología no hacen sino desplegar el mundo en su verdad: su estructura, su funcionamiento, la mutua imbricación entre las partes que componen el sistema. Las maravillas que la ciencia descubre sobre el mundo (pues profundamente angustiada se hallaría la conciencia que no venerase la hermosura del universo, esa variedad tan extraordinaria, esa medida, esa racionalidad, esa coherencia de todo con todo, esa vastedad, esa sofisticación, esa sutileza, esa belleza que, aun subsidiaria de la necesidad, desprende una luz fascinante para nuestros ojos, ávidos de la estética más deslumbradora) exhortan, vivamente, a la creación.

¿Acaso no se han sentido muchos artistas conminados a lograr la excelencia, a superar el brío que exhala la naturaleza, su pujanza creadora, mientras contemplaban la armonía que irradia el firmamento y el verdor que propaga la naturaleza? ¿No es el anhelo de una belleza auténtica, emancipada de la fiera necesidad del mundo, esa luz que inspira, en gran medida, la cultura? ¿No buscamos, en la humanidad y en la cultura, el amor y la sabiduría que el mundo nos niega? Cuan-
to más explica la ciencia sobre el mundo, con mayor claridad brota el impulso humano de forjar “su mundo”, en cuyas extensiones no impere el silencio, esa racionalidad áfona, esa arquitectónica, magnificente pero silenciosa, entronizada

en el universo, sino que se escuchen palabras y se palpe el fulgor diseminado por lo verdaderamente creativo, por el *novum*, por la libertad.

Con la intelección científica, la conciencia ha *creado* un mundo, insuficiente, quizás, para sus elevadas aspiraciones, para sus altísimas exigencias, pero un espacio, al fin y al cabo, imbuido de comprensión, de inteligibilidad, donde el mundo no se limita a mostrarse en su mismidad, sino que resulta interpelado por el poder más propio que atesora la conciencia: el cuestionamiento, el desafío a “lo dado”. El mundo no evoca ya, simplemente, “lo que comparece”, sino que la ciencia descubre el mundo en su verdad, el modo en que el ser se relaciona consigo mismo como ser-comparecer, ser-devenir y ser-mismidad. El mundo se estructura y funciona de una forma determinada porque se pliega ante una necesidad profunda, esclarecida por la conciencia mediante la aproximación científica. En la ciencia, la mente se llama a sí misma; es ella quien refleja su insatisfacción, su anhelo de entendimiento, su *entrega*. La ciencia ha avanzado con tanta rapidez y maestría porque muchas almas nobles han consagrado su existencia a su cultivo. La abundancia de intereses materiales, de voluntad de dominio sobre el mundo, de “técnica”, esto es, de aplicación del conocimiento para la mejora de las condiciones materiales que envuelven la vida humana, no puede eclipsar la evidencia de que muchos hombres y mujeres, más allá del interés práctico inmediato, del beneficio económico o del reconocimiento que la sociedad pudiera brindarles, se han *entregado*, han donado su ímpetu, su inteligencia y su perseverancia a la hermosa tarea de dilucidar la estructura y el funcionamiento del mundo.

La conciencia se ha visto poseída por el ansia de comprender desde sus albores más remotos, e incluso en el discurso mitológico, en el relato que antecedió la emergencia del *logos* como clave hermenéutica de la realidad (con el nacimiento de la filosofía en Jonia), latía ya una apetencia desbordada de entendimiento, de búsqueda de un “más” que subyaciera al fenómeno cuya luz despuntaba ante los ojos. La ciencia rubrica, de manera excepcional, esa imposibilidad que aflige la conciencia: su incapacidad para la *Gelassenheit*, para ceñirse a contemplar, sin más, lo que acaece a su alrededor, la rosa que florece privada de un porqué, pues siempre se siente instada a buscar, apremiada a descubrir una luz más profunda (sea como mito o, más tarde, como *logos*, para transfigurarse, eventualmente, en el discurso científico) que la emitida por esos destellos que comparecen ante ella. También en la ciencia desafía, por tanto, la conciencia el mundo.

La conciencia ambiciona entregarse a lo puro, a ese don que cabría contemplar infinitamente, sin nunca saciarse, pero jamás lo atisba en el mundo. Por ello, su *entrega creadora hacia el mundo* desemboca, en realidad, en su intelección científica, en su “escrutar” el mundo en su mismidad. Al no acariciar esa pureza insondable, ese significado pleno, esa respuesta absoluta a su insatisfacción, la conciencia sólo puede retar lo dado, desafiar el mundo en su mismidad, así como esmerarse en entenderlo, en explicar el concurso de causas que enhebra la profusión fenoménica que de él fluye. Creará, entonces, el mundo de la ciencia, la huella de su

anhelo de sacrificarse a una luz pura, incondicionada, libre, como es, en último término, su afán de comprensión (de nuevo, y más allá de los intereses “prácticos” que la invadan, la actividad científica destila una voluntad de entendimiento que desborda el estrecho espacio de la técnica: la curiosidad, el deseo de saber, la negativa a conformarse con lo dado...). Sin embargo, se percatará, irremediablemente, de la fragilidad que oscurece la empresa científica, de su intrínseca vulnerabilidad, pues no dispensa esa luz que la conciencia verdaderamente ansía: no le desvela lo insondable, lo *libre*, lo nuevo, sino que tan sólo refleja la grandiosidad del mundo, el esplendor de su mismidad, de su “estar ahí”. La conciencia podrá extasiarse ante la suntuosidad que flanquea el universo: ante el verdor de la naturaleza, ante la savia de la vida, ante la luminosidad de las galaxias, ante la limpidez de las aguas cristalinas..., y sentirse parte del cosmos, integrada en esa inmensidad que suscita, de continuo, formas portentosas, prodigios indescriptibles esparcidos por las más recónditas regiones del firmamento; pero le bastará con profundizar, tímidamente, en la estructura y en el funcionamiento de esa galería de imágenes eximias que embriagan su vista para advertir, proféticamente, que todo obedece a la necesidad, no a la libertad, no a una pureza abnegada, no a una creación auténtica.

La entrega creadora más allá del mundo: la filosofía

Mediante la consagración de sus energías a la filosofía, la conciencia crea un mundo que ya no se define por su oposición al cosmos compareciente ante sus ojos, ni por la mera comprensión de la inteligibilidad que subyace al universo, sino por la trascendencia radical sobre lo dado en aras del *sentido último*, de la verdad más profunda, de la *sabiduría*. Si nos ceñimos a su más genuina acepción, y nos esforzamos por apreciar el significado más hondo de la expresión “amor a la sabiduría”, nos percataremos de que la filosofía no consiste en una mera tentativa de desentrañar los misterios que orlan el mundo. La filosofía es *creadora*, porque amar el saber rubrica ya lo más elevado del hombre: su capacidad de amar, de donarse, insondablemente, a lo distinto; de desasirse de sí mismo para propiciar que florezca, en la búsqueda de entendimiento, la pureza, lo incondicionado, esa luz que no se pliega ante otro fin que la propia dulzura exhalada por el amor.

En su amor por la sabiduría, el filósofo forja un mundo más allá del mundo dado, y persigue el sentido en su inteligibilidad. El filósofo converge, potencialmente, con toda conciencia, y no sólo con aquéllas que se arrogan, como su exclusivo patrimonio, el cultivo de esta bella flor (para “cosificar” la labor filosófica, y despojarla de ese hálito de vida, de ese primor y de esa libertad que le son consustanciales, al restringirla a unos pocos privilegiados, al constreñirla a la esfera de la erudición, de la “profesionalidad”, de la “técnica”, sin palpar su espontaneidad, su sencillez, su limpidez, su humildad). Lo racional ya no se circunscribe, únicamente, a la órbita de la indagación científica, sino que lo asume también la filosofía, cuya alma se afana en comprender racionalmente, en captar la verdad

más profunda sobre el mundo. Pero la tarea filosófica no concluye ahí: la filosofía *crea*, esto es, brinda un sentido a través de ese mundo que ella misma edifica con esmero (y con mayor maestría cuanto mayor sea la capacidad de agudeza y de penetración atesorada por uno u otro autor).

Sin embargo, y a diferencia de lo que sucede en el reino del arte, ese mundo libre, ese cosmos erigido por la conciencia para abrirse al significado que el universo no le procura, ese orbe cincelado para escuchar una palabra, para “vivirse a sí misma” en cuanto conciencia, no se distancia, deliberadamente, de la esfera de la inteligibilidad. La filosofía no abdica de la razón, ni se entrega a la pura arbitrariedad, a una libertad ensimismada que implore crear por crear, como si se hallara tan ansiosa de vocablos y tan ávida de un sentido que, presa de una locura insanable, actuase sin vislumbrar ningún fin.

La filosofía evoca arte y comporta ciencia; constituye ese puente inasible que vincula la libertad con la inteligibilidad, la espontaneidad con la necesidad. En la filosofía, la conciencia se entrega a lo incondicionado, pero no por pura insatisfacción con el mundo, no como resultado de una agreste rebelión contra el mundo en su mismidad, sino por haberse internado, profundamente, en la verdad del mundo. Por ello, anhela un cosmos nuevo: ansía crear, desea que resplandezca la luz de lo límpido y abnegado, el fulgor coruscante del amor, de la belleza y de la sabiduría. Ama bellamente la sabiduría, porque se entrega a esa hermosura insondable que dimana de entender, con hondura, que el mundo, en su mismidad, jamás saciaría el anhelo humano de sentido. La conciencia advierte, aún más, que encarna una perpetua capacidad de interrogar, de desafiar todo lo dado, toda mismidad, para abrirse al *novum*, para volcarse hacia el *crecimiento*, hacia la ampliación de las fronteras del ser, hacia la colaboración, hacia la vida en común. La filosofía es amor por la humanidad, porque quien venera el saber, quien se consagra a la búsqueda de una sabiduría que el mundo jamás le otorgará (pues el cosmos se limita a reiterarse en su mismidad), ansía que la humanidad crezca, que la humanidad viva, que la humanidad se posea y despliegue, al máximo, sus energías vitales. Ambiciona crear, y, por ello, ama a la humanidad, porque palpa con qué intensidad implora su estirpe expandir su poder, su libertad, su vida.

Si el arte apela a la espontaneidad pura, la filosofía transparente una libertad que ha comprendido el mundo en su verdad (y cuya alma no cesa, por tanto, de codiciar ese sentido que el mundo no le dispensa). Sin embargo, su anhelo de significado, su “amor por el saber” (que no acrisola sino la voluntad de crecer, de entregarse a lo puro, límpido e incondicionado, de trascenderse, de abrirse indefinidamente, de vivir y propagar esa querencia desbordada de vida a toda la humanidad), se manifiesta reflexivamente. Ya no se crea por crear; ya no se fragua un mundo por simple rechazo del cosmos que comparece ante nosotros sin hablarnos, sino que el fin es el amor, el fin es la belleza, el fin es la sabiduría: el fin no yace en el mero desafío al mundo, sino en la entrega incondicional a una pureza que resplandece como amor, como belleza, como sabiduría; a un ansia que,

en la filosofía, se canaliza como anhelo de *creación inteligible*. La filosofía crea, pero amparada en los descubrimientos protagonizados por la intelección científica del mundo. Bebe de las mismas fuentes que enardecen el fervor artístico: el anhelo infinito de libertad, la aspiración a un mundo nuevo, no agotado en su mismidad; pero traduce esa apetencia a un lenguaje inteligible para todos, “universalizable”: a un discurso que le permita a la humanidad crecer y “vivirse” en el mundo, pero más allá del mundo, por cuanto busca tallar un cosmos nuevo.

La filosofía se afana, como la ciencia, en comprender, pero ese anhelo de entendimiento le insta a crear ella misma el sentido. Asimila las enseñanzas de la ciencia sobre el mundo en su verdad, pero se adentra, introspectivamente, en el espíritu humano, para gestar un sentido que no excluya el deseo de pureza y de incondicionalidad albergado por la conciencia, por el “comparecer no-compareciendo” que jamás se conformaría con esa luz ofrecida por el mundo a través de la ciencia. Al igual que el arte, la filosofía se entrega a la creación, a erigir mundos, a constituir espacios donde cultivar la libertad humana, esa pujanza inasible que se manifiesta como desafío (latente y denodado, mas “imposible”) a la fiera necesidad que preside el universo; pero lo hace porque busca comprender, porque ama el saber: crea no por expandir, arbitrariamente, su libertad, su furor, su energía, sino porque ansía entender lo más profundo, lo último, ese océano en cuyas aguas se intuye lo incondicionado, el poder inveterado del que todo surge y hacia el que todo confluye.

El anhelo de comprensión que inflama la abrumadora llama de la filosofía refleja, por tanto, un amor tan hondo por el saber que el significado *se descubre creativamente*: la filosofía no se limita a constatar la ausencia de sentido o la presencia de un hipotético significado en el mundo y en la historia, sino que con tanta hondura se sumerge en la realidad que logra esculpir, ella misma, ese significado en el hecho mismo de crear, de expandir las energías del ser, de ampliar toda frontera, de vivir, de “ser”, de abrirse a la posibilidad del *novum*. Se entrega, por tanto, a lo imposible, en suprema y hermosa abnegación, en un desprendimiento sólo emulado por sueños divinos, desasida de todo apego al mundo y a uno mismo. La filosofía promete un sentido a la humanidad, una comprensión cuya profundidad trasciende, necesariamente, la explicación suministrada por las ciencias de la naturaleza, para entroncar con el arte como creación, como mundo nuevo. Sin embargo, este mundo goza de inteligibilidad: es un mundo reflexivo, donde la conciencia crea porque ha advertido su condición de desafío al mundo, y se ha percatado de que la gigantesca cascada del universo jamás apagaría sus bellas y fogosas ansias de libertad.

La filosofía crea sin romper, radicalmente, con el mundo. Bien es cierto que el arte no crea contra el mundo, sino que se vale del mundo, y utiliza todos sus resortes para alumbrar su propio mundo estético, pero el arte refleja la soledad de la conciencia, su insatisfacción, su tristeza ante la ausencia de significado. Se trata de un dolor venturoso, sin duda, pues enciende la eximia luz de la creación artís-

tica, del apasionamiento, de la entrega (dichoso sufrimiento, si ha propiciado que despunten obras tan evocadoras como las grandes creaciones que bañan, con su luz, la historia...). En la filosofía, por su parte, esa soledad ya no posee un carácter silente: es una soledad que ha reflexionado sobre su propia situación, y sabe que se dona a la creación para comprender, para descubrir una verdad, pero que sólo lo conseguirá si forja el *novum*, si crea, si le ofrece a la humanidad la posibilidad de crecer, de trascenderse, de vislumbrar el amor, la belleza y la sabiduría.

Con la filosofía, la conciencia descubre que es ella quien puede crear amor, belleza y sabiduría. El arte expresa la tentativa, tan briosa, tan vehemente, tan audaz, de forjar un mundo donde el ideal, donde el sueño, donde lo recóndito que se cultiva en la intimidad de la conciencia, donde el anhelo más profundo y desbordante abrigado por el espíritu, encuentre una morada, para que la conciencia escuche, frente al silencio dispersado por este vasto cosmos, esa palabra que tanto ansía (cuya música ha de brotar, necesariamente, de ella misma). Sin embargo, es a través de la filosofía como la conciencia discierne que ese ideal, esa *verdad*, ese *novum*, esa *libertad*, ese grato bálsamo que no palpa en el mundo, ha de *crearse*: ha de fluir de la actividad, del pensar y del sentir, del entendimiento y de la voluntad. La filosofía representa el arte volcado hacia el pensamiento: es el arte de pensar, la estética de la sabiduría, la instauración de un espacio dotado de auténtica libertad, donde la conciencia no se vea ofuscada por el apremio de explorar el mundo en su mismidad, por la acuciante tarea de desentrañar su estructura y su funcionamiento, sino que se abra, decididamente, a crear ella el significado. El amor, la belleza y la sabiduría, los áureos frutos de la creación libre, entregada a intuir lo incondicionado, lo puro, lo inagotable (esa luz que se alza como fin en sí), jamás “comparecen”. La filosofía detecta, con claridad, que el ideal no puede posar sus cristalinos pies sobre la recia aridez de la tierra, pero no por ello desiste de buscar lo imposible, porque se ha entregado, enteramente, a crear, y ejerce su poder-ser en su decantación hacia el no-poder-ser, hacia lo imposible, hacia lo que trasciende la frontera misma del ser. Resplandece, así, como abnegación, como desprendimiento, como generosidad diáfana.

Amor, belleza y sabiduría no pueden comparecer; de lo contrario, se despojarían de su incondicionalidad, de su egregia libertad, de su creatividad inextinguible. Se “agotarían”, se “cerrarían” sobre su propia objetivación, ocluidos en un mundo que vuelve, incesantemente, a su mismidad (resuenan en esta consideración los ecos de la aguda sentencia pronunciada por el teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer: *Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht*)²¹⁹. Sin embargo, es en el anhelo de amor, de belleza y de sabiduría, es en ese “presentimiento” de que despuntan destellos, aun tenues, de lo incondicionado, donde entuba la fuente de la creatividad, el hontanar del incommovible empeño humano por buscar el *novum*.

²¹⁹ D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Ch. Kaiser, Munich 1956, 94.

Renunciar a la posibilidad de que “comparezcan”, en el *hic et nunc* del mundo y de la historia, el amor, la belleza y la sabiduría en su pureza, en su incondicionalidad, en su verdad, no responde a una estrategia de “reclusión consciente”, de huida ante la evidencia de que el ideal jamás se entroniza en la vulnerabilidad del espacio y del tiempo. Ansiar lo incondicionado, pero percatarse, con viveza, de lo inasequible de su realización en la historia, no constituye el fruto de una “exoneración” perpetua de la conciencia (afanada en identificar esa libertad pura, cuando sabe, perfectamente, que todo en el mundo obedece a una inexorable concatenación de causas y de efectos). La conciencia no se refugia en la placidez inoculada por un ideal imposible, para así obtener un bálsamo de consuelo perenne frente a los avatares que prodiga la historia. Lo oculto, el “*absconditus*” del amor, de la belleza y de la sabiduría, la “imposibilidad” de la creación, de la libertad, del ensanchamiento de las fronteras del ser, no entona un canto vacuo declamado a abismos insondables, cuya profundidad capture la imaginación poética. Tomar conciencia de lo imposible exhorta a entregarse, conlleva cambiar ya la historia, supone impulsar ya las energías de la vida y desafiar, máximamente, el mundo en su mismidad, para suscitar una nueva primavera; implica captar lo “inagotable”, así como la necesidad de preservar ese espacio ontológico irrestricto en cuyo seno resplandezca, auténticamente, la pureza, el fundamento libre y no ensimismado en su fundarse. La conciencia anticipa ese enclave inasible en el ejercicio de su poder-ser más íntimo: en su “no-comparecer”. La conciencia “comparece no-compareciendo” en el mundo, por lo que transparenta aquí, con claridad y evocación, la rúbrica de lo incondicionado: de esa luz que, aun en su “estar”, no está; de ese don que, aun en su “ser”, no es; de ese bien que, aun en su “poder-ser”, no puede ser; del *novum*, de la creación auténtica, de la *libertad pura*.

